



THANISSARO BHIKKHU

BUDDYJSKI
ROMANTYZM

ṬHĀNISSARO BHIKKHU

BUDDYJSKI
ROMANTYZM

2024

*Zarówno przedtem, jak i teraz
opisuję tylko cierpienie i ustanie cierpienia**

Buddha

*Religia jest zmysłem dla i upodobaniem do nieskończoności***

Friedrich Schleiermacher

Bóg nienawidzi uwolnionych

Hölderlin

* Pubbe cāhaṃ, anurādha, etaṃhi ca dukkhañceva paññapemi, dukkhassa ca nirodhan (SN.22.086 – Anurādha Sutta).

** Friedrich Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przekł. J. Prokopiuk, Kraków 1996, s. 75.

Buddyjski romantyzm

© 2024 do wydania polskiego: Fundacja „Theravada”

Buddhist Romanticism

Wydawca: Fundacja „Theravada”

Tłumaczenie: Wojciech Zembaty

Redakcja: Aneta Miklas, Piotr Jagodziński, Janusz Podkościelny

Skład i łamanie tekstu: Joanna Grabowska, liliprojekt.pl, joannagrabowska.pl

Zdjęcie na okładce: esen_gwr

Projekt okładki: Monika Zapisek

ISBN: 978-83-948459-9-5

Spis treści

7	Wstęp tłumacza
11	Podziękowania
12	WPROWADZENIE
12	Kwestionowanie buddyjskiego romantyzmu
25	Jak czytać tę książkę
26	ROZDZIAŁ PIERWSZY. DRAMATIS PERSONAE
28	BUDDHA
35	PIĘCIU WCZESNYCH ROMANTYKÓW
37	Novalis (1772–1801)
40	Friedrich Schlegel (1772–1829)
44	Friedrich Schleiermacher (1768–1834)
48	Friedrich Hölderlin (1770–1843)
54	Friedrich Schelling (1775–1854)
58	Kształtowanie romantycznego doświadczenia
68	ROZDZIAŁ DRUGI. STAROŻYTNA ŚCIEŻKA
69	Cierpienie, jego przyczyna i ustanie
73	Ścieżka
77	Jak nauczał Buddha
81	Dbanie o dostępność Ścieżki
83	ROZDZIAŁ TRZECI. EPOKA TENDENCJI
85	NAUKA
89	POLITYKA
95	FILOZOFIA
95	Kant
100	Fichte
103	Schiller
108	Herder
116	Platon
118	LITERATURA
127	ROZDZIAŁ CZWARTY. WSZECHŚWIAT ROMANTYCZNY
128	SYMFILOZOFIA
129	Jedność
133	Organiczny
140	Nieskończony
150	ATRAKCJE WOLNOŚCI
156	PROGRAM ROMANTYCZNY

165	ROZDZIAŁ PIĄTY. RELIGIA ROMANTYCZNA
166	DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE
170	RELIGIJNY BILDUNG
177	RECEPCJA SCHLEIERMACHERA
181	ROZPOZNAWANIE RELIGII ROMANTYCZNEJ
191	ROZDZIAŁ SZÓSTY. PRZEKAZYWANIE RELIGII ROMANTYCZNEJ
194	EMERSON
204	PSYCHOLOGIA RELIGII
206	James
218	Jung
231	Maslow
239	HISTORIA RELIGII
241	Hegel
251	Romantyzm w badaniach współczesnych
255	FILOZOFIA WIECZYSTA
273	SKUMULOWANA TRANSMISJA
278	ROZDZIAŁ SIÓDMY. BUDDYJSKI ROMANTYZM
280	GŁOSY BUDDYJSKIEGO ROMANTYZMU
299	UROK BUDDYJSKIEGO ROMANTYZMU
303	BUDDYJSKI ROMANTYZM KONTRA DHAMMA
331	IRONIA BUDDYJSKIEGO ROMANTYZMU
338	ZAŁĄCZNIK
390	TERMINOLOGIA
394	BIBLIOGRAFIA
399	PRZYPISY KOŃCOWE

Wstęp tłumacza

Praca nad tłumaczeniem *Buddyjskiego romantyzmu* była dla mnie ważna z kilku powodów. Jako antropolog kultury zajmowałem się romantyzmem naukowo, ale lubiłem ten nurt na poziomie osobistym. Zaś jako praktykujący buddysta cenię dorobek autora tej książki, czcigodnego Ṭhānissaro. Zapuszcza się on na pogranicze historii idei, religioznawstwa i antropologii porównawczej. Łączy perspektywę badacza z perspektywą nauczyciela i praktyka Dhammy, mierzącego w najważniejszy cel – Wyzwolenie, czyli Nibbānę. A buddyjski romantyzm, zdaniem Ṭhānissaro, skutecznie nas od Nibbāny odgradza.

