

EUROPA W DIALOGU: RELIGIA I KULTURA MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM

1. Do niedawna — mam na myśli jeszcze początek XX wieku — żyliśmy w świecie, który wydawał się jedyną i właściwą miarą dla wszystkich. Ukształtowani w tej samej, choć zróżnicowanej, kulturze europejskiej, uznaliśmy ją za powszechny wzór dla całej cywilizacji światowej. Istniały dla nas, rzecz jasna, także inne kultury, ale z punktu widzenia naszej kulturalnej własności były one czymś obcym lub odległym. Zapewne tak dzieje się w każdej ugruntowanej już i odrębnej kulturze; wytwarza ona nie tylko osobny światopogląd i własny ethos, ale i przekonanie o najwyższej wadze swoich wartości. Kultura europejska okazała się na tyle ekspansywna, że zdołała narzucić swój wzorzec cywilizacyjny i światopoglądowy przynajmniej połowie świata. Wzrosło w ten sposób znaczenie europejskiego, a właściwie zachodniego modelu rozwojowego i pogłębiło się przekonanie, że jest on nie tylko czymś właściwym, ale i możliwym do przyjęcia przez wszystkich. Sytuacja ta nie zmieniłaby się zapewne, gdyby nie poznano głębiej kultur odmiennych, archaicznych i prymitywnych, a także wielkich, starszych jeszcze od europejskiej cywilizacji Wschodu. Wtedy też dopiero, gdy Europa stawała się już całym światem, uświadomiono sobie, że cały świat nie może być Europą. Obraz świata, widziany z Europy, zachwiało się gdy zapoznano się z innymi jego obrazami, które przedtem odrzucono, gdyż były zbyt konkurencyjne, a teraz okazały się równie realne jak własny. Zachwiało się wówczas także europocentryczne nastawienie Zachodu, zrelatywizowały się pewne kategorie kulturowe i światopoglądowe, uznawane za pewniki podtrzymujące konstrukcję świata, w którym narodził się człowiek Zachodu.

Zachód, który miał pokonać Wschód, jeśli nie siłą, to potęgą swej myśli, nie mógłby nigdy odnieść zwycięstwa — oczywiście zwycięstwa w swoim pojęciu — gdyż Wschód, dzięki cywilizacyjnemu pesymizmowi był przygotowany na każdą klęskę, okazał się też odporny na zupełnie mu obce wpływy zrationalizowanych i pragmatycznych tendencji rozwojowych Zachodu. Z czasem więc musiał, mimo całego swego cywilizowanego zaangażowania, zwłaszcza w Indiach, przyjąć obecność Wschodu jako równorzędnego partnera. W ten sposób Zachód uznał także, że świat

nie może mieć jednego centrum, z którego można by nim kierować, lecz że musi mieć przynajmniej kilka takich odrębnych ośrodków, z których żaden nie da się sprowadzić do drugiego i przezeń zastąpić. Okazało się, że nie może być żadnego ustalonego z góry wzorca dla przyszłej kultury światowej, gdyż powstanie ona dopiero z dualizmu Zachodu i Wschodu jako nowa, podwójnie uwarunkowana i złożona całość. Zachodzi tu zupełnie nowa sytuacja, w której o przyszłości decydować będzie nie dialog wielu różnych głosów o trudnych właściwie do przewidzenia skutkach, lecz spotkanie dwóch głównych, odrębnych wzorców kulturowego uniwersum, w których uczestniczą już pośrednio, jako tradycje, dawniejsze lub mniejsze kultury. W sytuacji tej rodzi się też świadomość, że w skali światowej nie można oczekiwać kulturowej jednolitości; właściwością kultury, podobnie jak całego życia ziemskiego, jest bowiem wielość form i ich różnorodność. Jedność, którą nieraz próbowano uzyskać, scalając w różny sposób różne kultury, musi pozostać utopią będącą nie czym innym, jak tylko odbiciem w umysłach ludzkich innego, niezemskiego, absolutnego świata.

Granicy, którą Zachód znajduje na Wschodzie, nie należy więc traktować, mimo wszystkich odrębności, jak muru obronnego każdej ze stron; trzeba raczej przyjąć, że jest ona granicą naszej tożsamości i obcych wpływów, która konstytuuje naszą własną odrębność, a zarazem daje się jednak przekraczać. Zrozumienie tej nowej, odnoszącej się do przyszłości sytuacji zakłada przyjęcie dialogu jako sposobu współżycia i zarazem zachowania tożsamości. Dialog taki z kolei nie powinien być rozumiany jako abstrakcyjny postulat wymiany dóbr i informacji, lecz przede wszystkim zakłada otwartość własną, która umożliwia poznanie tego, co inne lub nieznanne. Zachowując tę otwartość, można poznać zarówno cudze własności, jak też spojrzeć na siebie z innej perspektywy, zobaczyć swoją genezę kulturową jako jedną z wielu możliwości rozwojowych świata. Otwartość ta wreszcie sprzyja poszerzeniu kulturowej samoświadomości, gdy zwracając się ku temu, co odrębne, nieznanne, a nawet obce — przekraczamy, „transcendujemy” wzięty na własność świat, ten sam, którym się staliśmy, i w ten sposób uzyskujemy szerszy czy też głębszy obraz całej naszej kondycji, a więc właśnie tego, co wyrażają wszystkie kultury, tyle że na różny sposób.

Patrzmy na Wschód z Zachodu. Pozostajemy uczestnikami jednego kręgu kulturowego; możemy go przekraczać, ale nie odrzucać. Wykorzeni z swego dziedzictwa, pozbywamy się bowiem także ludzkiej tożsamości, która ugruntowuje się nie inaczej jak za pośrednictwem kultury. Pozbawieni zaś tożsamości,

nie jesteśmy w stanie prowadzić żadnego dialogu; nie można bowiem spotykać się anonimowo, otwartość zaś, o której była mowa, traci wszelki sens. Rezygnacja z własnej kultury w celu tworzenia rzekomo wspólnej cywilizacji światowej daje odwrotne w skutkach rezultaty: kosmopolityzm, eklektyzm, przemieszanie różnych wzorców kulturowych, przyjmowanie cudzych wartości a odrzucanie własnych, co może tylko pogłębiać ogólne wykorzenienie z tego naturalnego środowiska, jakim jest kultura, która nas już ukształtowała.

Spoglądamy więc na Wschód z pewnym koniecznym, pozytywnym „uprzedzeniem”, które przybiera często postać uproszczonych wyobrażeń i stereotypów poglądowych. Świat Wschodu zostaje w nich ostro przeciwstawiony światowi Zachodu. Wschód, przede wszystkim Indie hinduizmu i buddyźmu, to zupełnie „odwrotne” spojrzenie na świat i człowieka oglądanego z perspektywy ducha absolutnego, dla którego rzeczywistość, w jakiej człowiek uczestniczy, jest tylko kosmiczną grą pozorów, złudą zagarniającą ludzkie myśli i uczucia, którą należy odrzucić, dążąc do prawdy i wyzwolenia przez zjednoczenie z absolutem.

Dla człowieka Wschodu Zachód ukazuje się zapewne również stereotypowo jako dość monolityczna kultura, która — powstając z tradycji grecko-rzymskiej i judeo-chrześcijańskiej — rozwinęła się w humanistyczną, antropocentrycznie i racjonalistycznie zorientowaną cywilizację kształtującą człowieka na wzór podmiotowo-przedmiotowy, indywidualny i osobowy z jednej strony oraz społeczny i historyczny z drugiej.

Porównując tylko te ogólne wyobrażenia Wschodu i Zachodu, odkrywamy, jak rozległe możliwości rozwojowe tkwią w ogóle w ludzkiej kulturze; przekraczając zaś przedstawione stereotypy, dostrzegamy, że każda określona kultura stale różnicuje się w czasie i przestrzeni. Każda z nich zachowuje przy tym swój rys zasadniczy i właściwy sobie charakter, który nadaje jej zawsze jakąś religia będąca najszerszym, sakralnym i zarazem kosmicznym odniesieniem człowieka do świata. W niej zawarty jest już jakiś światopogląd, system wartości, życiowe wzorce; z niej wyłaniają się obrazy mitologii, sztuki i literatury; z niej wreszcie rodzi się pierwsza refleksja i powstaje wiedza, która, usamodzielniając się, staje się samoświadomością swej kultury; może też wówczas być narzędziem jej rozwoju, krytycznie ją analizować, albo nawet przeciwstawiać się jej i pokazywać inne możliwości rozwojowe. Te zasadnicze rysy tkwią nawet w odmiennych kulturach; różnią się one kierunkami ogólnego rozwoju, które w przypadku Wschodu i Zachodu rozeszły się w dwie przeciwne strony świata, a także całym bogactwem widzialnych

kształtów, form, sposobów przeżywania świata i materialnych tego manifestacji.

