

BUDDYZM A CHRZEŚCIJAŃSTWO: KONTRASTY

Studium porównawcze religii wymaga należytej znajomości nie tylko poszczególnych elementów, ale także ogólnego obrazu każdej z tych religii. Znaczenie każdego elementu zależy od jego związku z resztą i jego asymilacji w ramach zhierarchizowanej całości. Jeśli relacja jakiegoś elementu z całością jest jednakowa w obydwu religiach, element ów może być słusznie uważany za wspólny, a warunek ten jest absolutnie niezbędny do ustalenia podobieństwa bądź analogii. Studium porównawcze ma tę szczególną cechę, że obraca się na korzyść obydwu porównywanych religii i przyczynia się do wzajemnego poszanowania ich podobieństw i różnic. Nie chodzi o ustąpienie, o wyparcie się siebie wobec drugiej.

Po cóż studiować religie Wschodu? Czyżby w nadziei poznania prawdy głębszej, bardziej podniecającej niż prawda chrześcijańska? Taką nadzieję żywi większość zachodnich entuzjastów, których przyciągają doktryny indyjskie, ludzi rozczarowanych wszystkim, co przynosi im cywilizacja zachodnia. Ale nadzieja ta jest iluzoryczna. Iluzoryczna, albowiem mieszkańiec Zachodu nie może całkowicie przyswoić sobie postawy człowieka Wschodu i *vice versa*. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z podwójną zdradą i z podwójną stratą, z rezygnacją z własnego sposobu myślenia i przyjęciem zafałszowanej postawy. Nie wystarczy przyjąć obcą doktrynę — co zresztą oznaczałoby zbędny wysiłek, albowiem po obydwu stronach możemy łatwo znaleźć niemal identyczne systemy — ale trzeba jeszcze przekonać się o różnicy nie do pokonania pomiędzy Zachodem i Wschodem, pomiędzy myślą europejską z jej amerykańskim przedłużeniem i myślą indyjską, różnicy polegającej na odmiennych sposobach pojmowania pojęć i terminów najprostszych, a zarazem podstawowych. Pojęcia takie jak: prawda, byt, umysł, myśl, indywidualny, powszechny, nie oznaczają tego samego; na tym podstawowym poziomie bardzo trudno jest (ponieważ nie istnieje system odniesień jeszcze bardziej podstawowych) sprecyzować skojarzeniowe lub podświadome niuanse odróżniające te pojęcia. Krótko mówiąc to, co oczywiste, nie jest po obydwu stronach dokładnie tym samym.

1. Buddyzm i tradycyjne koncepcje indyjskie

Chociaż buddyzm traktowany był na początku przez tradycję indyjską jako ruch heretycki, gdyż odrzucił Święte Pisma (*Wedy, Brahmana...*), Panteon i kultury, w swym pojmowaniu świata i człowieka jest on spadkobiercą licznych indyjskich koncepcji. Należy je rozpatrzeć, zanim przystąpimy do zbadania oryginalnych elementów buddyzmu. Już na tym poziomie wychodzą na jaw wielkie rozbieżności pomiędzy Indiami i Zachodem.

Poznanie w celu osiągnięcia zbawienia i wyzwolenia, a nie dla zaspokojenia czystej ciekawości umysłu, jest typowe dla wszystkich szkół i wszystkich systemów Indii. Różne prądy myśli indyjskiej nie zrodziły się z ciekawości; ich motorem nie jest również potrzeba wiedzy i spekulacji dla spekulacji, jak dzieje się w przypadku filozofii zachodnich, lecz przedstawiają się one jako drogi wyzwolenia. Nawet materialistyczna szkoła indyjska podaje się za taką drogę.

Wiedza, która zapewnia zbawienie, może być jedynie wiedzą mistyczną, a nie owocem rozumiejącego rozumu. Stąd prymat przeżyć mistycznych i intuicji nad rozumem: te pierwsze nie mylą, podczas gdy ten drugi jest zawodny. Indie zmierzają do zdeprecjonowania pracy rozumu (który umożliwia jedynie pojmowanie od zewnątrz przedmiotu i rzeczywistości) na rzecz mistycznego, bezpośredniego, intuicyjnego, ponadracjonalnego i nieprzekazywalnego utożsamienia z wewnętrzną, ukrytą rzeczywistością. Rozum zostaje zepchnięty na ten sam plan, co zdolności sensoryczne, afektywne, psychologiczne, podczas gdy mistyczną intuicję odgradza od tej płaszczyzny radykalne cięcie, albowiem intuicja ta pojmuje „Ja” (*atman*), które jest tożsame z Absolutem (*Brahman*). Na Zachodzie najwyższa zasada może być uchwycona jedynie przez rozum, gdyż tylko on jest zdolny wydobyć prawo, porządek rządzący relacjami wielości istot lub rzeczy. W hierarchii zdolności psychicznych rozum zajmuje najwyższe miejsce, ale nie jest on oddzielony od innych zdolności, którymi ma kierować, przewyższać je, a nawet ich używać (w racjonalistycznym empiryzmie).