Zjawisko przeinaczania Dhammy, które opisuje, przypomina nieco dziecięcą zabawę w głuchy telefon. Chodzi o zatracanie pierwotnego sensu w toku przekładania Dhammy na język i wartości kultury zachodniej. W mitologii greckiej funkcjonowało pojęcie prokrustowego łoża, czyli takiego, do którego trzeba było leżącego przykrawać albo rozciągać. Zachodnia Dhamma od dawna spoczywa na takim łożu, okrawana przede wszystkim z surowych zasad moralnych oraz innych elementów, które kłóć się ze współczesną wrażliwością. Zaś z drugiej strony rozciąga się i nagina Dhammę w kierunku relatywizmu, humanizmu i synkretycznej, newage'owej mistyki.

Jest wielce prawdopodobne, że będąc europejskim buddystą, Ty także, Drogi Czytelniku, wstąpiłeś na Ścieżkę z romantycznych pobudek. Może czytywałeś Junga, szukałeś Jedności i absolutnego ukojenia, jeszcze lepszych psychodelicznych odlotów albo ostatecznej terapii? Może brałeś z buddyzmu te fajne elementy, medytację i koraliki na rękę, ale wzdragałeś się przed przyjęciem nauk, które naruszały Twój komfort psychiczny, ograniczały zmysłowe przyjemności czy podawały w wątpliwość nawyki? Pytam, bo tak właśnie wyglądało to w moim przypadku.

Mankamenty zachodniego buddyzmu, który często gubi i pomija kluczowe aspekty Ścieżki, poznałem naocznie. Kiedyś praktykowałem zen. Łączyliśmy medytację z synkretycznym zestawem atrakcji: warsztatami psychologicznymi i omawianiem pism Rumiego i Mistrza Eckharta. Przywódca naszej saṅghi, przebojowy Amerykanin z centrali, ni to mnich, ni to nauczyciel świecki, stał się bohaterem skandalu obyczajowego. Nie dość, że kazał sobie słono płacić za nauki – a mówimy tu o naprawdę drogich warsztatach typu „hawajski mindfulness dla milionerów” – to jeszcze romansował z żonami swoich uczniów.

Zarówno ów amerykański *rosbi*, jak i moi polscy nauczyciele, których zresztą darzyłem – i nadal darzę – wdzięcznością i szacunkiem, należeli do pokolenia hippisów. Filtrowali buddyzm właśnie przez takie „postępowe” soczewki, jakie ukazuje w swojej książce Thānissaro. Nie lubili nadmiernej surowości. Amerykanin wprawdzie pokajał się publicznie, zrzucił szaty i na moment usunął się w cień, ale nasi polscy nauczyciele nie zakwestionowali nauk, które od niego otrzymali. Nikt nie chciał rozmawiać o przekroczeniu zasad i krzywdzie ani o ustaniu cierpienia. Dotychczasowa wykładnia moralności, a raczej amoralności, nie została podana w wątpliwość.

Zamiast tego dalej opowiadano nam o dualizmie i przekraczającym go poziomie absolutnym, na którym nie ma już dobra i zła, uwiedzionych żon i skrzywdzonych mężów – rogaczy. Na poziomie idealnym nie było żadnego skandalu. Wszystko pozostaje doskonałe, albowiem doskonała jest Jedność wszechświata. A w obrębie tej doskonałości ktoś sobie spontanicznie zadziałał, wyraził swoją naturę. Ten kierunek myślenia to buddyjski romantyzm w pigułce.

W historii zachodniego buddyzmu tendencja do relatywizowania zła prowadziła niekiedy do absurdu, a nawet do zbrodni. Wystarczy wspomnieć o wyczynach szalonego jogina Trungpy. Gdy weźmie się pod uwagę liczne nadużycia, nasuwa się nieuchronne pytanie: Czy uwspółcześiona Dhamma jest zdrowa, czy jednak szkodzi?

Przecież każdy, kto podąża Szlachetną Ośmioraką Ścieżką, dąży do ustania cierpienia, a cierpienie zostało w Dhammie zdiagnozowane jako rezultat pragnień i lgnięcia, niewiedzy i awersji, jednym słowem, niewłaściwych nawyków umysłu. Fundamentem Dhammy jest wiara, że czyny mają konsekwencje. Dlaczego więc zachodni buddyzm tak często oddala się od nauk swojego indyjskiego protoplasty?