Te dwie wielkie kultury Wschodu i Zachodu, które stanowią dwie najważniejsze i najbardziej rozwinięte tendencje rozwojowe całej ludzkości, przedstawiają sobą tak bogate i różnorakie — także w swoim obrębie — rzeczywistości, że dałoby się je porównać tylko z bogactwem świata naturalnego. W tym też sensie wydają się one raczej naturalną kontynuacją świata przyrody, który człowiek — zapewne tylko nastawiony technokratycznie człowiek Zachodu — niepotrzebnie oddzielił od świata własnego, niż jakąś odrębną, sztuczną, dodatkową rzeczywistością zbudowaną przez niego i pozostającą tylko w jego władzy, która daje się całkowicie wyjaśnić i opanować. W złożoności kultur — widać to wyraźnie w zestawieniu kultur odrębnych — tkwi jednak ten sam nieuchwytny sens, który dostrzegamy w każdym żywym organizmie — można go opisywać, badać, nawet rozumieć, lecz nie da się uchwycić jego istoty i jakiejś tożsamości: powstawania, tworzenia się tej a nie innej struktury, rozwoju w pewnym — nie wiadomo właściwie dlaczego w takim — kierunku, a także równie tajemniczego na tym tle rozpadu, który dla człowieka jest zagadką ciągłości, raz bowiem wydaje się unicestwieniem, kiedy indziej przemianą. W każdej żywej kulturze można więc dostrzec te same procesy rozwoju i przemian, które połączone dają imponujący obraz życia ludzkości jako wielkiej, organicznie rozwijającej się całości.

A więc, wracając do naszego porównania Wschodu i Zachodu, obraz każdej z tych dwóch stron świata musi być szczególnie różnorodny, jeśli weźmie się pod uwagę najstarsze tradycje i te wielkie przestrzenie, które objęły te kultury. Podobnie jak zróżnicowany jest nasz świat zachodni, tak też musi wyglądać świat Wschodu. Indie i Chiny to przecież zupełnie różne kręgi kulturowe, które można tak samo przeciwstawić, jak Wschód i Zachód. Indie to przede wszystkim tradycje: hinduistyczna i buddyjska, Chiny to konfucjanizm i toaizm. We wcześniejszej, hinduistycznej religii wykształciło się, mimo politeizmu, wyobrażenie o najwyższej, nadprzyrodzonej rzeczywistości transcendentnej w stosunku do doczesnego świata wielości i zmienności. Refleksja o tej absolutnej rzeczywistości, uprawiana przez szkołę wedanty, interpretującą święte księgi „Upaniszad”, przyjmuje jedność wewnętrzną jaźni człowieka (atmana) z absolutem (brahmanem). Jedność ta jednak nie jest czymś oczywistym i bezpośrednio danym, nie jest też czymś do zdobycia, osiągnięcia; można ją tylko odnaleźć, odkryć jako już istniejącą, lecz ukrytą w świecie pozorów, złudy, niewiedzy, będącej naturalnym stanem człowieka.

A więc prawda i absolut to jedność, którą może on odnaleźć, zdobywając najwyższą wiedzę o prawdziwej rzeczywistości pozwalającej mu włączyć się w początek absolutny. Jest to najbardziej monistyczna interpretacja „Upaniszad”, nazwana szkołą adwajtawedanty — niedwoistości, której głównym przedstawicielem był Siankara. Istniała też dualistyczna interpretacja dwajtawedanty — doktryny dwoistości — która wprowadzała rozróżnienie między duchem ludzkim a Bogiem czy też Absolutem, oddzielała również świat zjawisk od świata prawdy, ale nie przeciwstawiała ich tak wyraźnie jak szkoła niedwoistości. Ta bardziej teistyczna tendencja kładła nacisk na przywiązanie i służbę Bogu w duchu miłości, co religijnie wyrażało się w ruchu zwanym bhakti. W nauce o dwoistości wyłania się już ten sam dualizm duszy i ciała, który staje się głównym problemem religijnym i filozoficznym na całe wieki, zarówno na Wschodzie jak na Zachodzie. Już z pobieżnego porównania tych dwóch doktryn widać, jak różne interpretacje wynikają z tych samych założeń i — co za tym idzie — jak zróżnicowane mogą być te same kultury.

Dla Chińczyka, wyznawcy konfucjanizmu, ten zorientowany ku Absolutowi religijny światopogląd hinduski był właściwie nie do przyjęcia. Przede wszystkim dlatego, że konfucjanizm był doktryną głównie społeczną i etyczną, w konsekwencji więc bardziej humanistyczną niż teistyczną. To, co można określić mianem natury ludzkiej według nauk konfucjanizmu, spełnia się w harmonijnym współzyciu człowieka z innymi ludźmi i z całą religijnie traktowaną naturą oraz w respektowaniu ogólnego systemu wartości, który był niejako odpowiednikiem etycznej konstytucji samego świata.

Dla Hindusa z kolei bliższe było to rozumienie rzeczywistości, które znajdowało wyraz w chińskim taoizmie, mistycznym ruchu religijnym zapoczątkowanym przez Lao-tse i Chuang-tse, odrzucających humanistyczną, nie ugruntowaną religijnie i metafizycznie doktrynę konfucjanizmu. Według taoistów, podobnie jak dla Hindusów, prawdziwa jest tylko rzeczywistość absolutna; nie jest ona zaprzeczeniem świata lecz jego ukrytym sensem, przenikającą wszechrzeczy naturą. Tao, owa rzeczywistość, kształtuje cały kosmos; w niej jako wszechobejmującej zasadzie, którą Grecy mogliby nazwać *arché* lub *logosem*, jednoczą się wszystkie rzeczy żywe i nieożywione; w niej godzą się sprzeczności i różnice, które dla człowieka są paradoksem lub tajemnicą. Ideałem dla niego jest rozumienie sensu *tao* i urzeczywistnienie w sobie jego jedności umożliwiającej uczestnictwo w prawdzie wszechświata, a więc i życie w pełnej z nim harmonii.

Taoizm mógł być łatwiej akceptowany przez nastawionego transcendentnie Hindusa. Został w nim bowiem przygotowany grunt do przyjęcia rodzącego się w VI wieku przed Chrystusem buddyzmu, który w Chinach przyjął nazwę buddyzmu *cz'an*, w Japonii zaś był znany jako buddyzm *zen*. Pierwotny buddyzm indyjski nie był właściwie religią w sensie na ogół przyjętym, lecz pewną formą duchowości, duchową drogą rozwoju człowieka. Nie uznawał, czy też, mówiąc ściślej, nie wypowiadał się o rzeczywistości, nadprzyrodzonej; odrzucał mitologię i kultury religii hinduistycznej. Główny nacisk położono w nim na wewnętrzne wyzwolenie, oderwanie od zmiennego świata zjawisk, który uznano za źródło wszelkich cierpień człowieka przywiązanego doń za pośrednictwem swych pragnień. Najwyższy moment duchowego wyzwolenia i całkowitego wewnętrznego spokoju uzyskiwanego drogą ascezy określano mianem nirwany. Mimo wszystko stan ten również zakładał pewien rodzaj utożsamienia z czymś, co absolutne, choć nazywane często pustką lub niebytem, nie da się bowiem nawet samego rozumienia buddyjskiego absolutu określić pozytywnie, lecz tylko przez radykalne zaprzeczenie wszystkiemu, co dla człowieka istnieje. Mimo swego praktycznego — w sensie duchowym — nastawienia, buddyzm zakładał pewną metafizykę, która ujawniła się w późniejszej wokół niego refleksji.

Dopiero w buddyzmie mogły się spotkać odrębnie rozwijające się cywilizacje Indii i Chin. Wpływ był obopólny. Doktryna Tao wpłynęła na rozwój myśli buddyjskiej, w Chinach został zaszczerpiony buddyzm pod nazwą *cz'an* w VII wieku. Związki te są widoczne zwłaszcza w płaszczyźnie religijnej refleksji — religie, które z czasem wykształcają się z taoizmu i buddyzmu pozostają nadal odrębne. Konfucjaniści krytykują buddyzm, widząc w nim zagrożenie dla chińskiego sposobu życia, instytucji społecznych i ugruntowanej moralności. Jednakże i myśl chińska wzbogaca się w zetknięciu z buddyzmem: konfucjanizm o problematykę metafizyczną, taoizm o kosmologiczną.