Wiedzieć — nie oznacza dla hindusa: znać jakiś przedmiot, jakąś zewnętrzną rzeczywistość, ale raczej dosięgnąć go, utożsamić się z przedmiotem, związać go i związać się z nim. Dawnym myślicielom Indii nie chodzi o spokojne poszukiwanie kryteriów prawdy; ich epistemologia jest projekcją mistycznego przeżycia. Intensywność przeżycia, mistycznej intuicji, która sprawia, że wszystkie inne wrażenia i odczucia traktowane są jako drugorzędne, jako nieistniejące, stanowi dla nich kryterium prawdy.

Ta postawa epistemologiczna, dająca priorytet mistycznej intuicji przeniknie tak silnie indyjską mentalność, że nawet później, gdy Hindusi wypracują metody rozumowania dyskursywnego i racjonalnego, mimo najwyższego mistrzostwa, jakie osiągną w tej dziedzinie, uważać będą nadal rozumowanie analityczne i racjonalne za źródło błędu, a nawet za siłę tworzącą złudzenie.

Z tej postawy wypływać będą podstawowe aksjomaty całej indyjskiej filozofii. Świat poznawalny przez percepcję i rozum jest rzeczywistością drugorzędną, mniej prawdziwą od rzeczywistości wewnętrznej, pojmowanej intuicyjnie poprzez doświadczenie mistyczne. Ta rzeczywistość wewnętrzna jest jedna i niepodzielna, albowiem psychiczne doświadczenie ekstazy narzuca rozwiązanie monistyczne (cała różnorodność i wielość istot i rzeczy sprowadza się do jednej rzeczywistości), a wszelka wielość i wszelkie stawanie się muszą być fałszywe i złe: Indie usuwają wielość na rzecz jednej zasady, podczas gdy Grecja uznaje wielość istot, włączając ją jednocześnie w organiczną, zhierarchizowaną całość. Celem poznania jest uwolnienie się od tego ograniczonego świata, będącego ofiarą cierpienia, a zbawienie nie jest stawianiem czoła światu, ale ucieczką z niego. Wreszcie, zważywszy, że mistyczne przeżycie składa się z wielu etapów zbliżania się do ekstazy, także prawda zawiera wiele stopni posiadających względną wartość, z których wynika słynna wielość prawd, uznawana przez indyjską filozofię: dla Hindusa wszystkie systemy mają w sobie coś względnie prawdziwego, a sprzeczne punkty widzenia nie wykluczają się, natomiast prawda absolutna przewyższa pojęcia przeciwne i jest niewysłowiona.

Mistyczne doświadczenie prowadzi do pewnego aksjomatu, do rozróżnienia rzeczywistości absolutnej i rzeczywistości przypadkowej. Powstaje wówczas pytanie: czy istnieje związek pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami: transcendentną i immanentną? Odpowiedź *Upaniszad* (najpiękniejszych tekstów mistycznych) jest twierdząca: najwyższą rzeczywistością jest *atman-brahman* (ja indywidualne, ja kosmiczne, czyli dusza wszechświata i najwyższa zasada są jedną rzeczywistością), a rzeczywistość przypadkowa czyli świat empiryczny jest tym samym absolutem, ale absolutem, który stał się przypadkowy, czyli podzielony na wielość istot, podlegający zmianom, stawaniu się, cierpieniu. Rzeczywistość immanentna (tego świata) jest więc absolutna w swej istocie i przypadkowa w swej formie. Świat nie jest więc iluzoryczny; jest on po prostu zniekształcony (śmierć „Ja”). Ten świat przypadkowości i stawania się rządzony jest doktryną *Karmy*, to znaczy czynu i jego konsekwencji. Te dwa pojęcia: stawania się oraz

czynów i ich owoców, staną się aksjomatami, jeśli nie dogmatami wszystkich systemów indyjskich.