Obok stosunku do moralności, kolejnym z romantycznych przeinaczeń jest omawiany przez Thānissaro *e t e r n a l i z m*, czyli kult Jedności i wiecznej, ponadosobowej jaźni. W bliskich nam czasach najdobitniej propagował go chyba Aldous Huxley, autor *Kontrapunktu*, *Drzwi percepcji* i *Nowego wspaniałego świata*. Huxley pisał swoją *Filozofię wieczystą* w mrocznych latach drugiej wojny światowej. Przyświecał mu jeden cel: szukanie wspólnych mianowników, konsensusu. Doszukiwał się w religiach wspólnej podstawy, która może stanowić platformę dla światowego pokoju.

Intencja była szlachetna, lecz okupiona licznymi uproszczeniami. W przypadku jego analizy buddyzmu zaowocowało to wtłoczeniem Dhammy w ramy jego autorskiego systemu, który sprowadzał się do przekroczenia jednostkowego „ja” i poszukiwania mistycznego doświadczenia wieczności. Ta pokusa szukania elementu stałego towarzyszy Dhammie od zawsze. Buddyzm balansuje między eternalizmem i nihilizmem, zaś eternalizm oferuje człowiekowi otuchę i przestrzeń, potwierdzenie i poczucie bezpieczeństwa – ale także odgradza go od prawdziwego Wyzwolenia.

W polskim kontekście kulturowym samo pojęcie romantyzmu zyskuje zresztą dodatkowe znaczenie. Tradycja nazaczyła nas romantyzmem martyrologicznym, często utożsamianym z polskością. Romantyzm jest jednak wszechobecny, to taki zabawny paradoks. I nawet ktoś, kto nie cierpi patriotycznej „lawy” i jedenastego listopada wywiesza tylko niebieską flagę z gwiazdami, od orła trzymając się z daleka, wciąż pozostaje w obrębie tradycji romantycznej. Wszak hymn Unii Europejskiej napisał prekursor romantyzmu Fryderyk Schiller, autor „książek zbójceckich”, którymi zaczytywał się młody Mickiewicz.

Idee, o których pisze Thānissaro, leżą u podstaw globalnej popkultury. Weźmy chociażby koncepcje psychologiczne Junga, duchowego spadkobiercy romantyków. Spopularyzowane przez Josepha Campbella, współtworzą fabularny szkielet większości filmów z Hollywood, gier i popularnych seriali. Romantyzm, z jego obsesją ekspresji i wyrażania siebie, ustala dziś i kształtuje nasze świeckie wartości – które często są sprzeczne z prawdziwą Dhammą.

Niektóre zjawiska są już tak znajome, że przestajemy je dostrzegać, tak jak nie widzimy powietrza, którym oddychamy, zaś ryby zapewne nie widzą wody. Jednym z tych niewidocznych uwarunkowań jest bezdyskusyjna wiara w postęp oraz w to, że nowe modele muszą być lepsze niż te przed nimi. Tego poglądu nasza kultura w zasadzie nie kwestionuje. Tymczasem nietrwałość, anicca, jest też jedną z głównych charakterystyk egzystencji według Buddy, lecz nie jest postrzegana jako coś pozytywnego, raczej jako jeden z komponentów cierpienia, niemożność znalezienia trwałego oparcia i identyfikacji w jakiegokolwiek rzeczy tego świata.

W dyskusjach ze znajomymi buddystami często słyszałem argument, że sutty pālijskie powstały już tak dawno temu, że zawarte w nich mądrości leśnych dziadków nie mają dziś prawa działać. W kraju autora tej książki, czyli

w Stanach Zjednoczonych, unowocześniony buddyzm chętnie nawiązuje do kwestii ekologii, rasizmu, seksualności i równouprawnienia, stając się często projektem bardziej politycznym i aktywistycznym niż duchowym.

A przecież cel Dhammy jest, zdaniem Āhānissaro, transcendentny, a raz objawione nauki były pełne, możemy je tylko wypaczyć. Dlatego warto potraktować tę książkę nie jako zbiór połażanek dogmatyka i purysty, zgryźliwego tetryka theravādy, tylko jako wołanie na alarm. Wezwanie do otrzeźwienia. I może dzięki opisaniu kulturowych naleciałości i przeinaczeń prawdziwa esencja Dhammy objawi się tym wyraźniej.

Na koniec mam jeszcze kilka uwag o terminologii i decyzjach translatorskich. Polskie odpowiedniki niektórych terminów pālijskich, tłumaczone przeze mnie już za pośrednictwem Āhānissaro, brzmią czasem inaczej w suttach zgromadzonych na końcu książki, które tłumaczył z pālijskiego Piotr Jagodziński.

Āhānissaro pisze sporo o klasykach filozofii europejskiej i tutaj, dla spójności wykładu, przeważnie stosowałem terminy zakorzenione w rodzimej tradycji translatorskiej. Na przykład słowo *self* tłumaczę jako „jaźń”, gdy pada ono u myślicieli zachodnich. Za to pisząc o współczesnej literaturze buddyjskiej, posługuję się także bardziej potocznym terminem „ja”.