To porównanie dwóch wielkich kręgów religijnych i rozwijającej się na ich gruncie refleksji filozoficznej uwidacznia, jak różne a nawet sprzeczne ze sobą są zjawiska, które my uznaliśmy za należące do jednej kultury Wschodu. Oczywiście, okaże się ona jeszcze bardziej zróżnicowana, gdy zgłębić jej rozwój lub zbadać szerzej jej myśl. Paradoksalnie jednak ten pluralistyczny obraz Wschodu może się nam wydać bliższy niż monolityczny, przypomina bowiem tę różnorodność — przemian i opozycji — które znamy z naszej kultury. Refleksja religijna i filozoficzna, pojawiająca się w rozwoju tych wielkich systemów religijnych,

daje się już zestawić i porównać z podobnie rozwijającą się myślą europejską. Właśnie jej początki wykazują zadziwiające analogie z wyobrażeniami Wschodu. Ta linia refleksji, zapoczątkowana w pitagoreizmie i radykalnym monizmie Parmenidesa, a rozwinięta w pełni w nauce Platona, wydaje się bliższa myśli Wschodu niż zasadniczemu kierunkowi rozwoju współczesnej Europy i całego Zachodu. Pitagorejczycy wierzyli w reinkarnację i wędrówkę dusz. Heraklita można by z pewnością nazwać myślicielem taoistycznym. Metafizyka Platona i mistyka Plotyna kształtowały wyobraźnię Europy aż do wczesnego Średniowiecza. Można z pewnością powiedzieć, że do czasów panowania chrześcijaństwa Europa znajdowała się o wiele bliżej Wschodu, niż to możemy sobie dzisiaj wyobrazić. Niewątpliwie, drogi Europy i Azji rozeszły się pod wpływem chrześcijaństwa. Było ono zupełnie inną religią niż te, które rozwinęły się na Wschodzie. Wyobrażenie bezosobowego i nieskończenie odległego Absolutu i osobowego Boga, który zstępuje na ziemię, wciela się i sam się ofiarowuje, by zbawić każdego człowieka — to dwie zupełnie różne wizje świata. Zaważyły one na całych dziejach Wschodu i Zachodu; powstały w nich zupełnie różne wyobrażenia człowieka i jego miejsca w świecie; stworzyły one swoje własne hierarchie wartości, co więcej, inaczej kształtowały całe ludzkie dzieje, a także pojęcia rzeczywistości, w tym czas i przestrzeń.

Związki między szeroko rozumianą filozofią a religią są oczywiste i wzajemne. Refleksja filozoficzna, zarówno w Grecji, jak w Indiach czy Chinach, wyłania się z ugruntowanej wiary religijnej, jej mitologii i kosmogonii. Nie da się wówczas jeszcze rozdzielić myśli służącej wyznawanej religii od czysto racjonalnej spekulacji. Powstaje ona dopiero wtedy, gdy pojawiające się pytania znajdują nie jednoznaczne, lecz różne, nawet przeciwstawne odpowiedzi, gdy te same problemy zaczynają mieć różne interpretacje. W Grecji mamy tak rozmaite rozwiązania, jak nauka Heraklita i Parmenidesa, a także Pitagorasa; w Indiach w tej samej szkole wedanty podstawowe zagadnienia metafizyczne znajdują różne, monistyczne i dualistyczne interpretacje. Filozofia rodzi się z religii, ale też wspiera ją w dalszym rozwoju, stawiając zaś stale nowe problemy i szukając właściwych odpowiedzi, uzasadnia ją racjonalnie. Tak dzieje się w chrześcijańskim Średniowieczu, tak też jest w filozofii późnej wedanty u takich jej mistrzów, jak Siankara, Madha czy Ramanudza, z tą tylko różnicą, że filozofia chrześcijańska korzysta już z osiągnięć myśli greckiej, przyswajając sobie najpierw naukę Platona, później zaś, w Średniowieczu, Arystotelesa. Z kryzysu scholastyki wyłania się znów filozoficzna myśl krytyczna, która prowadzi

do ożywienia refleksji nad samymi zasadami nauk filozoficznych i zasadnością ich uprawiania. W ten sposób filozofia tak się różnicuje, że trudno jest znaleźć związki między filozofią rozumianą jako duchowe przewodnictwo, poszukiwanie prawdy, mądrości, dążenie do wewnętrznego rozwoju a filozofią spekulacyjną, systemową lub wąsko analityczną, która zajmuje się tylko metodologią poznania, odrzuca zaś wszystkie ogólniejsze wypowiedzi o człowieku i świecie. Również na Wschodzie myśl filozoficzna — wbrew przewidywaniom o jej całkowicie metafizycznym nastawieniu — zróżnicowała się, zdobyła też krytyczną samowiedzę, przede wszystkim jednak służyła rozwiązywaniu zasadniczych problemów religijnych i światopoglądowych, nie straciła zatem swego pierwotnego, duchowego charakteru oraz związku z wewnętrznym kierunkiem rozwoju swej kultury, tak jak się stało, niestety, współcześnie na całym Zachodzie. Ta istotna cecha myśli wschodniej wynika też z odrębnego rozumienia dziejów przez cały Wschód opierający się na zasadach trwałości, niezmienności swych wzorców religijnych i kulturowych, na wyobrażeniu cyklicznych dziejów świata: powstawania i doskonalenia się kosmosu, następnie jego upadku i zniszczenia, po którym następuje jego odnowienie. Ta wizja wiecznego powrotu, przypominana w XIX wieku przez Nietzschego, która znosi absolutność ruchu i zmiany, tak bliską dzisiejszemu człowiekowi Zachodu, powstała również w Europie, w greckich wyobrażeniach mitologicznych i religijnych, gdy nie było jeszcze podziału na Wschód i Zachód. Dopiero św. Augustyn, a wraz z nim całe chrześcijaństwo, odrzuca tę wizję jako nieodpowiednią dla religii, w której Zbawiciel raz zstąpił na ziemię, by zbawić ludzkość, a ona raz przejdzie swe dzieje, zanim nastąpi ostateczny koniec świata i z nim całkowite zbawienie. To z chrześcijaństwa pochodzi europejskie wyobrażenie jednorazowej, nieodwracalnej historii, niepowtarzalnie płynącego czasu, a także indywidualności i osobowości ludzkiej.

Obie historiografie wynikają z różnych systemów religijnych, zakładają jednak wspólnie, że dzieje ludzkości wpisane w dzieje kosmosu mają swój cel absolutny, odwieczny porządek i nadprzyrodzony sens. W koncepcjach cyklicznych rozwój ten podlegał kosmicznemu rytmowi powstawania i giniecia, ale zmierzał też ku absolutowi; w chrześcijaństwie całe dzieje doczesne, będące historią upadku i odradzania się człowieka, zostaną również zbawione z chwilą, gdy ostatecznie wypełni się skończony przecież czas i nastąpi koniec świata.

Dopiero w nowożytnej, sekularyzującej się Europie, ta idea zbawczego postępu została oderwana od chrześcijańskiej całości

i zastosowana do samej tylko historii doczesnej jako jej siła napędowa. Eschatologię zastąpiono utopią, która obiecywała człowiekowi moc urzeczywistnienia swego idealnego królestwa nie gdzieś w niebie, lecz tu — na ziemi. Te antropocentryczne i racjonalne teorie dziejów zapowiadane w heglizmie, a praktykowane w marksizmie, pragmatyzmie społecznym czy w różnego rodzaju ideologiach rewolucyjnych, musiałyby się wydać zupełnie obce umysłom Wschodu, zwłaszcza Hindusów. Bliższe może by były wyobrażeniom Chińczyków wychowanych na konfucjanizmie, który był właśnie doktryną bardziej filozoficzną, później także ideologiczną, niż religijną. To dlatego zapewne zachodnia utopia mogła zostać przyjęta w najnowszych dziejach Chin w postaci ideologii marksistowskiej. W ten sposób, nie bez udziału jakiejś dziejowej ironii, urzeczywistniało się także na Wschodzie marzenie starego Platona o idealnym państwie pod rządami filozofów — akurat to, co mu zarzucano, że jest utopią, utopią nie okazało się ani na Zachodzie, ani na Wschodzie.

Wielki dialog odbywający się wewnątrz obu kultur między odległymi epokami, prądami myślowymi, wyobrażeniami mitologicznymi czy też historiozoficznymi wizjami, utrzymuje się jednak w ramach pewnych, zachowujących swój charakter, systemów religijnych i kulturowych. Ten dialog wewnętrzny, w którym wypróbowane zostają zasady współżycia ze sobą różnorodnych, a nawet przeciwstawnych wartości i form kulturowych, dopiero ten dialog dzięki swej swobodnej otwartości może rozszerzyć się i objąć najodleglejsze sobie, lecz dziś już powszechnie oddziaływające dziedziny Wschodu i Zachodu. Trudno będzie wyobrazić sobie jakieś ogólne spojrzenie na dzieje kultury lub filozofii bez umieszczenia w jednym rzędzie dzieł takich, jak: Biblia, Upaniszady, Odyseja czy Rigweda, lub filozofów takich jak: Platon, Konfucjusz, Arystoteles, Siankara, Lao-tse, św. Paweł czy Augustyn, by wymienić tylko dzieła najdawniejsze i ojców powszechnej *civitas Dei*, kształtującej się już nie jako część, lecz całość świata.

