

WYZWANIE WSCHODU: „EX ORIENTE LUX AN TENEBRAE?”

Wśród wielu kryzysów, które dotyczą współczesnego człowieka, w szczególności człowieka Zachodu, najpoważniejszy jest kryzys duchowy, z niego bowiem wynikają wszystkie inne. Kryzys duchowy — to kryzys wiary w duchowy sens życia człowieka, w jego duchową istotę i także powołanie. Na czym miałyby ono polegać? — wypadnie znowu postawić takie właśnie pytanie, skoro odpowiedź na nie nie jest już oczywista. To duchowe powołanie zasadza się nie na jakimś indywidualnym, intelektualnym lub kulturalnym rozwoju, jak się to często rozumie, myląc to, co duchowe, z tym, co należy do samej psychiki, intelektu lub kultury. Duchowość to przekraczanie właśnie tego jednostkowego, indywidualnego lub społecznego wymiaru osobowości i rozwój w kierunku wartości i wzorów wyższych, ponadindywidualnych, wspólnych w ten sposób, że zakorzenionych w porządku transcendencji, który — przekraczając różnicowanie, zmienność i względność doczesności — objawia się w jedności tego, co absolutne wieczne, nadprzyrodzone. Bez tej duchowej, ugruntowanej w transcendencji perspektywy nie można stworzyć żadnego porządku wartości i ich hierarchii; co gorsza, wszystkie wartości, normy czy zasady tracą oparcie, zostają pozbawione podstaw, niejako swych wzorców, które są zawarte tylko w rzeczywistości absolutnej, nadprzyrodzonej. Bez takiej duchowej, to znaczy zorientowanej ku nieosiągalnym docześnie, a przecież niezbędnym, jak widać, wartościom, postawy — wszelkie wartości, działając już teraz doraźnie i w różnych kierunkach, nie mając jednego ustalonego celu, popadają w sprzeczności i w konsekwencji prowadzą do chaosu, a nie do jego przewycięzania.

Gdy ten prawdziwy sens duchowości został zatarty lub w ogóle zniszczony, żaden sens nie okazał się trwały, żaden cel prawdziwie wielki, godny zdobycia lub urzeczywistnienia. Życie ludzkie zostało sprowadzone — bez sensu — do wymiaru małych, użytecznych, służebnych — nie wiadomo, wobec czego — przedmiotowych w istocie działań i czynności. Ograniczone zostało właściwie do przetrwania, nieświadomego w zasadzie swego źródła i celu. To zaś musiało prowadzić do przewagi sił zła w życiu ludzkim — lęku, agresji, przemocy. Ujawniły się one w całej pełni z jednej strony w niewoleniu i wykorzenieniu z duchowej

i kulturowej tradycji całych rzesz ludzkich, z drugiej zaś strony, a właściwie w konsekwencji tych zjawisk, w eksterminacjach wojen i rewolucji, w chaosie, który obejmował już elementarne, służące samemu przetrwaniu wartości. Wypisane na sztandarach hasła przewartościowania wszystkich wartości okazały się samobójcze dla ich twórcy, nowego „wyzwolonego”, człowieka. Kuszące złudzenia społecznej, uzasadnionej „naukowo” utopii rozwiały się w ten sposób, pozostawiając po sobie poczucie klęski lub absurdu.