Āhānissaro często używa terminów angielskich *unity* i *Oneness*. W polszczyźnie oba te słowa tłumaczy się zazwyczaj jako „jedność”, przy czym *Oneness* można także tłumaczyć jako „Jednię”, choć ów termin spotyka się raczej w polskich przekładach Plotyna i neoplatońskich mistyków. Po różnych próbach i uwzględnivszy rozliczne konteksty, zdecydowałem tłumaczyć oba z nich jako „jedność”, przy czym słowo *Oneness* przeważnie tłumaczę jako „Jedność” pisaną dużą literą. *Unity* niekiedy przekładam na „zjednoczenie”. Dużą literą pisałem też zaimki osobowe odnoszące się do Przebudzonego; kiedy w tekście użyte są zaimki On, Jemu czy Niego, zawsze oznaczają one Buddhę.

WOJCIECH ZEMBATY
01.12.2023 r.

Podziękowania

W trakcie przygotowywania tej książki omówiłem swoje wnioski z wieloma grupami Dhammy i bardzo skorzystałem na ich opiniach. Grupy te to Laguna Beach Parisa, Centrum Studiów Buddyjskich „Sati” oraz „Against the Stream”. Jestem również zobowiązany wielu osobom, które dostarczyły mi materiały umożliwiające badania oraz/lub zgłosiły wartościowe uwagi do rękopisu, gdy powstawał. Ta lista obejmuje, oprócz mnichów przebywających tu w klasztorze: Michaela Barbera, Williama Chu, Patricka Comstocka, Claude’a Davodeau, Orina Hargravesa, Claude’a LeNinan, Lionela Neykova, Emera O’Hagana, Nonę Oliwię, Addie Onsanit, Nathaniela Osgooda, V.A. Ospovat, Roberta Rhyne’a, Petera Dale’a Scotta, Isabellę Trauttmansdorff i Barbarę Wright. Szczególnie Isabella Trauttmansdorff pomogła wytropić i przetłumaczyć fragmenty *Poufnych listów dotyczących „Lucyndy” Friedricha Schlegla* autorstwa Schleiermachera, pracy, która nigdy, o ile mi wiadomo, nie została przetłumaczona na język angielski. Pomagała też przy moich przekładach Schillera i Hölderlina.

Wysiłki tych wszystkich ludzi pomogły uczynić tę książkę znacznie lepszą, niż gdybym sam musiał sobie radzić. Oczywiście za jej wszelkie braki odpowiadam ja sam.

Dwie uwagi techniczne:

1. W cytatach z innych tekstów dodałem wyróżnienie kursywą tylko w jednym przypadku, który odnotowałem. We wszystkich innych przykładach wyróżnienie pochodzi z oryginału.

2. W cytatach z innych autorów zachowałem ich pisownię terminów pālijskich i sanskryckich.

Gromadzenie materiałów i pisanie tej książki okazało się dla mnie doświadczeniem zarówno pouczającym, jak i przyjemnym. Mam nadzieję, że czytelnik odnajdzie powyższe walory w samej książce.

ṬHĀNISSARO BHIKKHU
(Geoffrey DeGraff)
Metta Forest Monastery
2015

WPROWADZENIE

Kwestionowanie buddyjskiego romantyzmu

Wielu ludzi z Zachodu, dopiero stykających się z buddyzmem, jest pod wrażeniem zadziwiającej swojskości tego, co wydaje się jego głównymi koncepcjami: współistnienia, jedności, spontaniczności, transcendencji ego, nieoceniań i integracji osobowości. Zwykle nie zdają sobie sprawy, że te koncepcje brzmią znajomo, ponieważ są znajome. W dużej mierze nie pochodzą one z nauk Buddy, lecz tkwią korzeniami w kulturze Zachodu: w myśli wczesnych romantyków niemieckich.

Nazwiska wczesnych romantyków – Schleiermachera, Schlegla, Schellinga, Hölderlina i Novalisa – zostały w dużym stopniu zapomniane, ale ich pomysły są nadal bardzo popularne i żywe w kulturze zachodniej. Byli jednymi z pierwszych, którzy przeanalizowali problem związany z tym, jakie to u c z u c i e dorastać we współczesnej kulturze, gdzie nauka przekazuje oszałamiającą perspektywę głębokiej przestrzeni i głębokiego czasu, i gdzie zrjonalizowane systemy gospodarcze i polityczne sprzyjają poczuciu wewnętrznej i zewnętrznej fragmentacji. Romantyczna wykładnia tego, jak życie duchowe – traktowane jako sztuka emocji – może wzmocnić wewnętrzne życie jednostki i harmonię współczesnej kultury, kształtuje popularne ujęcia tych zagadnień aż do dziś.