2. Dobrym przykładem dialogu, o którym mowa, są prace dwóch znawców chrześcijaństwa oraz buddyizmu i hinduizmu¹. Bede Griffiths jest benedyktyńskim mnichem przebywającym od kilkudziesięciu lat w hinduskim klasztorze katolickim w południowych Indiach, a Raimundo Panikkar, wychowany w dwóch tradycjach religijnych: katolicyzmie i hinduizmie — jest filozo-

¹ Bede Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985; Raimundo Panikkar, *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986.

fem i teologiem zajmującym się bardziej teoretycznie światowym dialogiem religijnym. Ich prace, wychodzące z różnych, niekiedy przeciwnych sobie kierunków, gdyż Panikkar w głębi pozostaje zapewne hinduistą, Griffiths zaś nie rezygnuje z chrześcijańskiego punktu wyjścia, spotykają się, jeśli nawet nie we wszystkich treściach i konstatacjach, to przynajmniej w dążeniu do takiego spotkania.

Owe spotkanie światowych religii jest może największym wydarzeniem, a także zadaniem współczesności, wyznacza bowiem wielkim cywilizacjom nowe cele i przesądza o konieczności dialogu między nimi w przyszłości. Zadanie to, ledwo uświadamiane, już staje się palącą potrzebą. Nie znaczy to jednak, że jego rozwiązanie jest tylko kwestią woli i zdeterminowanego działania; wprost przeciwnie, będzie ono takim samym procesem, jakim było powstawanie dotychczasowych tradycji. Już jednak teraz jest ono świadectwem zbliżenia wielu niegdyś linii rozwojowych ludzkości, sprowadzonych obecnie do kilku ogólnych wzorów; jest także to spotkanie próbą ustalenia podstaw wspólnoty światowej, która nie wyzbywała się przecież wielości zachowywanej w tym wypadku przynajmniej w dualizmie Wschodu i Zachodu. W spotkaniu takim musiałyby stale odnawiać się akt wyboru między dążącą do uniwersalizmu jednością uzasadnioną przecież powszechnikami ludzkiej kondycji a pluralizmem dróg jej dotychczasowego rozwoju.

Obie książki, opisując tę zupełnie nową sytuację, próbują jednocześnie szukać dróg porozumienia między różnymi tradycjami rozwoju ludzkości, w szczególności między różnymi wierami religijnymi. Stają się zatem istotną próbą dialogu, który powinniśmy z uwagą śledzić, jesteśmy bowiem jego uczestnikami jako jedna ze stron, zaangażowana przecież przez swe wyznanie wiary. Książki te dopełniają się nie tylko jako strony dialogu, ale też uzupełniają się treściowo, bądź gdy rozważają różne aspekty tego samego stanowiska, bądź gdy rozwijają refleksję nad samą ideą dialogu i jego granicami. Książka Panikkara ma przy tym ambicje raczej teoretyczne, rozważa w niej bowiem autor przede wszystkim warunki, zasady i modele dialogu religijnego; książkę zaś Griffithsa można potraktować jako bardzo indywidualną — w porównaniu z poprzednią — osobistą próbę przeprowadzenia owego dialogu na gruncie chrześcijaństwa i hinduizmu. Jest to próba często, być może, subiektywna, wypełniająca jednak żywą treścią teorię Panikkara, która pozostaje wstępnym rozważaniem możliwości dialogu, staje się w ten sposób widocznym, realnym jego przykładem. W ten sposób książki te dopełniają się wzajemnie, stanowiąc nie tylko ilustrację idei

spotkania religijnego, ale i łącząc ogólną refleksję z żywym doświadczeniem.

Griffiths odwołuje się do intuicyjnego i powszechnego doświadczenia transcendencji, zawartego w tym, co nazywa wieczną religią. Jest ona stałą podstawą wszelkiej religijności, z której wyrastają wszystkie, różnie tylko kształtujące się w dziejach ludzkich, religie. Czym jest owa wieczna religia? Pewne wyobrażenia dają o niej słowa angielskiego teologa z XVII wieku — Williama Lawa, które przytacza Griffiths: „Albowiem, choć Bóg jest obecny wszędzie, dla ciebie obecny jest tylko w największej głębi twojej duszy, w samym jej środku. Twoje przyrodzone zmysły nie mogą osiągnąć Boga ani cię z Nim zjednoczyć; więcej, twoje wewnętrzne władze pojmowania, woli i pamięci potrafią jedynie sięgać ku Bogu, lecz nie mogą być miejscem zamieszkiwania Boga w tobie. Jest wszakże w tobie pewien rdzeń czy głębia, skąd wszystkie te władze pochodzą, jak linie z punktu środkowego, albo gałęzie z pnia drzewa. Głębia ta zwie się Środkiem, Źródłem albo Dnem duszy. Głębia ta jest jednością, wiecznością — rzekłbym — nieskończonością twojej duszy; jest ona bowiem tak nieskończona, że nic nie zdoła jej zaspokoić, ani też dać odpoczynku, jak tylko bezmiar Boga”².

Wszystkie zatem religie wypływają z tego niewypowiedzianego źródła, które jest prawdą Boga, wchodząc jednak w świat i czas, będący upadkiem, oddalają się od swego źródła. Trwają więc w bolesnym napięciu poszukiwania Boga i utraconej z Nim łączności, w oczekiwaniu i tęsknocie za Nim. Rozmnożone w swych przejawach, kultach, obrazach i słowach, oddalone są od Prawdy jak świat rozwijający się w czasie. Oddalając się od niej, stają się obrazem Prawdy, wskazują wciąż na nią i ją głoszą, lecz nie mogą jej osiągnąć. Mamy więc do czynienia z obrazami Boga, którymi mogą być zarówno święty kamień lub rozliczne wizerunki bogów, jak też cały kosmos. Nie docieramy jednak do Niego, widzimy tylko symbole, znaki Jego obecności, poruszamy się tylko po tych śladach. Powstaje tu intuicja, która wskazuje, że aby zbliżyć się do Absolutu, należy wybrać drogę niejako negatywną, polegającą na odrzuceniu tego świata razem z własną indywidualnością, z tym, co w tradycji europejskiej nazwano podmiotowością człowieka. Tę drogę wybrał najpierw hinduizm, a później buddyzm w doktrynie nirwany. Pełnię prawdy można osiągnąć tylko w pełni pustki, w odrzuceniu i zniszczeniu wszystkiego tego, co należy do świata i do mnie, a nie należy do Boga. Jest On tu niewyobrażalnie daleki, nie tylko poza mną

² Bede Griffiths, dz. cyt., s. 5.

i światem, ale i poza wszelkim możliwym do wyobrażenia przez człowieka istnieniem.

Intuicja pozytywna — w obliczu prawdy Boga równoprawna przeciw z tą negatywną, dochodzącą do głosu w religiach Wschodu — podpowie jednak co innego: skoro Bóg jest stwórczą wiecznością, to może być także blisko, gdy oddalenie, w którym się ukazuje, pojąć względnie — jako miarę przestrzenną i czasową, ważną dla samego człowieka. Przez tę wagę staje się w różnych warunkach źródłem różnych przedstawień świata, jego różnorodności, a także zmienności, jego „starzenia się i śmierci”. Zawsze były to ludzkie wyobrażenia, czy to wyrażone w greckich eonach, wielkich okresach powstawania i ginięcia wszechświata, czy w hinduskich „kalpa”, w których liczono w sposób, powiedzielibyśmy dziś, astronomiczny wiek bogów i całego kosmosu. Wieczność była tak niewyobrażalna, zapewne podobnie jak dzisiaj, że usiłowano zbliżyć się niejako do niej przez nieskończone mnożenie czasu.

Bóg mógł więc być daleko i blisko zarazem. Lecz okazało się, że jest całkiem blisko dopiero wtedy, gdy objawił się w Synu, gdy wszedł w świat, który stworzył, pod postacią człowieka. Z Jego słowa powstała religia, która przybliżyła obraz Boga, dała nowy obraz Boga — Boga bliskiego. W swym miłosierdziu Bóg uniżył się do człowieka, by dać mu nadzieję zbawienia — powrotu do Boskiego źródła. W tym też sensie bliskie jest Królestwo Boże, nie w czasie jednak, ani w przestrzeni, a w wieczności tego, co jest zarazem źródłem, przyczyną i Duchem.

W hinduizmie i buddyzmie człowiek nie znajduje rychłej nadziei zbawienia. Poddany zostaje temu samemu, nieskończonemu cierpieniu, które towarzyszy całemu cyklowi powstawania, rozwoju i rozpadu wszechświata; marzy więc o tej uduchowionej pustce, która wyzwoli go z beznadziejnego kołowrotu przemian i powrotu do tego samego widzialnego świata. Świat hinduizmu i buddyzmu oczekuje dłużej niż Zachód zbawczej nadziei w postaci bliższej obecności Boga. Spoglądając z takiej perspektywy, gdy zrezygnujemy z racji ostatecznej słuszności, a damy się powodować duchem współczucia, zobaczymy wówczas, że pośrednictwo Chrystusa nie musi się odnosić do jednej tylko religii, która byłaby wyłączną własnością Zachodu.