Cały dotychczasowy, ostatnio zupełnie zawrotny rozwój cywilizacyjny nie wiąże się więc wcale z duchowym rozwojem człowieka; wprost przeciwnie, często można go uznać za regres w stosunku do wewnętrznych potrzeb istoty ludzkiej. Okupiony bowiem zostaje zasadniczą dezintegracją człowieka, rozbiciem systemów i hierarchii kształtujących go wartości, zerwaniem wielowiekowych więzi, odrzuceniem wzorów i autorytetów, ogólnym wreszcie zniszczeniem wewnętrznym i zewnętrznym. Trudno czasem oprzeć się wrażeniu, że ten gwałtowny ruch, nazywany postępem, spowodowany jest tylko pokusą ziszczenia tego, co właśnie niemożliwe do urzeczywistnienia: utopii powszechnej szczęśliwości i sprawiedliwości, raj, w którym ludzie „będą jako bogowie”. Jest to więc pragnienie nieśmiertelności uzyskanej tu, na ziemi — nieśmiertelności jednostkowej — tak! właśnie do tego sprowadzają się w istocie współczesne marzenia — lub, w najgorszym wypadku, gatunkowej. Jednym słowem, cała dzisiejsza technologiczna lub ideologiczna utopia zakłada stworzenie świata bez zła i bez śmierci. Dzieło budowy tego świata musi się jednak dokonywać — widać to dzisiaj z całą bolesną oczywistością — za cenę zła i zniszczenia dokonywanego *teraz*. Jeśli zaś okazuje się, że zło jest stałym kosztem takiego rozwoju, to żadna utopia nie da się urzeczywistnić. Z drugiej strony, jak to możliwe, by taki świat idealny powstał, jeśli człowiek, jego twórca, został sprowadzony do samego tylko, materialnie rozumianego, a więc zniszczalnego ciała, wszelkie zaś życie psychiczne lub duchowe — do samej fizjologii lub socjologii?

Współczesny świat wszelkich humanistycznych modernizmów próbuje coraz to odbudowywać utraconą wielkość człowieka, jego „samodzielne królestwo”, a także tę duchową całość, o której mówiliśmy. Ale dokonuje tego w sposób jednostronny lub połowiczny, sprowadzając zaś całe życie ludzkie do materialnego trwania, nie dopuszcza w istocie jego szerszego, duchowego odrodzenia i rozwoju. Nawet materialści przyznają przecież, że konkretna materia nie może przetrwać, człowiek do niej ograniczony umiera całkowicie, bez reszty. Śmierć, będąca miarą życia, jest ostateczną próbą dla każdej cywilizacji, zwłaszcza dla takiej,

która uznaje siebie za wzór i daje, w swym przekonaniu, nieograniczone możliwości rozwojowe. Im bardziej jest zatajana i wstydliwie pomijana, tym mocniej staje się probierzem wartości obecnego życia, jego sensu i celu, tym większą jest próbą dla wyzwolonego — od dobra i zła — rozumu, woli mocy nieznającej kierunku i władzy — w imię czego? — człowieka nad światem.

Ze śmiercią jako głównym po narodzinach problemem nie poradził sobie ani filozoficzny czy praktyczny materializm, ani ekonomizm, który sprowadził całe życie do fizycznych warunków podtrzymania przy życiu, ani socjologizm, który wymienia jednego człowieka na drugiego, sumuje i tworzy z nich statystyczną masę, niby jakiś zbiorowy podmiot, ani wreszcie podstawa tego wszystkiego — scjentyzm, czyli kult nauk wyzwolonych, który chce zamknąć nieskończoność w magicznych formułkach abstrakcji, próbuje wydrzeć tajemnicę, zaklinając ją przy pomocy nowej, naukowej magii, która nie zrezygnowała przeciw z poszukiwań „kamienia filozoficznego”, eliksiru nieśmiertelności oraz władzy nad światem. Także wszystkie ideologie rewolucyjne czy konsumpcyjne, ruchy kontrkulturowe czy alternatywne niczego istotnego tu nie rozwiązują, zmieniają tylko jakieś układy i stosunki społeczne, wprowadzają nowe wzorce i style bycia, jakieś aktualne idee i ideały. Stają się w ten sposób niejako znakiem samego czasu, jego symbolem, bądź obrazem, w rezultacie i co najwyżej okazują się ideologią samego przemijania.

To zatem, co uchodzi za bogactwo cywilizowanego świata i jednocześnie ma być dowodem nieograniczonego ludzkiego rozwoju, powinno być przedstawione — z szerszej, pełniejszej perspektywy — także negatywnie jako uwikłanie w sprzeczności świata, których człowiek sam siebie jeszcze ograniczający nie rozwiąże; winno zostać pokazane jako spazmatyczne szukanie ocalenia w tym, co jeszcze bardziej wykorzenia i wypełnia człowieka pustką. Ta inna perspektywa, w której możemy zobaczyć swój pełny obraz, jest perspektywą religijną. Obejmuje ona całość życia duchowego i materialnego w jego wszechstronnych związkach zarówno w wymiarze ziemskim, jak i kosmicznym. Otwiera ona także przed człowiekiem wymiar tego, co nadprzyrodzone, a więc transcendencji, dając mu w ten sposób możliwość zasadniczej przemiany i prawdziwej odnowy. Człowiek dlatego może odnaleźć się w pełni w perspektywie religijnej, gdyż dopiero w niej uznaje także siebie za część tego, co nadprzyrodzone, a będące źródłem i sensem całego istnienia. Tam, gdzie obecnie człowiek szuka, zbawienia nie znajdzie. Wszystkie utopie rozumu, czynu lub prawdy po ludzku rozumianej są śmiertelne; zawsze zwycięży je