Gdyby wpływ wczesnego romantyzmu na współczesny buddyzm nie wykraczał poza kilka pojedynczych pojęć, nie stanowiłoby to większego problemu – ot, kwestia odwzorowania znanych zachodnich terminów w nieznanych terminach buddyjskich, tak by sens koncepcji buddyjskich był intuicyjnie odczytywany przez ludzi z kultury Zachodu. Jedyną trudnością byłoby ustalenie, czy terminy zostały użyte prawidłowo, i poprawienie tych, które byłyby nie do przyjęcia. I można by argumentować, że wpasowanie koncepcji romantycznych w ramy buddyjskie automatycznie skierowuje te koncepcje w stronę buddyzmu. Ale sytuacja jest zupełnie inna. Romantyzm wywarł tak duży wpływ na współczesny buddyzm, że przegryzł się przez wierzchnią warstwę aż do kości, kształtując nie tylko pojedyncze koncepcje, ale także ukryte struktury

myślowe, z których te koncepcje wywodzą swój sens. Innymi słowy, romantyzm zapewnił ramy, w których umieszczono koncepcje buddyjskie, i przekształcił je zgodnie z romantycznymi celami.

Kiedy porównamy Dhammę – nauki Buddy – z myślą religijną wczesnych romantyków, zobaczymy, że różnią się one radykalnie na poziomie strukturalnym: w tym, w jaki sposób definiują wszystkie ważne pytania dotyczące celu religii, natury podstawowego duchowego problemu, lekarstwa na ten problem, aplikowania lekarstwa oraz tego, jaki efekt wywrze na osobę leczoną.

Dla romantyków religia polega na ustanowieniu właściwego związku między istotami ludzkimi a wszechświatem. Według Dhammy religia polega na uzyskaniu całkowitej wolności od cierpienia i stresu, poza „istotą ludzką”, „wszechświatem” czy w ogóle poza jakimkolwiek związkiem.

Dla romantyków podstawowym problemem duchowym jest niewiedza o tożsamości człowieka – o tym, że każda osoba jest integralną częścią nieskończonej organicznej jedności kosmosu. Ta niewiedza prowadzi z kolei do alienującego poczucia oddzielenia: w sobie, między sobą a innymi istotami ludzkimi i między sobą a naturą w ogóle. Według Dhammy podstawowym duchowym problemem jest nieznanomość tego, czym jest cierpienie, co je powoduje i jak może być zakończone. W rzeczywistości Dhamma wymienia spośród przyczyn cierpienia również samą próbę zdefiniowania, czym jest istota ludzka i jakie miejsce zajmuje ona we wszechświecie.

Dla romantyków podstawowa duchowa kuracja zawiera się w uzyskaniu natychmiastowego poczucia zjednoczenia w sobie oraz między sobą a wszechświatem. Według Dhammy odczuwanie zjednoczonej świadomości jest częścią *ścieżki* i *wiodącej* do wyleczenia, ale ostateczną kuracją jest wyjście poza uczucia – i poza wszystko, z czego jednostka buduje poczucie tożsamości – do bezpośredniej realizacji Nibbāny (sansk. nirvāṇa): wymiaru poza jednością i wielością, poza wszechświatem, poza związkami przyczynowymi i poza wymiarami czasu i przestrzeni.

Dla romantyków istnieje wiele sposobów na doprowadzenie do duchowego uzdrowienia, ale wszystkie obejmują wzbudzenie otwartości na każdą rzecz – taką, jaka jest. Według Dhammy jest tylko jedna droga do Nibbāny – ścieżka umiejętności zwana Szlachetną Ośmioraką Ścieżką – w stosunku do której wszystkie stany psychiczne są oceniane jako umiejętne i nieumiejętne. Umiejętne należy rozwijać, a nieumiejętne mają być porzucone dzięki dowolnemu, byle tylko skutecznemu sposobowi.

Dla romantyków kuracja nigdy nie jest ostateczna, trzeba do niej dążyć ciągle i przez całe życie. Zrozumienie wewnętrznej i zewnętrznej jedności może naturalnie pogłębić się z czasem. Z każdym nowym doświadczeniem tej jedności człowiek czuje naturalne pragnienie, aby je wyrazić: to pragnienie jest źródłem religijnych tradycji i tekstów. Ale ponieważ jedność jest nieskończona, a wyrażanie uczuć ograniczone, żadna tradycja religijna nie ma ostatniego słowa co do tego, jak się tą nieskończoną jednością odczuwa. I ponieważ każda ekspresja tego stanu musi być kształtowana przez czas i miejsce, każdy człowiek ma obowiązek wyrażania poczucia nieskończonej jedności na coraz to nowe sposoby. Tylko to może utrzymać religię przy życiu, w miarę jak kultury się zmieniają.