Dzieje ludzkie przemawiają różnymi językami, obrazami i symbolami, tworzą niezliczone postacie kultów, wzorów zachowań i obyczajów; powstają w nich, we właściwych sobie porządkach czasu i przestrzeni, rozmaite wartości, instytucje i organizacje. Religie w swej różnorodności uczestniczą w tych dziejach, jednak-

że dzięki swej źródłowej jedności, którą w ujęciu Griffithsa wyobraża wieczna religia, przekraczają je, gdyż stale odnoszą się do tej transcendentnej wieczności, o której mówiliśmy, z niej właśnie wypływają i do niej zmierzają. Dzięki tej pierwotnej jedności mogą się różne religie spotkać, lecz to podobieństwo jest zbyt ogólne, by zrównoważyć zasadnicze różnice i pogodzić przeciwstawne często ujęcia tej transcendencji, o której się wypowiadają. Nigdy też zapewne nie nastąpi ujednoczenie różnych religii, wszystkie utraciłyby wówczas swą tożsamość. Można jednak w dziejach odkryć pewien plan tych spotkań, tajemniczy może co do celu i skutków, dziś jednak ograniczony do kilku wariantów. Zapewne każda religia ma swoją „misję zbawczą” w jakimś momencie i w jakimś miejscu. Pierwotne religie natury zostały objęte przez wielkie monoteizmy, takie jak hinduizm, w którym tak niepomniernie rozszerza się czasowa perspektywa wszechświata, że intuicja Absolutu może urzeczywistnić się tylko w postaci Brahmana będącego ostatecznym zaprzeczeniem całego świata. Dla chrześcijan, a wcześniej w judaizmie, Bóg jest Stwórcą, który jest obecny w świecie, podobnie jak boskie siły w religiach natury, inaczej jednak niż w nich — objawia się pod postacią człowieka, którym jest Chrystus. Za tym pośrednictwem zbliża się do człowieka, który w ten sposób może rozpoznać obecność Boga nie tylko w świecie, ale i w sobie jako jego części. Człowiek Zachodu, ten, którym jesteśmy zarówno duchowo, jak też kulturowo, stał się tym, kim jest, właśnie za pośrednictwem Chrystusa; z Niego narodził się jako osoba ludzka, odnajdująca swe zakorzenienie w Bogu. W dziejach człowieka europejskiego do tego stopnia wciąż odciska się to jego pochodzenie, to powinowactwo, że nawet buntujący się przeciw Niemu, „wyzwolony” człowiek współczesny, ustanawiając „nowe religie” rozmaitych humanizmów, pozostaje pod wpływem tego związku, odwraca jedynie jego sens i porządek, dochodząc do takiego „odkrywczego” rozumowania: skoro człowiek ma boskie pochodzenie, to doskonaląc się może sam stać się bogiem, sam może być, by tak rzec, swym ojcem i synem, sam siebie zbawić, sam zmartwychwstać i stać się nieśmiertelnym. W humanizmie, który okazał się najważniejszą z praktykowanych wiar współczesnego człowieka, łączą się eklektycznie różne, często ze sobą sprzeczne tradycje i ideologie: starożytne idee sofistyczne i oświeceniowe („człowiek miarą wszechrzeczy”), chrześcijański mesjanizm *à rebour*, projektujący utopijne królestwo człowieka przyszłości, a nawet jakieś zupełnie buddyjskie przekonanie o nowym rodzaju nieśmiertelności objawiającej się w wiecznym powrocie panteistycznej natury — tę drogę przygotowali deiści, usuwając ze świata

Boską transcendencję, a umieszczają ją w pozycji przypominającej Absolut hinduizmu lub buddyzmu.

Religia zatem to nieustanne poszukiwanie utraconego przez człowieka Boga, to wieczne do Niego dążenie. W tym ogólnym sformułowaniu spotykają się zapewne wszystkie rozumienia religii. Panikkar, podobnie jak Griffiths, ustala wstępnie pojęcie religii w ten sposób: „jest (ona) drogą, którą człowiek podąża, żeby osiągnąć cel życia, czy też zwięźlej, religia jest drogą zbawienia. Trzeba natychmiast dodać, że słowa „droga” i „zbawienie” nie pretendują do jakiegś specyficznego treści; oznaczają raczej egzystencjalną pielgrzymkę, jaką człowiek podejmuje w przekonaniu, że przedsięwzięcie to pomoże mu osiągnąć ostateczny cel czy kres życia. Jest to — jeśli wolimy — droga do spełnienia”³. Każda religia, uznając potrzebę zbawienia, zakłada, że człowiek jest istnieniem nie-skończonym w tym sensie, że w swej ziemskiej kondycji pozostanie do końca niedoskonały, w swej istocie niedokonany, niespełniony. Każda religia opisuje lub wyraża tę kondycję — Panikkar nazywa ją ludzkim pre-dykamentem — jako stan domagający się dopełnienia, udoskonalenia. Oznacza to, że w naturze człowieka leży pewien brak lub fałsz, który powoduje stan nazywany przez chrześcijaństwo grzechem, przez hinduizm i buddyzm — przyczyną cierpienia. W każdej religii zatem *homo religiosus* musi być zarazem *homo viator*, musi być człowiekiem dążącym do przemiany swego przyrodzonego stanu czyli do zbawienia. Tę potrzebę uznają wszystkie religie, jednakże już sens zbawienia, droga przemiany — metanoia — oraz jej cel ostateczny są tak różnie rozumiane, że prowadzą do rozmaitych teologii, a nawet różnych kosmologii i antropologii. W chrześcijaństwie zbawienie, *soteria*, to dążenie do utożsamienia się z pełnią (*pleroma*) Boga, w buddyzmie nirwana to utożsamienie się z pustką (*śunjata*) Absolutu. Wychodząc z podobnych pozycji, te dwie religie zwracają się w przeciwnych sobie kierunkach wyznaczonych przez różne charaktery absolutów. Absolutna pełnia Boga i absolutna pustka Brahmana daje się zapewne pogodzić tylko w jakiegś ponadludzkiej perspektywie. Próbuje ją osiągnąć różne totalizujące dialektyki, które starają się usuwać różnice, podważają jednak tym samym tożsamość wyznań wiary. Tu właśnie najwyraźniej zarysowują się granice dialogu jako sposobu współżycia różnych religijnych tradycji.

Wśród innych różnic, które wydobywa Griffiths, warto podkreślić dwie cechy tych religii: mitologiczny aspekt hinduizmu i historyczny chrześcijaństwa. „Hinduizm nadal żyje w świecie

³ Raimundo Panikkar, dz. cyt., s. 115.

mitu — powiada Griffiths. Wszyscy hinduscy bogowie są postaciami mitologicznymi, symbolami boskiej Tajemnicy, niezmiernie sugestywnej, ale zaskakującej dla rozumu. Nie ma tam podziału między faktem i wyobraźnią, między ludzkim i boskim, między dobrem i złem. Kryszna na przykład, jak się zdaje, ma pewną podstawę w historii: był przecież człowiekiem; przedstawia się go jako nadchodzącego, by przywrócić prawość (*dharma*) na ziemi. Historia zagubiła się w legendzie, ludzka istota wchłonięta została przez boską”. Dalej zaś Griffiths pisze: „Podobnie istnieją mityczne elementy w historii Izraela, w opowiadaniu o Wyjściu, a nawet później w koncepcji Mesjasza i jego królestwa, lecz historia ciągle bierze górę nad mitologią i utrwała się podział na fakty i wyobraźnię, człowieka i Boga, dobro i zło. W Nowym Testamencie proces ten dobiegł końca. Mit boga, który umiera i powstaje znowu, mit zejścia do świata podziemnego, człowieka cierpiącego za sprowadzenie ognia z nieba — tu objawił się jako realna historia. Odbywa się to w określonym punkcie przestrzeni i czasu, „pod Ponckim Piłatem”, a jednak zachowuje całą „tajemniczość” dawnych mitów. Człowiek Jezus jest istotą ludzką równie rzeczywistą jak Sokrates i Konfucjusz, jednakże boska Tajemnica obecna jest w samym Jego człowieczeństwie, czyniąc Go tożsamym z Bogiem (...). W Jezusie spotykają się mit i historia. Mit ujawnia ostateczny sens i znaczenie życia, ale nie ma ugruntowania w dziejach i rozplywa się w sferze imaginacji. Historia sama przez się, jako zwykle następstwo zdarzeń, nie ma znaczenia. Jest to zapis wydarzeń, które ujawniają swe znaczenie tylko przez sens, jaki w nich znajduje historyk. Jeśli oglądać je tak, by ujawniły ostateczne znaczenie, wówczas mit i historia spotykają się”⁴.