To wyjaśnienie związku i więzi pomiędzy rzeczywistością absolutną a tym przypadkowym i zmiennym światem nie jest zadowalające. Nie ma w tym nic dziwnego, albowiem indyjscy myśliciele nie korzystali z tej perły judeo-chrześcijańskiego Objawienia, jakim jest dogmat Stworzenia. Te dwie rzeczywistości Stworzenia i Osoby (boska i ludzka), tak bliskie chrześcijaństwu, obce są myśli indyjskiej. Stworzenie ratuje jednocześnie rzeczywistość Boga i rzeczywistość świata (jakkolwiek byłby on niedoskonały!).

Inny system, *Samkhya*, tym razem dualistyczny, proponuje także pewne rozwiązanie, jeśli chodzi o związek pomiędzy dwoma światami, ale to kompromisowe rozwiązanie nie zadowala indyjskiego umysłu. W rezultacie, niezachwiany aksjomat istnienia rzeczywistości absolutnej, jednej, niepodzielnej, niezmiennej i biernej, oraz rzeczywistości przypadkowej, charakteryzującej się wielością, zmiennością i niestałością, narzucał inne rozwiązanie: nie ma kontaktu pomiędzy dwiema rzeczywistościami. W ten sposób rodzą się doktryny zwane pozytywistycznymi i realistycznymi, które głoszą, że rzeczywistość przypadkowa (*sansara*) istnieje poza Absolutem i niezależnie od niego. Doktryny te, to doktryna atomizmu i realizmu pluralistycznego (buddyjskiego). Dostarczają one szczegółowej analizy tej rzeczywistości, uznając ją jednocześnie za złą, fałszywą i pozorną. Zamiast widzieć w niej niedoskonałe odbicie czy deformację Absolutu, zamiast próbować wprowadzić wielość rzeczy do jedności, działają w kierunku przeciwnym, rozczłonkowując przedmioty empiryczne, które miałyby się składać bądź z atomów, bądź też z czynników psychofizycznych. Jest to poszukiwanie Absolutu od końca, już nie w jedności zamykającej w sobie wszystko, ale w najprostszym, bo niepodzielnym elemencie. Jednak te ostatnie elementy są niestałe i nie przedstawiają sobą prawdziwego Absolutu. Ten ostatni zostaje zepchnięty poza wszelką wiedzę, wszelkie pojęcie, wszelką definicję; chodzi o transcendencję absolutną, o *Nirwanę*. Świat jest w tych systemach jeszcze bardziej przelotny, albowiem został całkowicie odcięty od swego korzenia, którym jest Absolut.

Ta koncepcja świata nie zachęca do pracy w nim, do przyczyniania się do jego postępu, podczas gdy Zachód zajęty jest bezustannie działaniem w tym świecie, popychaniem go naprzód. Samo pojęcie działania, działalności, uległo w Indiach dewaluacji. Dlaczego? Być może dlatego, że Absolut jest spokojem i biernością i że nie ma mowy o Stworzeniu w całej jego wielkości, a element aktywny we wszechświecie nie jest nigdy najwyższą zasadą,

ale zasadą podporządkowaną, taką jak przyroda, itp. Ponadto, w odróżnieniu od tradycji judeo-chrześcijańskiej, indyjskiej psychologii religijnej brakuje prawdziwego pojęcia grzechu, skruchy i przebaczenia.

2. Buddyzm w swych oryginalnych aspektach

Z porównawczego punktu widzenia, należy zasygnalizować następujące cechy pierwotnego buddyzmu. Po pierwsze, jest to jeden z nielicznych ruchów w Indiach, który pragnie uchodzić za powszechny, a tym samym misjonarski; istnieje na to dowód historyczny. Jest to ruch demokratyczny, gardzący systemem kastowym, tak paraliżującym Indie. Jest w tym względzie śmiały i rewolucyjny, ale gdy nadarza się okazja, nie odmawia sobie uprzywilejowanych stosunków z klasami wyższymi i z bogaczami.