czas. Należy je pozostawić sobie; utopia jest utopią, tym, co niemożliwe.

A zatem zwrot religijny jest nieunikniony, jeśli człowiek ma przetrwać. Potrzeba religijności tkwiła w człowieku od początku i zapewne będzie trwała do jego końca; wiąże go bowiem i zarazem zwraca tej samej, nieznannej, niepojętej rzeczywistości, z której wyszedł. Odnowienie religijne będzie więc teraz oznaczało także odnowę człowieka, odnalezienie utraconego, choć przecież zawsze obecnego sensu, ponowne wzbudzenie w sobie podziwu dla życia i świata, uświęcenie jego tajemnicy. Potrzeba takiej przemiany dojrzewa; wszędzie widać poszukiwania i przygotowania w tej właśnie dziedzinie.

Kryzys duchowy, o którym mówiliśmy, nie ominął także wielkich religii, ściślej mówiąc ich wyznawców. Stale powstające sekty, nowe religie i grupy religijne, ruchy gnostyckie i parareligijne świadczą bardziej o dezorientacji i ludzkich potrzebach niż o wierności wielkim tradycjom religijnym. One także potrzebują odnowy, ale w tym sensie, że to człowiek musi w sobie odnowić potrzebę religii, gdyż to on jej potrzebuje, nie ona jego.

Obecny kryzys tożsamości człowieka, przemieszanie już w skali światowej różnych, często odmiennych kultur i światopoglądów wpływa szczególnie na sposób rozumienia i wypełniania potrzeb religijnych w różnych miejscach świata. Wzajemne przenikanie różnych wzorców i wartości może grozić takimi niebezpieczeństwami, jak ogólny relatywizm i synkretyzm religijny, w którym jednocześnie zanika własna tradycja i zniekształcone zostają również inne, przejmowane właśnie postacie religijności. Światowy dialog kulturowy i religijny, który niewątpliwie już trwa między Wschodem a Zachodem, może więc odbywać się tylko przy zachowaniu odrębności i tożsamości tych dwu cywilizacji współdecydujących teraz o losach całej ludzkości. Nie ma żadnej jednej, wspólnej i obiektywnie „sprawiedliwej” miary, która pozwoliłaby na wybór jednej drogi rozwoju dla wszystkich. Ekumenizm światowy może zakładać wspólny duchowy cel dla całej ludzkości, nie może jednak nie dopuszczać wielu niejako równoległych dróg do tego celu, które wynikają z różnych, wielowiekowych tradycji.

Czego zatem oczekiwać po spotkaniu Wschodu i Zachodu? *Ex oriente lux an tenebrae*? Światła czy ciemności? Przede wszystkim, jak sądzę, należy z uwagą zapoznać się z całą kulturą, religią i myślą Wschodu, pokonując obcość, uprzedzenia i stereotypy, które powstają w innej kulturze. Wzajemne poznanie, zmniejszając tę obcość, umożliwi współżycie dające szanse większego zro-

zumienia. To jest warunek wstępny pewnej równowagi i dalszego, koniecznego dialogu.