Z porównania tych religii wynika coś więcej jeszcze; widać tu, jak mit i historia uzupełniają się wzajemnie, jak mit potrzebuje „zbawczej” aktualizacji, a historia wypełnienia zawsze ważnym, ostatecznym sensem. Historia pozbawiona tego sakralnego znaczenia okazuje się pusta, absurdalna; mit nie dostępujący wcielenia wyradza się w nieludzkie, pełne okrucieństwa fatum.

Czy znaczy to, że należałoby dążyć do tego, by połączyć i „ekumenicznie” przetworzyć elementy wielu różnych religii, by stworzyć nową, doskonalszą religię dla całej ludzkości, by dokonać religijnej syntezy. Oczywiście byłaby to jeszcze jedna złudna, a nawet szkodliwa utopia; wystarczy przypomnieć, że źródło religii jest transcendentne w stosunku do człowieka i że nie zależy od jego woli. O niektórych nieprzekraczalnych gra-

⁴ Bede Griffiths, dz. cyt., s. 60—61.

nicach dialogu religijnego już mówiliśmy. Zakładając, że dialog taki jest niezbędny ze względu na potrzebę współżycia, należy się jednak spodziewać, że wywoła on różne postawy i w różny sposób będzie rozumiany. Panikkar wyróżnia kilka takich postaw i modeli spotkania religijnego. Stanowisko Griffithsa, który porównuje i zestawia wiele wątków religijnych, odwołując się do hipotetycznej, wiecznej religii, pozostając wszakże chrześcijaninem, Panikkar nazwałby zepewne przykładem przekonania o wzajemnym przenikaniu się religii. „Religie — pisze on — nie istnieją w izolacji, lecz we wzajemnej relacji. Nie byłoby świadomości hinduistycznej, gdyby nie konieczność odróżnienia jej np. od mentalności muzułmanów i chrześcijan. Jednym słowem relacja między religiami (w wypadku tej postawy) nie ma charakteru ekskluzywizmu (jedynie moja), inkluzywizmu (moja obejmuje wszystkie inne) czy paralelizmu (podążamy niezależnie ku temu samemu celowi); jest to relacja *sui generis perichoresis* czy też *circumincessio*, tj. wzajemnego przenikania się bez utraty specyficznych cech każdej religijności”. Zaletami tej postawy są: otwartość, tolerancja i wzajemne zaufanie; jednakże ma ona też słabe strony. „Przede wszystkim należy zapytać — mówi dalej Panikkar — czy nie jest to trochę myślenie typu życzeniowego. Czy *karman* i „opatrność” przenikają się nawzajem, czy też się wykluczają? Czy jesteśmy tak pewni tej interpretacji?”⁵

Książka Panikkara pokazuje różne wymiary dialogu, jego możliwości i ograniczenia, przede wszystkim jednak zdaje sprawę z trudności w jego podejmowaniu. Dialog zewnętrzny między religiami wymaga najpierw dialogu wewnętrznego, zarówno w obrębie rodzimej wiary — jest wtedy wezwaniem do stałej religijnej odnowy — jak też w wymiarze osobowym, gdy prawda o duchowym kształcie człowieka ukazuje się nie abstrakcyjnie, lecz jako wynik wewnętrznego przetworzenia religijnej tradycji w konkretną, osobową treść. W takim też sensie odbywa się dialog między różnymi epokami wewnątrz pewnej tradycji. Dialog zewnętrzny jest natomiast spotkaniem mojej wewnętrźnie ugruntowanej wiary z podobnie pewną wiarą innego. Muszę ją respektować jak moją własną, muszę przyjąć, że jest równie prawdziwa jak moja, bez względu na wszystkie sprzeczności, jakie zachodzą między naszymi religiami. Nie można tu znaleźć jakiegoś rozwiązania, odwołując się do obiektywnych, neutralnych kryteriów, według których można by rozważyć różne racje i uzgodnić wspólne, kompromisowe stanowisko. Każdy kompromis

⁵ Raimundo Panikkar, dz. cyt., s. 22—23.

byłby tu fałszywy, byłby tylko jakimś eklektycznym, dowolnym i zupełnie sztucznym łączeniem obcych sobie elementów wyrwanych z żywej, kształtującej się przez wieki całości. Podczas dialogu żadna z religii nie może pozbyć się prawdy swej wiary, nie może jej nawet zawiesić na czas dialogu, by zrozumieć i niejako przyjąć inną wiarę, zaprzecza bowiem wówczas swej własnej istocie i przestaje nawet być stroną dialogu. Wątpliwe także jest to, czy można całkowicie odrzucić własną tradycję i przyjąć inną jako własną; nie wiadomo też, czy rzeczywiście można wniknąć w prawdę czyjejs wiary. Wszystko razem wskazuje, że dialog jest procesem, w którym nie można z góry założyć jakiegoś jednego rozwiązania, pożądanego efektu, lub — co gorsza — jakiejś syntezy.

W swej książce Panikkar, odpowiadając na zarzuty, że broni „pogaństwa”, bądź interpretuje je przy pomocy pojęć chrześcijańskich, bądź wykorzystuje jedną tradycję do wzbogacenia drugiej, wprowadził do swych poszukiwań kategorię wzrastania — rozwoju świadomości religijnej, w którym mieści się zarówno ciągłość, jak i zmiana. Wzrastanie oznacza stały dynamizm wewnętrznej przemiany, nie zakłada jednak osiągnięcia żadnego określonego wyniku. W istocie nie wiemy przecież dokąd zmierzamy. „Wzrastanie nie zaprzecza procesowi śmierci i zmartwychwstania — wprost przeciwnie. Jeśli wzrastanie ma być autentyczne, nie zaś po prostu rakowate, zakłada ono zarówno negatywny, jak i pozytywny metabolizm, tak śmierć, jak i nowe życie. (...) Ale co będzie dalej z islamem, hinduizmem, chrześcijaństwem” — pyta Panikkar i stwierdza: „Mam ochotę zacytować odpowiedź, jakiej udzielił Jezus na podobne pytanie postawione przez Piotra: «Jeżeli chcę, aby pozostał, aż przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdz za Mną!»”⁶

Mimo wszystkich trudności, nie można jednak odrzucić dialogu; wprost przeciwnie, trzeba go przyjąć, gdyż należy on do sposobów przejawiania się kondycji samego człowieka jako bytu otwartego, nie ostatecznego, który stale się rozwija, dążąc do Boga. Dialog prowadzony przez człowieka ze wszystkimi i wszystkim, nie może być inny niż jego przyrodzona kondycja. Człowiek staje się w dialogu, jest istnieniem w dialogu, którego rezultat jest tą samą tajemnicą, do której on sam zmierza. Wciąż zatem milcząc zakładamy, że istnieje wspólny przedmiot dialogu, bez którego nie ma żadnego spotkania i że jest nim właśnie owa wspólna tajemnica, różnie tylko przez różne głosy nazywana. Tylko tak wyobrażona wspólnota umożliwia jakąkolwiek rozmowę

⁶ Raimundo Panikkar, dz. cyt., s. 111.

i religijne spotkanie. Z tego też względu spotkanie religii powinno być, jak podkreśla Panikkar, spotkaniem religijnym, a więc winno się odbywać w duchu miłości. Wezwanie dialogu jest właśnie wezwaniem w duchu miłości, gdy bliźniego upatrujemy także w bracie należącym do innej wiary.

Dialog, co nie jest żadnym paradoksem, wiąże się więc z kwestią samej tożsamości, wynika z niej i ją ugruntowuje. Można go podejmować jedynie na pewnym określonym gruncie; pozorny okazuje się dialog odbywający się z pozycji anonimowych lub rzekomo obiektywnych. Jednocześnie, prowadząc go z innymi, utwierdzamy się za jego pośrednictwem we własnej tożsamości, poznając inność, rozpoznajemy to, co własne i swoiste. Ukształtowani zaś — jako ludzie Zachodu — przez chrześcijańską tożsamość, spostrzegamy, że dialog jako ogólny sposób współistnienia nie jest tylko wymogiem aktualnej konieczności, lecz przede wszystkim wynika w sposób oczywisty z samego ducha chrześcijaństwa — z miłości bliźniego, rozszerzonej ze sfery indywidualnej lub zbiorowej, społecznej, do wymiaru cywilizacji światowych. Znaczenie dialogu jest więc podwójne: poszukiwanie tożsamości odbywa się także drogą dialogu, a osiągnięta tożsamość ten dialog podtrzymuje i utwierdza.