Buddyzm rozwinął działalność socjalną oraz dzieło miłosierdzia (dla biednych, chorych, dysydentów, skazanych, wyjętych spod prawa); również w tym odznacza się wyraźnie na tle zaniechań socjalnych, istniejących w Indiach. Zachęcał władze polityczne do realizacji ważnych robót publicznych. Jeśli chodzi o sprawy mniej materialne, wielkie klasztory były ogniskami kultury i sztuk pięknych. Mnisi-kopiści oddawali wielkie usługi, gdyż nie ograniczali się do czytania i odśpiewywania tekstów liturgicznych, ale także je przepisywali i ozdabiali; tak samo rzecz się ma w przypadku artystów: rzeźbiarzy i malarzy.

Najbardziej oryginalny aspekt buddyzmu pierwotnego polegał na tym, że przedstawiał się on jako terapia psychiczna, a nie jako religia; buddyzm obywateli się bez boga, nie ma obrządku ani modlitw, a Budda jawi się jedynie jako ten, który odkrył tę terapię, ukazaną w „Kazaniu Czterech Szlachetnych Prawd”. Niby lekarz, ekspert od terapii adekwatnej i wyspecjalizowanej, Budda stawia następującą diagnozę odnośnie do kondycji ludzkiej: wszystko jest cierpieniem (Pierwsza Prawda). Poszukuje on przyczyny cierpienia (etiologia), którą jest pożądanie lub przywiązanie oraz — bardziej radykalnie — brak wiedzy (o naturze istot i świata) (Druga Prawda). Proponuje odpowiedni środek lub *antidotum*: oderwanie i praktykowanie pustki (Trzecia Prawda). Wreszcie nakazuje kurację lub oczyszczenie różnych elementów istnienia (Czwarta Prawda):

„Oto, o mnisi, święta prawda o bólu: narodziny są bólem, starość jest bólem, choroba jest bólem, śmierć jest bólem, związek z tym, czego się nie kocha, jest bólem, rozstanie z tym, co się kocha, jest bólem, niezaspokojenie swego pragnienia jest bólem, krótko mówiąc, cała nić naszej egzystencji jest bólem.

Oto, o mnisi, święta prawda o pochodzeniu bólu; właśnie pragnienie, które wiedzie od odrodzenia do odrodzenia, a towarzyszy mu przyjemność i żądza znajdująca tu i tam swe zaspokojenie: pragnienie przyjemności, pragnienie istnienia, pragnienie niestałości.

Oto, o mnisi, święta prawda o usuwaniu bólu; wygaszanie tego pragnienia poprzez całkowite unicestwienie pożądania, przez usunięcie pożądania, wyrzeczenie się go, wyzwolenie od niego, nie pozostawienie na nie miejsca.

Oto, o mnisi, święta prawda o drodze, która prowadzi do usunięcia bólu: jest to droga święta, mająca osiem odgałęzień, jakimi są: czysta wiara, czysta wola, czysty język, czyste działanie, czyste środki egzystencji, czyste stosowanie, czysta pamięć, czysta medytacja" (*Vinaya*, I).

W kazaniu tym nie ma mowy o boskiej interwencji, o łasce, albowiem człowiek zbawia się sam i przez siebie samego. Buddyzm zaczął wkrótce być przeżywany jako religia, jednakże nawet bóg czy Budda nie może w żaden sposób pomóc człowiekowi w zbawieniu. Terapeutyka głoszona przez pierwotny buddyzm jawi się od razu jako terapeutyka czysto ludzka, a nawet czysto indywidualna: być lekarzem samego siebie, ale nie móc nic zrobić dla bliźniego. Akty woli, które decydują o losie istot, są ściśle osobiste i nieprzekazywalne: „Ani w powietrzu, ni na środku morza, ani w szczelinie wśród gór się ukrywszy, znaleźć nie może nikt takiego miejsca, gdzieby był wolny od złych swoich czynów" (*Dhammapadam*, strofa 127). Wynika z tego, że tzw. buddyzm ortodoksyjny nie jest religią w tym sensie, iż obca jest mu wszelka myśl o istocie wyższej (boskiej), ze strony której można by czegokolwiek się obawiać lub oczekiwać, wszelka idea Stwórcy i Sędziego, wszelka idea łaski i modlitwy. Los stworzeń określony jest przez ich własne czyny: „Ja jest obrońcą «ja»; jakiegoż innego obrońcę niż siebie samego można by mieć?"

Co więcej, buddyzm przedstawia się jako droga, jedyna droga wyzwolenia od bólu; jedynie tym pragnie być: dyscypliną całkowicie praktyczną, metodą „pozytywistyczną", obcą trosce o rzecz samą w sobie, „pragmatyzmem", który podporządkowuje wszelką ideologię praktycznym wymogom wyrzeczenia się, „nie-pożądania".