Według Dhammy natomiast pełne, ostateczne Przebudzenie w tym życiu jest możliwe – w tekstach jest cytowanych tysiące ludzi, którzy w czasach Buddy potwierdzili ten fakt. Raz osiągnięte pełne Przebudzenie staje się w zupełności zrozumiałe. Buddha w swoim nauczaniu nie był zainteresowany wyrażaniem uczuć na temat nieskończoności. Zamiast tego interesowało Go objaśnienie ścieżki działania, za pomocą której inni ludzie mogliby osiągnąć Nibbāṇę, oraz nakłanianie ich do podążania nią. Ponieważ ścieżka jest ponadczasowa – i ponieważ poddano ją wielokrotnym testom przez ponad 2600 lat – nie ma potrzeby formułowania jej na nowo. W rzeczywistości największym darem, jaki ktoś może ofiarować innym ludziom teraz i w przyszłości, jest przekazanie nauki o ścieżce Buddy możliwie najwierniej, tak by mogli ją wypróbować samodzielnie.

Kiedy badamy obecny sposób nauczania buddyzmu na Zachodzie – a niekiedy także w Azji, w przypadku ludzi z zachodnim wykształceniem – odkrywamy, że często zajmuje on romantyczne stanowisko i przeciwstawia się Dhammie we wszystkich tych pięciu kwestiach. A ponieważ te właśnie kwestie kształtują struktury, które nadają koncepcjom znaczenie i cel, skutkiem tego współczesny buddyzm jest romantyczny w swoim ciele i buddyjski wewnętrznym stroju. Można też powiedzieć, posługując się inną analogią, że współczesny buddyzm jest jak budynek o całkowicie romantycznej strukturze, z elementami buddyjskimi użytymi jako dekoracje i przekształconymi tak, by pasowały do ograniczeń tej struktury. Oto dlaczego ten trend we współczesnym buddyzmie najlepiej określać jako buddyjski romantyzm, a nie romantyczny buddyzm.

Z romantycznego punktu widzenia nawet strukturalna zmiana w Dhammie nie stanowi większego problemu. Taka zmiana byłaby w zgodzie z romantycznym poglądem, że ścieżki, które przyjmują wszystko w otwarty sposób, prowadzą do celu, więc zastąpienie jednej ścieżki inną nie robiłoby żadnej różnicy. Ale z punktu widzenia Dhammy romantyczny cel oferuje tylko ograniczoną możliwość wolności. Jeśli romantyczny cel jest uważany za jedyny i wyłączny w życiu duchowym, staje się przeszkodą na drodze do dalszego celu, jakim jest całkowita wolność.

W rzeczywistości, jak zobaczymy, analizując logiczne implikacje romantycznego światopoglądu, idea wszechświata jako nieskończonej organicznej jedności nie oferuje możliwości zdobycia prawdziwej wolności wyboru w zakresie jakiegokolwiek części tej jedności. Na przykład, gdyby twoje nerki mogły robić, co chcą, mogłyby zastrajkować i żądać bardziej godnej pracy, a twoje ciało umarłoby. Podobnie we wszechświecie, w którym wszyscy są częścią Jedności, nikt nie ma wolności wyboru nawet w zwykłych, codziennych sprawach. Ludzie muszą po prostu podążać za swoją naturą, pozbawieni możliwości decydowania o tym, jaka rzeczona natura ma być. Ale jak wskazał Buddha, gdyby nie było wolności wyboru, idea ścieżki treningu nie miałaby żadnego sensu, ponieważ nikt nie mógłby dokonać wyboru, czy praktykować, czy nie.

Tak więc dla każdego, kto jest szczerze zainteresowany drogą do wolności obiecaną przez Dhammę, buddyjski romantyzm jest bardzo poważnym problemem. Zamyka ścieżkę przed dwoma grupami ludzi myślących ją z prawdziwą Dhammą: przed tymi, których pociągają romantyczne idee, i tymi, których one odrzucają. Uczy on pierwszą grupę bardzo ograniczonego wyobrażenia o tym, ile wolności może doświadczyć człowiek. Drugą grupę uczy, żeby w ogóle nie traktować Dhammy poważnie.