3. Dialog tożsamości religijnej i kulturowej, nawiązywany przez różne tradycje religijne i kulturowe, ukaże się w nowym świetle, przekształcając niejako swe własne pojęcie i związane z nim treści, jeśli rozszerzyć go do wymiaru ostatecznego, sięgającego najgłębszych warstw religijnych, jakimi są tradycje mistyczne, obecne zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W doświadczeniu mistycznym sam sens dialogu, a pośrednio i tożsamości, wobec — by tak rzec — obecności transcendencji, ulega całkowitej przemianie; znikają ograniczenia jego treści, stają się bezproblemowo otwarte i zadziwiająco bezprzedmiotowe.

Czymże jest bowiem mistyka, jeśli nie całkowitą i ostateczną otwartością dla Boga. Ta otwartość okazuje się jednak najtrudniejszą, prawie niemożliwą drogą dla człowieka, dokonuje się bowiem niejako przez zaprzeczenie samemu sobie, odrzucenie siebie jako siebie, „ogółocenie się” z tego wszystkiego, co wydaje się tak własne jak własne ciało. Jest to — mówiąc metaforycznie — przejście przez pustynię, wyniszczenie i śmierć za życia w drodze ku całkowitej wewnętrznej przemianie. Oznacza zaś to ugruntowanie się w pustce tak ostatecznej, chciałoby się powiedzieć, tak pełnej, że obecny staje się jedynie Bóg. Doświadczenie mistyczne i jego tradycja — najgłębsza, jak sądzę, w świadomości religijnej — pokazuje przy tym, że dzięki niemu dokonuje się

swego rodzaju relatywizacja, zawieszenie praw rzeczywistości ludzkiej w każdym jej wymiarze — indywidualnym i zbiorowym, światopoglądowym, kulturowym, a nawet wyznawczym. Mówiąc ściślej, chodzi o to, co Panikkar nazwał kategorią wzrastania, a co oznacza także wyrastanie ponad tę rzeczywistość, która jest z jakąś, jak się może okazać, żłudną koniecznością dana, konwencjonalnie umowna, po ludzku ograniczona. Jeśli bowiem serio myśleć o prawdziwej tożsamości, to trzeba rozszerzyć jej rozumienie i ze sfery ludzkiej wznieść niejako do Boga, umieścić ją w Nim; to Bóg musi jej przyświecać. Oto najwyższy wymiar dialogu, którego celem jest prawdziwa i ostateczna tożsamość. Nie trzeba dodawać, że każda ludzka droga do takiego celu pozostanie próbą, a rezultat tajemnicą. Wyzwolenie transcendencji czy też nieskończoności, objawiające się w mistyce, w istocie nie ma granic. „Największą rzeczą, której człowiek może się wyrzec, jest wyrzeczenie się Boga dla Boga. Otóż święty Paweł wyrzeka się Boga dla Boga; wyrzeka się on wszystkiego, co mógł wziąć od Boga, i wyrzeka się wszystkiego, co Bóg mógł mu dać, i wszystkiego, co mógł od Boga otrzymać. Wyrzekając się tego, wyrzeka się Boga dla Boga, a wtedy p o z o s t a j e mu Bóg taki, jaki istniejąc jest sam w sobie, a nie na sposób, w jaki jest przyjmowany czy osiągany, lecz w bytowości, którą jest Bóg sam w sobie. Nigdy nie dał on Bogu niczego ani nie otrzymał niczego od Boga; jest Jednym i czystą jednością. Tu człowiek jest prawdziwym człowiekiem, a tego człowieka nie może spotkać żadne cierpienie, tak jak nie może ono spotkać boskiego bycia”⁷.

Słowa Mistrza Eckharta, brzmiące poniekąd jak wyzwanie, wprowadzają w najgłębszy sens doświadczenia mistycznego, przewartościowującego również te odrębne rzeczywistości, będące udziałem zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Ich tradycje mistyczne wykazują zadziwiające podobieństwa, choć nie sposób oczywiście utożsamić w całości różnych, indywidualnych przecież doświadczeń mistycznych w chrześcijaństwie, z naszymi własnymi, właśnie europejskimi, wyobrażeniami o mistyce wschodniej, w szczególności o buddyzmie zen, o którym wiemy nieco więcej, jeśli on sam da się w całości do mistyki zaliczyć. Lepiej powiedzieć o realiach, punktach pewniejszych, jakimi są miejsca wspólne. Idee ogołocenia z siebie, chrześcijańskiej kenozy, „wolności dzieci Bożych”, „czystości serca”, ubóstwa Eckharta czy „nocy ciemnej” św. Jana od Krzyża, odpowiadają w dużym stopniu rozumieniu „pustki, która jest pełnią”, bezumysłowi i niewiedzy

⁷ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, Warszawa 1988, s. 186 (Kazanie 13: *Qui audit me*).

będącej mądrością, głoszonymi przez buddyzm zen. Wspólny dla tych odrębnych tradycji jest wybór drogi, która ma charakter negatywny. Tylko *via negativa* może prowadzić do celu znajdującego się poza umysłem, naszą wiedzą i zdolnością pojmowania, poza możliwością uchwycenia prawdziwej rzeczywistości za pomocą myśli, słowa i całej naszej empirycznej jaźni. Wydaje się więc, że zen jest równie apofatyczny jak teologia Kościoła Wschodniego, zaś „nicość”, będąca nicością skończoności i otwierająca się w ten sposób na nieskończoność, głoszona jest zarówno przez Ojców Pustyni, mistyków niemieckich i hiszpańskich, jak i przez mistrzów buddyzmu zen.

Czym jest w ogóle zen lub, ściślej, czym się wydaje oglądany z europejskiej perspektywy, bo stając wobec obcych zjawisk, nie możemy zapominać, że jedynym wyjściem okazuje się tu dialogiczny, a nie czysto poznawczy, albo poszukujący złudnej tożsamości w tym, co odmienne, wzór bycia ludzkiego. Łatwiej więc powiedzieć, opierając się nawet na świadectwach wyznawców, czym zen, podobnie jak inne wątki mistyki, nie jest, niż czym jest. Nie powinno to jednak dziwić, skoro stawia on sobie zadanie niemożliwe: zaszczepiać i uprawiać niewiedzę, wprowadzać nieskończoność w naszą skończoność, przemieniać nasz byt ukształtowany w upadku i niewoli własnej. Nie powinno też być paradoksem, że zen nie tworzy doktryn, systemów lub wartości, lecz działa poza językiem dyskursu, racjonalnymi konwencjami, obrazami rzeczywistości, poza wszelkimi wyobrażeniami o świecie i sobie. Uwolnienie uwarunkowanego umysłu od własnych wyobrażeń — wszystko jest tu właściwie jedynie wyobrażeniem — to w zen najwyższe zadanie, choć nie cel sam w sobie; ma on bowiem prowadzić do odzyskania, mówiąc bliższym językiem, utraconej niewinności „dzieci Bożych”, do pełnej mądrości niewiedzy, w której ta pustka wypełnia się absolutną pełnią. Zen nie jest więc filozofią, teologią czy wyznaniem wiary, nie wypowiada się o żadnej postaci Boga. Wygląda raczej na dość ezoteryczną metodę rozwoju duchowego, w której pod przewodnictwem mistrza, w drodze kontemplacji, roztrząsania przypowieści, paradoksów i zagadek, przy pomocy surowej ascezy, dąży się do prawdziwego oświecenia — *satori*, a nawet, co wydaje się jeszcze bardziej niemożliwe, do przekazania tego oświecenia innym; stąd niekonwencjonalny, ale radykalny w swej wszechstronności i całościowy sposób oddziaływania, mający pokazać fałszywość naszego położenia i umożliwić rozpoznanie, że żyjemy wśród pozorów i złudzeń. Tylko w całkowitej „pustce” umysłu można dotknąć pełni tego, co absolutne. Owa pustka, *sunjata*,

jest podstawową kategorią „oczyszczającego”, katartycznego działania zenu, która symbolizuje i objaśnia w sposób zaprzeczny to, co nie może być wprost pokazane jako całkowite, pełne, absolutne. Jedyłą pełnią okazuje się całkowita pustka. To, co zakrawa na sprzeczność lub paradoks, jest jedynie sprzecznością lub paradoksem naszego umysłu.

Analogie między buddyzmem zen a mistyką chrześcijańską są więc wyraźne. Ale nawet to samo nie zawsze znaczy to samo, zwłaszcza gdy mamy do czynienia z podobieństwami w ramach pewnych skrajności. Ten wewnętrzny dialog, który niejako naturalnie, choć niepostrzeżenie, w sposób ukryty, wiąże dzieje świata, zasadza się nie tylko na podobieństwach, ale i różnicach, nie tylko upodabnia, ale i różnicuje. W ten sposób dialog zawsze jest zadaniem i pozostaje otwarty, a jego misja nie zostaje nigdy zakończona.