Budda powstrzymuje się od wszelkich jałowych dyskusji; bardzo często milczał i podawał się za agnostyka, zwłaszcza w kwestii osoby i nirwany. Mistrz, wysiłkiem zdrowego rozsądku, reagując na tendencje swej epoki, zdefiniował niezbędne (dla zbawienia) prawdy; wstrzymał się od poddania „ja", nirwany i czynu jakimkolwiek dociekaniom filozoficznym, dociekaniom nie-

możliwym do pogodzenia z moralną i intelektualną rezygnacją. Jego uczniowie powinni uczynić tak samo. Budda stwierdza to wyraźnie: „Ale ja nauczam w jaki sposób można, już w tym życiu, wyzwolić się od ponownych narodzin prowadzących do ponownej śmierci. W istocie, powstrzymuję się od wybrania którejkolwiek z hipotez metafizycznych; nie mówię: «dusza jest różna od ciała, dusza jest tym samym co ciało»; nie mówię: «nirwana jest istnieniem, nieistnieniem»; odrzucam opinie, z których żadna nie jest zbawienna, odpowiadająca rezygnacji, prowadząca do nabrania wstrętu do rzeczy materialnych, sprzyjająca unicestwieniu namiętności, pokojowi, inteligencji, oświeceniu i nirwanie. Wyjaśniam tu ból, jego przyczynę, jego unicestwienie, gdyż to jest potrzebne do zbawienia. I musicie odróżniać to, co ja głoszę, od tego, przed głoszeniem czego się wzbraniam” (*Majjhima*, I).

Buddyzm jawi się początkowo jako wiara w nauczanie Buddy, która głosi, że jego słowa mają moc najwyższą; Budda odrzucił Święte Pisma Indii, aby zastąpić je swą własną doktryną zbawienia, źródłem prawdy dla swoich uczniów.

Ale chociaż Budda odwołuje się początkowo do wiary swych słuchaczy, później apeluje do rozumu, do zdrowego rozsądku, a jeszcze bardziej do ich doświadczenia, ponieważ on sam wypróbował swą doktrynę i swą metodę. Zresztą jego doktryna nie jest objawieniem transcendentальной Rzeczywistości, ale stwierdzeniem psychologicznego i empirycznego prawa rządzącego transmigracją istot. Budda zaleca swym uczniom, aby nie przyjmowali Prawa przez szacunek, ale aby poddawali je próbie, tak jak złoto poddaje się próbie ognia. Szczyci się tym, iż nie naucza — jak czynią to bramini — na mocy zasady autorytetu: jego stwierdzenia poparte są argumentami, jego nauczanie zawiera samo w sobie dowody. Wymaga formalnego oświadczenia o spontanicznym przekonaniu.

Powstaje pytanie szczególne: dlaczego Budda atakuje z taką gwałtownością pożądanie i potępia je totalnie, wraz z jego źródłem, jakim jest „ja”? Dlaczego nie odróżnia pragnień uzasadnionych od nieuzasadnionych? Prawdopodobnie dlatego, iż w tym świecie wszystko jest daremne, wszystko jest puste, nic zaś nie jest godne pożądania. A niewiedza jest jeszcze groźniejsza od pożądania, albowiem każe ona wierzyć w rzeczywistość tego świata. Ból istnienia ma więc dwie przyczyny: niewiedzę, która, dając fałszywą opinię na temat natury przedmiotów poznania zmysłowego, przedstawia je jako trwałe i zasługujące na pożądanie; oraz pragnienie, które przywiązuje istotę do tych ostatnich. Tak więc łańcuch powiązań przedstawia się w sposób następujący: niewiedza — pożądanie — czyn — bolesne narodziny.

Buddyjska moralność zawiera analizy bardzo subtelne z psy-

chologicznego punktu widzenia. Tak więc analiza pychy, będącej główną wadą zarówno dla buddyzmu jak i dla chrześcijaństwa, jest następująca: pycha jest wychwalaniem siebie i niedocenianiem bliźniego. Zawiera dwa bieguny: wynoszenie siebie samego i pogardę innych. Właściwością pychy jest atakowanie tych, którzy osiągnęli wysoki stopień doskonałości; czyha ona na doskonałych. Podczas gdy inne przywary mogą zostać wyeliminowane poprzez osiąganie coraz wyższych stopni oczyszczenia, zagrożenie pychą istnieje nadal, gdyż im człowiek jest doskonalszy, tym większa jest pokusa pychy.