W przypadku obu grup problemem jest brak uświadomienia sobie dwóch kwestii: brak wiedzy o buddyjskim romantyzmie to jedna, a brak wiedzy o Dhammie to druga. Zatem dla obu grup ważne jest uwrażliwienie na temat tego, że buddyjski romantyzm i Dhamma to dwie różne rzeczy – w niektórych obszarach nakładają się na siebie, ale mimo to wychodzą z radykalnie różnych założeń i prowadzą do radykalnie różnych celów. W ten sposób członkowie pierwszej grupy będą w stanie świadomie wybrać: czy chcą pozostać w strefie komfortu romantycznych idei, czy też chcą dążyć do czegoś bardziej obiecującego, choć stanowiącego większe wyzwanie.

Jeśli chodzi o członków drugiej grupy, będą oni w lepszym położeniu, żeby otworzyć umysł i uzyskać dostęp do prawdziwej Dhammy, a także osądzić ją zgodnie z jej własnymi zasadami. W obu przypadkach korzyścią będzie to, że postawieni przed wyborem, ile zaczerpnąć z Dhammy, podejmą decyzję na podstawie posiadanej wiedzy.

Niestety ignorancja, która pozwala ludziom mylić buddyjski romantyzm z Dhammą, jest bardzo złożona i istnieje na wielu poziomach. Po pierwsze, istnieje prosta niewiedza dotycząca tego, czego właściwie nauczał Buddha. Po części zawinili tu dawni buddyści. Niektórzy z nich tworzyli teksty, które przypisywali Buddzie – wiele stuleci po jego śmierci. Poza tym na Zachodzie obecna jest tendencja do błędnego cytowania tradycyjnych tekstów buddyjskich, przypisywanie błędnych cytatów samemu Buddzie, często zgodnie z romantyczną zasadą, że zmuszanie starożytnych tekstów, by odpowiadały potrzebom współczesnych ludzi, nawet za cenę radykalnych przeróbek ich przekazu, jest wyświadczeniem tym tekstom przysługi.

Jak na ironię, jeszcze poważniejszym powodem niewiedzy na temat buddyjskiego romantyzmu jest powszechna w kulturze zachodniej nieznajomość własnej historii, a szczególne historii idei romantycznych. W niektórych przypadkach można to wiązać z rozpowszechnionym przekonaniem, że społeczeństwo i kultura tak bardzo się zmieniły w XXI wieku, że przeszłość już nie wpływa na nas; tak więc nie ma powodu, by wiedzieć cokolwiek o tym, co myśleli ludzie w przeszłości. Taka postawa sprawia, że tracimy z oczu fakt, że wiele z tych starożytnych myśli nadal istnieje i wpływa na nasz obecny sposób myślenia.

Innym powodem naszej ignorancji w kwestii przeszłości jest pogląd, że idee, które żyją obecnie, przetrwały – podczas gdy inne zginęły – ponieważ były obiektywnie prawdziwsze. Dlatego nie ma sensu uczyć się o ideach, które przepadły po drodze, ani o tym, jak to się stało, że inne ocalały. Jednak to przekonanie ignoruje stopień, w jakim idee mogą być zapomniane, nawet jeśli były prawdziwe. Ignoruje również stopień, w jakim niektóre idee mogą przetrwać, nie dlatego, że są prawdziwe, ale dlatego, że są przydatne i że istnieje potrzeba przyjrzenia się, do jakich zastosowań te idee zostały nagięte i komu się przysłużyły. W przeciwnym razie, jeśli zaczniemy przyjmować idee krążące wokół nas, ryzykujemy służenie celom – zarówno naszym wewnętrznym, jak i tym na zewnątrz – którym nie można zaufać.

Ale nawet wśród ludzi, którzy mają trochę wiedzy i interesują się historią, panuje ogólna niewiedza na temat romantyków i ich wpływu na obecną myśl. Nawet w literaturze naukowej nie doczekaliśmy się obszernych badań nad romantycznymi ideami religijnymi i ich wpływem na późniejsze pokolenia. To nie pozostawia nam wiele poza popularnymi poglądami na temat romantyków, choć często okazują się one błędne.

Przykładowo powszechnym błędnym przekonaniem o romantykach jest to, że sprzeciwiali się nauce i wywyższali emocje Własnej Istoty ponad twarde fakty tego świata. Jednak w rzeczywistości romantycy pozytywnie odnosili się do tych dziedzin nauki ze swojej epoki, które – na przykład astronomia, biologia, paleontologia i geologia – postrzegały wszechświat jako nieskończoną, ewoluującą, organiczną Jedność, a każdą istotę ludzką jako część tej Jedności w interaktywnej relacji z otoczeniem. Z tego poglądu romantycy wywiedli teorię mikrokosmosu: ponieważ każdy człowiek został wewnętrznie ukształtowany przez te same siły, które działały zewnętrznie, studiowanie własnych emocji nie było egoizmem ani pobbłażaniem sobie. Co więcej, dawało obiektywną wiedzę o siłach działających na większą skalę w kosmosie. Analogicznie znajomość najnowszych odkryć naukowych o procesach zewnętrznych, które zachodzą w kosmosie, dawałaby obiektywną wiedzę o procesach działających wewnętrznie, w ciele i umyśle.