Interesującego przykładu dialogu prowadzonego w tym duchu dostarcza książka Thomasa Mertona, zawierająca między innymi dyskusję o chrześcijaństwie i buddyzmie zen między autorem i wybitnym znawcą zenu D. T. Suzukim⁸. Jest on dla nas tym bardziej przekonujący, że dialog ten został przeprowadzony głównie na gruncie chrześcijańskim, posługiwano się w nim bowiem bliskimi nam przykładami. Jest tam między innymi interpretacja przypowieści o Raju i pierwszym człowieku, kwestia dotycząca ubóstwa („Błogosławieni ubodzy duchem”) oraz mistyczna wykładnia obecności Chrystusa. Pierwszy człowiek wyobraża stan niewinności, czystości człowieka, stawiających go blisko Boga. To stan niewiedzy, stan sprzed poznania, które polega na rozróżniającym — stąd symboliczne objawienie się dobra i zła — wyobcowywaniu siebie i świata, siebie ze świata i z Boga. „Kiedy w Ogrodzie Eden, gdzie panuje niewinność, obudzona została wiedza, dokonano się rozróżnienie dobra i zła. W ten sposób z Próżni umysłu tajemniczo rodzi się myśl i oto mamy świat różnorodności. Judeo-chrześcijańska idea niewinności jest moralną interpretacją buddyjskiej doktryny Próżni, która jest doktryną metafizyczną, podczas gdy judeo-chrześcijańska idea wiedzy odpowiada pod względem epistemologicznym buddyjskiemu pojęciu ignorancji, choć powierzchownie biorąc ignorancja jest przeciwieństwem wiedzy. Filozofia buddyjska uważa wszelkiego rodzaju rozróżnianie — w obrębie moralności czy metafizyki — za produkt ignorancji, która przyćmiewa pierwotne światło «takości», która jest Próżnią”⁹. Dlatego wiedza wyniesiona

⁸ Thomas Merton, *Zen i ptaki żądzy*, Warszawa 1988.

⁹ Thomas Merton, dz. cyt., s. 104—105.

z Raju — jakże pozytywnie przyswajana przez ludzką, zwłaszcza europejską cywilizację — rozumiana jest jako upadek człowieka, jego wygnanie z Raju. Księga Rodzaju przedstawia jego zasadniczy dramat: wolność okupiona zostaje utratą jedności z Bogiem, pokusa tejże wolności wprowadza w świat także zło, świadomość, zdobycze wiedzy i cywilizacji okazują się dobrami dwuznacznymi, ich dylemat nie da się rozstrzygnąć na ich własnym gruncie.

Powrót do niewinności jest możliwy; jedna z dróg prowadzi przez ten rodzaj ascezy, którą, jak pamiętamy, Eckhart nazwał ubóstwem. Suzuki przypomina jego słowa: „Ten jest ubogi, kto niczego nie pragnie, nic nie wie i niczego nie ma, kto wyzbył się siebie i wszystkich rzeczy”¹⁰. Trzeba to rozumieć radykalnie, aż do ostatecznych konsekwencji, podobnie jak Suzuki: „Buddyści powiedzieliby, że rozumienie Próżni jest niczym innym jak wniknięciem w nieistnienie rzeczowej substancji *ego*. To właśnie jest największa przeszkoda w naszej dyscyplinie duchowej, która polega w rzeczywistości nie na tym, by się pozbyć «ja», lecz na tym, by uświadomić sobie, że nic takiego w ogóle nie istnieje. Zrozumienie tego właśnie faktu oznacza, że jest się «ubogim» w duchu”¹¹.

Merton ze swej strony pokazuje bardziej zróżnicowaną w chrześcijaństwie niż w buddyzmie sytuację człowieka po jego *exodusie* z Raju, co może wynikać z faktu „nieobecności” Boga w zenie. Raj trzeba rozumieć nie historycznie jako stan jednorazowy i ostateczny, lecz jako stan wieczności, a więc zawsze możliwy i wszędzie obecny. W chrześcijaństwie, czyli w zbawczej misji Chrystusa, następują narodziny nowego człowieka, dokonujące się poprzez śmierć człowieka starego, co należy rozumieć jako odrzucenie egoistycznej, jednostkowej jaźni i utożsamienie z tym, co ją odradza i przywraca Boskiej przyczynie. „Początkowo — pisze Merton — Adam był, i on tylko był «człowiekiem». Po upadku «rozмноżył się». W Chrystusie człowiek odzyskał utraconą jedność. Chrystus Mistyczny był „Nowym Adamem” i wszyscy ludzie mogli w Nim powrócić do jedności, niewinności, czystości i stać się niepodzielnym «człowiekiem». *Omnes in Christo unum*. Nie oznaczało to naturalnie życia według własnych zachceń, wedle własnego «ja», wedle własnego, ograniczonego i egoistycznego ducha, lecz bycie «jednym z duchem Chrystusa». «Ten zaś, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednego ducha» — mówi święty Paweł (1 Kor 6, 17). Jedność z Chrystusem oznacza

¹⁰ Tamże, s. 108.

¹¹ Tamże, s. 108.

jedność w Chrystusie, toteż każdy, kto jest w Chrystusie, może powtórzyć za Pawłem: «Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2, 20). Jest to ten sam Chrystus, który żyje we wszystkim¹².

Tożsamość w Chrystusie to jedna z głównych, ostatnio może zapoznanych, treści mistyki chrześcijańskiej. Przeprowadza nas On przez śmierć własną, byśmy zmartwychwstali dla Boga. To Jezus przed śmiercią na Krzyżu mówi do łotra, który Go r o z p o z n a ł: „Dziś jeszcze będziesz ze mną w Raju”

Czy dialog Zachodu i Wschodu w tych najwyższych rejonach tajemnicy ludzkiego istnienia jest tylko jeszcze jednym przejawem zróżnicowania rzeczy, a więc i pośrednio także aktualnym dowodem „biblijnego” upadku człowieka i konieczności jego zbawienia, czy też Chrystus jest jeden i zawsze dla wszystkich? Pytanie to podtrzymuje nadal dialog, lecz jest to może znów tylko wewnętrzny dialog naszego umysłu. Można dalej roztrząsać podobieństwa i różnice między chrześcijaństwem a buddyzmem zen; wymiar chrystologiczny, personalistyczny, a także historyczny, ugruntowujący dzieje stworzenia, i eschatologiczny, przewidujący zbawienie w Królestwie Niebieskim, co spostrzegamy w chrześcijaństwie, oraz wymiar radykalnie ascetyczny, niepersonalistyczny, niedualistyczny, nie rozróżniający człowieka i Boga w buddyzmie zen. Czy jednak postawione pytania nie są nadal pytaniami umysłu zajętego stale sobą. W każdym razie nie są to pytania, które można postawić — jeśli wolno tak powiedzieć — w imieniu Boga.

4. Każda cywilizacja tworzyła swą tożsamość przez wieki. Można z pewnością powiedzieć, że ta tożsamość, mimo zmian i przekształceń, a nawet przełomów czy kryzysów, wzrasta w czasie, staje się coraz bardziej określona, nabiera własnego charakteru. Europę stworzyło chrześcijaństwo, nie da się jej wyobrazić poza nim, bez chrześcijaństwa nie byłoby Europy. Dzięki niemu w czasach Średniowiecza Europa stała się ugruntowaną całością, tworząc wszechstronną jedność światopoglądową, cywilizacyjną i kulturową. Od czasów nowożytnych jedność ta ogarnia całą zachodnią połowę świata. Jeśli można dziś mówić o pewnym rozproszeniu tej jedności, która decyduje o głównych rysach naszej tożsamości, to zapewne dzieje się tak z powodu ekspansji europejskiego wzorca cywilizacyjnego i niejakiego „rozrzedzenia” jego spistości w świecie.

Ta tożsamość religijna i kulturowa rośnie w pewnych, wła-

¹² Thomas Merton, dz. cyt., s. 116.

ściwych sobie granicach czasowych i przestrzennych, poza którymi może rozstrajać się i osłabiać. Można by nawet sądzić, że staje się tak również z powodu stykania się z innymi, obcymi, a nawet konkurencyjnymi kulturami. Sądzę jednak, że obecność takich cywilizacji nie musi być wcale przeszkodą czy zagrożeniem dla naszej religijnej i kulturalnej tożsamości, wprost przeciwnie, może jej nawet sprzyjać. Powinna być raczej traktowana jako okazja i szansa dla naszego ponownego samookreślenia, dla rewaloryzacji własnego duchowego dziedzictwa i pełniejszego, dokonującego się za pośrednictwem innej, równie określonej aż do przeciwieństw tożsamości, udziału w tej całości nazywanej chrześcijańską Europą, która kształtuje nas od wieków. To pośrednictwo innych może nam pomóc w odnajdywaniu naszych własnych duchowych korzeni, a tym samym w odzyskiwaniu lub podtrzymywaniu wszelkiego rodzaju tożsamości, której utrata okazywała się przyczyną największych nieszczęść ludzkości w ostatnich czasach.