Ale obok „super-pychy” odznaczającej się wysoką duchowością, w różnych tekstach ukazano jej postać bardziej przyziemną, choć nie mniej zdradziecką; postać, która polega na pysznieniu się mimo, iż uznajemy się za gorszych od kogoś innego: jest to pycha pokory człowieka, który myśli, że jest tylko odrobinę gorszy od osoby, która przewyższa go o niebo.

Godnym uwagi aspektem buddyjskiej moralności jest uwy puklanie intencjonalnej wartości ludzkiego czynu (por. teologia moralna), gdyż jedynie czyn umotywowany, przemyślany i dobrowolny zaowocuje w postaci nagrody. Z tym aspektem wiąże się pojęcie zobowiązania i znaczenie ślubów, albowiem ludzki czyn będący rezultatem ślubu jest o wiele bardziej chalebny niż ten sam czyn spełniony poza wszelkim zobowiązaniem. Moralność polega, ogólnie rzecz biorąc, na powstrzymaniu się od grzechu i jego następstw, ale to powstrzymanie się nie ma tej samej wartości u wszystkich ludzi. Może tu chodzić o powstrzymanie przypadkowe i czysto negatywne, kiedy — na przykład — człowiek nie popełnia grzechu, ponieważ brak mu ku temu okazji, lub ponieważ jego stan czyni go niezdolnym do popełnienia grzechu; takie powstrzymanie nie zasługuje w ogóle na uwagę. Powstrzymanie może też być świadome i zamierzone, gdy z powodu zwykłej, naturalnej skłonności lub z bardziej lub mniej szlachetnych pobudek podejmuje się samemu decyzję o unikaniu grzechu w ogóle lub jakiegoś konkretnego grzechu. Jest to zwykła uczciwość wrodzona, zabraniająca popełnienia ośmiu grzechów: zabójstwa, kradzieży, zakazanej miłości, kłamstwa, obmowy, obraźliwych słów, słów czczych, spożywania wina. Wreszcie, powstrzymanie się od grzechu może wypływać z pobudek religijnych i z formalnego, publicznego zobowiązania powziętego podczas uroczystości ślubowania; ten trzeci rodzaj moralności charakteryzuje adeptów buddyzmu, zarówno świeckich jak i zakonnych.

Budda, twórca doktryny zbawienia, był również założycielem reguły zakonnej i bractwa świeckich. Buddyzm będzie miał charakter przede wszystkim zakonny (chodzi głównie o mnichów,

albowiem zakonnice są im podporządkowane), a jego zakonna duchowość pozostawia bardzo mało miejsca duchowości świeckiej.

W „Kościele buddyjskim” brak jest magisterium: Budda pozostawił swą wspólnotę bez mistrza i bez hierarchii, co odbije się na całej historii buddyzmu. Sądził, że człowiek nie może być ucieczką dla człowieka, że żaden autorytet ludzki nie może oddziaływać z pożytkiem na umysły, że utożsamienie się z jakąś doktryną musi opierać się wyłącznie na rozumowaniu osobistym, na tym, co człowiek sam uznał, zobaczył, uchwycił. W istocie — czytamy w jednym z buddyjskich tekstów — gdy opieramy się na rozumowaniu, a nie na autorytecie człowieka, nie oddalamy się od sensu rzeczywistości, ponieważ jesteśmy samodzielni, niezależni od bliźniego, w obliczu prawd badanych rozumowo (*Bodh. bhūmi*).

W buddyjskich klasztorach poszczególne funkcje powierzane były zakonnikom zdolnym do ich wypełniania, ale funkcje te nie dawały im żadnej władzy nad braćmi. Jedynym uznawanym pierwszeństwem było starszeństwo obliczane od daty poświęcenia. Budda, który odrzucał hierarchię funkcji w klasztorach, tym bardziej nie chciał obdarzać całej wspólnoty przywódcą duchowym. Widząc, że Budda jest już stary, Devadatta, jego kuzyn, zaproponował mu zastąpienie go na czele wspólnoty: „Panie — powiedział — zajmij się spokojnie rozkoszną medytacją nad Prawem i powierz bractwo mej opiece; będę się o nie troszczył”. Budda odrzucił tę interesowną ofertę: „Nie powierzyłbym bractwa nawet Sâriputrze ani Maudgalyâyanie. A tym bardziej tobie, Devadatto, który jesteś zerem i tak godnym pogardy” (*Vinaya*, II).