Te wszystkie refleksje nasuwają się przy okazji rozpatrywania takiego zjawiska, jakim było pojawienie się w Polsce kilku grup wyznawców buddyzmu *zen*, związanych przeważnie z ośrodkami buddyzmu w Stanach Zjednoczonych. Zjawisko to można uznać za trwalsze, ruch ten rozwija się już kilkanaście lat, choć jest zapewne dość elitarny. Ostatnio powstało także wydawnictwo publikujące teksty buddyjskie. Nie będę szerzej analizował motywów przyjmowania buddyzmu, sądzę jednak, że najczęściej są to powody negatywne: rozczarowanie do własnej kultury i religii, pustka i wyjałowienie współczesności, a także potrzeba nowych przeżyć, egzotyki, innych wzorów wielkości. Zapewne, po części jest w tym także chęć tworzenia jakichś odrębnych wspólnot i potrzeba pewnego ezoterycznego nawet rytuału czy kultu dla wybranego mistrza i jego nauki. Pozostanę tu sceptykiem, powołując się na opinie Hindusów często uprzedzonych do ludzi Zachodu, przechodzących na buddyzm, choć w większym stopniu odnosi się to może do hinduizmu niż do buddyzmu *zen*. Dlaczego wyznawcą nie może być ktoś inny niż Hinduś? Bo tak właśnie działa prawo karmy, losowej przyczynowości — odpowiadają Hindusi. Nie będąc wyznawcą buddyzmu, mogę wszakże pytać o motywy, jak też o stan duchowy jego zwolenników. Nie wyobrażam bowiem sobie, by dla człowieka innej kultury istniała jakaś inna możliwość niż rozumowe podejście do takiego zjawiska, które jest po części religią, po części duchową praktyką, a też pewną filozofią. Nie ma tu innej drogi, niż najpierw wiedzieć, a później uwierzyć. Nie może więc być wystarczającym świadectwem wewnętrznego zaangażowania zwykły akces lub przynależność do grupy; zwodniczy też może być dowód jakiejś praktyki czy nagłego duchowego oświecenia. Natomiast utożsamianie się całkowite człowieka innej kultury z duchowym ideałem, zawartym niewątpliwie w buddyzmie, pozostaje kwestią trudną do rozstrzygnięcia także, jak mi się zdaje, dla jego zachodnich zwolenników.

Nie będąc wyznawcą, mogę wszakże chcieć zostać znawcą nauki i praktyki buddyzmu, zachowując cały szacunek dla jego kulturowych i duchowych wartości. Tym uważniej więc muszę śledzić to zjawisko przeniesione na inny grunt, by odróżnić to, co autentyczne, od tego, co pozorne. Mam bowiem prawo podejrzewać, że dla wielu polskich, jak i zachodnich wyznawców, buddyzm *zen* jest często raczej atrakcyjnym stylem bycia, pewną kontestacją lub elitarną przynależnością niż wymagającą wielkich wyrzeczeń, ascetyczną, religijną jednak drogą duchową.

Buddyzm wydaje mi się bliższy, gdy porównam go z niektórymi wątkami własnej tradycji chrześcijańskiej. Pierwotny buddyzm hinduski, później chiński *cz'an* i japoński *zen* to, mówiąc najogólniej, pewnego rodzaju ascetyczna, negatywna jakby, droga wewnętrznego rozwoju człowieka. Polega ona na stopniowym, dążącym jednak do stanu absolutnego, uwolnieniu się od wszelkich uwarunkowań cielesnych i psychicznych, także myślowych, które wiążą człowieka ze światem, na odrzuceniu wszystkiego, łącznie z sobą jako pewnym konkretnym „ja” i utożsamieniu się w ten sposób z tym, co ponadludzkie, ponadnaturalne, z tym, co niezmiennie, wieczne i jedynie prawdziwe. W chrześcijaństwie, podobnie jak w każdej rozwijającej się, a zarazem zachowującej swe trwale podstawy, religii — buddyzm był swego rodzaju ruchem protestanckim w stosunku do mitologii i obrzędowości hinduskiej — odnajdujemy także bogaty nurt religijności mistycznej, i ascetycznej, by przypomnieć tylko tradycję pustelniczą i monastyczną oraz tradycję mistyki najpełniej rozwiniętą w duchowości karmelickiej św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila oraz w mistyce niemieckiej Mistrza Eckharta, Jakuba Boehmego, Susona czy Angelusa Silesiusa. To, czego szukamy daleko, można często znaleźć blisko, nawet bardzo blisko, w sobie.