Na krótko przed śmiercią swego Mistrza, Ananada wyraził nadzieję, że Błogosławiony nie opuści tego świata, zanim nie wyda poleceń swej wspólnotie i nie wskaże swego następcy. Budda odpowiedział mu: „Czegóż oczekuje ode mnie wspólnota, Anando? Ponieważ nigdy nie chciałem nią kierować, ani podporządkować jej moim naukom, nie mam też dla niej żadnych instrukcji. Zbliżam się do mego kresu. Po mej śmierci bądźcie sami dla siebie swą własną wyspą, swym własnym schronieniem; nie szukajcie żadnego poza sobą schroniska. Postępując w ten sposób, znajdziecie się na szczycie Nieśmiertelnego”. „Prawo, które głosiłem, dyscyplina, którą ustanowiłem dla was, będą waszym mistrzem po moim odejściu” (*Dīgha*, II).

Aby osiągnąć zbawienie, trzeba wierzyć w transmigrację wyznaczoną przez moralność czynów, kultywować głęboki wstręt do przyjemności, odsunąć wszelką myśl o naturze „ja” i nirwany, zrezygnować z wszelkiego pragnienia istnienia czy nie-istnienia; taka jest — w swej substancji — doktryna Buddy.

Buddyzm, rozpatrywany jako całość, trudno jest porównywać z chrześcijaństwem; pozostają one raczej w przeciwieństwie niż w zgodzie, z powodu antytezy agnostycyzmu i wiary, zbawienia leżącego w mocy człowieka i zbawienia dzięki łasce Chrystusa, istoty, która uważa się wyłącznie za człowieka, i istoty obdarzonej boską mocą, świata skazanego na samego siebie i świata wspieranego twórczą mocą i odnowicielską łaską. Jeśli chodzi o konkretne punkty zbliżenia, są one bardzo względne i pozostawiają umysł w niepewności, albowiem chociaż istnieją podobieństwa w szczegółach, te ostatnie są jednakże inaczej skonstruowane w buddyźmie, a inaczej w chrześcijaństwie. Należałoby raczej mówić o współzawodnictwie, o stymulacji, a nawet o wyzwaniu (lekcja odwagi, pogody, bezinteresowności i piękna moralnego), zamiast łamać sobie głowę nad wyszukiwaniem naciąganych analogii: wystarczy na przykład zastanowić się nad tym, jak różnie przeżywane są w chrześcijaństwie i w buddyźmie dwie główne cnoty: życzliwość i współczucie. Jaki jest w istocie zasięg buddyjskiej życzliwości i współczucia wobec człowieka, który cierpi? Bezstronna życzliwość buddyjska bardzo różni się od chrześcijańskiej miłości. Żyjąca osoba jest, w oczach buddystów, jedynie iluzorycznym zlepkiem ciągle niestałych fenomenów; negacja duszy i wszelkiej nieśmiertelnej substancji jest jednym z ich ulubionych dogmatów. Otóż dialektycy buddyjscy opierają poszanowanie osoby bliźniego, obowiązek życzliwości wobec wszystkich żywych istot i moralność powszechnego współczucia, właśnie na tej negacji osoby. Twierdzą oni, że wszystkie istoty są w jednakowym stopniu dotknięte tą głęboką niestałością, która jest powodem ich udręki: między tobą i mną nie ma w gruncie rzeczy żadnej różnicy, albowiem nie istniejesz bardziej niż ja, obydwójce zaś cierpimy z powodu tego nieistnienia; mimo różnorodności zjawisk pozornych, jesteśmy identyczni, bądź równi.

Co więcej, dwie buddyjskie cnoty: życzliwość i współczucie, mają jedynie daleki związek z chrześcijańską miłością, zważywszy na o wiele bardziej afektywny charakter tej ostatniej, opartej na umiłowaniu Boga i Chrystusa w Jego stworzeniach. Buddyści wolą miłość bez namiętności od miłości płomiennej i potępiają tę ostatnią jako zbrukaną pożądaniem. Warunkiem tej pierwszej jest bezinteresowność, obojętność, która wiąże się z zasadą neutralności mędrca¹.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

1 Por. P. Demiéville, *Choix d'études sinologiques*, Leiden 1973, s. 118.