Buddyzm wydaje mi się jednak niesłychanie odległy, gdy porównam wyobrażenie Absolutu Brahmana, bliskie może w jakimś sensie wyobrażeniom osiemnastowiecznych deistów, z Bogiem, który zechciał wcielić się i pod postacią Syna stał się obecny dla człowieka, przemówił do niego. Ukazując się zaś jako bliski, Bóg miłości przyniósł nadzieję zbawienia, wyzwolenia z tego kręgu grzechu, zła i cierpienia, które dla buddysty naznaczone są piętnem nieusuwalnego losu.

Wszystkie wątpliwości, które tu wyrażam, odnoszą się do powierzchownego traktowania spotkania różnych tradycji religijnych i łatwego, szybkiego rozwiązywania problemów, których ono nastrocza i o których mamy zbyt słabe jeszcze pojęcie. Nie mam natomiast żadnych wątpliwości co do konieczności takiego spotkania; wprost przeciwnie, uważam, że dialog religijny, podobnie jak cały dialog kulturowy, staje się tą kwestią, której świat nie może już pominąć, odsuwając ją na dalszą przyszłość. Jednakże nie może on dokonywać się jak już podkreśliłem, za cenę wyrzeczenia się własnej tradycji i polegać na przejęciu tradycji cudzej, gdyż podważa to własną tożsamość — nie tylko religijną czy kulturową, ale nawet osobową i sprowadza się w rezultacie do przyjęcia, w sposób zresztą tylko intelektualny, innego światopoglądu. Dialog, w którym spotykają się różne religie, powinien być, jak sądzę, również spotkaniem religijnym, to znaczy

czynionym w duchu religijnego poszanowania dla wszystkich wartości, a więc zarówno dla cudzych, jak też dla swoich.

Zainteresowanie buddyzmem można potraktować więc szerzej, jako wyrażoną w szczególny sposób ogólną potrzebę religijności i religijnej odnowy. Każę ona jednak zwracać się również w stronę tej tradycji, która nas ukształtowała i także w niej poszukiwać żywego duchowego źródła zapoznanej często, odciętej od współczesnego życia, religijności.

Na koniec i niejako w ramach religijnego dialogu chciałbym, odpowiadając zwolennikom Wschodu, przytoczyć kilka myśli, które w spotkaniu Zachodu i Wschodu mogą posłużyć jako głos Zachodu, chociaż zostały wypowiedziane przez człowieka Wschodu. Pochodzą one mianowicie z autobiografii chińskiego myśliciela, Johna Chinga — Hsiung Wu, który przyjął katolicyzm, nie wyrzekając się jednak swych religijnych korzeni:

„Każde nawrócenie jest łaską Bożą. Nie można jednak zaprzeczyć, że w moim przypadku Bóg uczynił naukę Konfucjusza, Lao-tzu (taoizm) i Buddy narzędziami, które otworzyły moje oczy na światło świata.

Błędem jest mniemanie, że chrześcijaństwo jest czymś zachodnim. Zachód jest, być może, chrześcijański (życzyłbym sobie, by był nim bardziej), ale chrześcijaństwo jest niezachodnie. Jest ono poza Wschodem i Zachodem, poza starym i nowym. Jest starsze niż stare i nowsze niż nowe. Jest bardziej dla mnie ojczyzną niż konfucjonizm, taoizm i buddyzm, pośród których się urodziłem. Jestem im wdzięczny, ponieważ posłużyły mi jako wychowawcy prowadzący mnie do Chrystusa. Chrystus jest jednością mego życia. Dzięki tej Jedności mogę się cieszyć, iż urodziłem się żółty, a wychowany zostałem jak człowiek biały.

Czasem chcielibyśmy posiadać dar widzenia samych siebie w sposób, w jaki, nas widzą inni. Dar ten jest jednak tyle niepożądany, co nieosiągalny. Gdybyśmy widzieli siebie w sposób, w jaki widzą nas inni, rozumielibyśmy siebie źle. Powinniśmy sobie raczej życzyć tego, by widzieć innych tak, jak oni widzą siebie, ponieważ: *tout comprendre est tout pardonner* — wszystko zrozumieć to wszystko wybaczyć”¹.

¹ John Ching — Hsiung Wu, *O radości*, przekł. i oprac. Roman Malek SVD, Warszawa 1986.