Zatem zamiast patrzeć tylko do wewnątrz i wywyższać Własną Istotę ponad świat, romantycy szukali lepszych sposobów poznania siebie i świata, wewnątrz i na zewnątrz, tak by móc lepiej wspierać dalszą ewolucję obu.

Ponieważ ten fakt jest tak słabo zrozumiany, dochodzi do paradoksalnej sytuacji, gdy niektórzy współcześni nauczyciele buddyjscy potępiają romantyków za nienaukowość i egoizm, jednocześnie proponując zmianę buddyzmu, tak by dopasował się do paradygmatów współczesnej nauki lub przykładał większą wagę do naszego łączącego wszystko ze wszystkim współistnienia. Równocześnie nauczyciele ci nie są świadomi, że jedna i druga propozycja są dokładnie tym, za czym opowiadaliby się sami romantycy. To jeden z powodów, dla których czasami współcześni nauczyciele buddyjscy, mówiący otwarcie o tym, że zmieniają i aktualizują Dhammę, gdy interpretują ją na potrzeby Zachodu, są nieświadomi, skąd pochodzą ich interpretacje. Biorąc pod uwagę tak wiele poziomów nieświadomości, nie powinno dziwić, że buddyjski romantyzm rzadko był kwestionowany. Jest po prostu akceptowany jako prawomocna wersja Dhammy dla naszego miejsca w czasie. Nawet literatura naukowa na temat zachodniego buddyzmu – w takim stopniu, w jakim

w ogóle odnotowała buddyjski romantyzm – ma tendencję do postrzegania rozwoju buddyjskiego romantyzmu jako czegoś zarówno koniecznego, jak i dobrego w świetle praw adaptacji kulturowej. Sami uczeni rzadko zatrzymują się, aby zapytać, skąd wzięły się te rzekome prawa. A okazuje się, że pochodzą od wczesnych romantyków. W rzeczywistości, jak zobaczymy, akademickie studia nad religią są jednym z głównych nośników, za pomocą których romantyczne poglądy na temat religii zostały przekazane współczesnemu światu.

Tu pojawia się kolejny paradoks. Jedną z zasad Dhammy, która została przyjęta przez buddyjski romantyzm, głosi, że Dhammy nie powinno się po prostu przyjmować na wiarę. Zamiast tego należy w praktyce poddać ją próbie i zobaczyć, czy naprawdę działa. Ale jeśli Dhamma jest przefiltrowana przez buddyjski romantyzm, nie będzie rzetelnie wysłuchana, ponieważ jej przesłanie zostanie zniekształcone. A jeśli nie będzie rzetelnie wysłuchana, nie ma możliwości poddania jej rzetelnemu testowi. Jednocześnie, jeśli buddyjski romantyzm nie jest rozpoznawany jako coś odmiennego od Dhammy, nie ma możliwości wypróbowania go tak, żeby obiektywnie porównać, który zbiór nauk daje lepsze rezultaty.

Stąd ta książka.

Jej celem jest zapoznanie ludzi z faktami o buddyjskim romantyzmie, tak aby ci, którzy są zainteresowani zakończeniem cierpienia, mogli zadawać oparte na wiedzy pytania dotyczące zarówno Dhammy, jak i buddyjskiego romantyzmu oraz zrozumieć praktyczne implikacje wybrania jednego albo drugiego.

Źródłem części inspiracji do napisania tej książki było przestudiowanie procesu wkraczania buddyzmu do Chin przed wielu laty. W ciągu pierwszych trzech stuleci kontaktów z buddyzmem bramę do Dhammy stanowił dla Chińczyków taoizm. Innymi słowy, kiedy chińscy intelektualiści po raz pierwszy zetknęli się z Dhammą, zinterpretowali ją zgodnie z taoizmem, umieszczając koncepcje buddyjskie w kontekście światopoglądu taoistycznego. W rzeczywistości pierwsi tłumacze używali słowa „tao” do tłumaczenia szerokiego wachlarza pojęć buddyjskich takich jak dhamma, joga, przebudzenie (bodhi) i ścieżka (magga). Te i inne koncepcje Dhammy były następnie używane w odpowiedziach na pytania, które powstały w kontekście taoistycznym. W tym samym czasie narodził się mit, że Buddha był w rzeczywistości uczniem taoistycznego mędrca Laozi i że obce elementy w naukach Buddy można przypisać temu, że mieszkańcy Indii, jako barbarzyńcy, zniekształcali przesłanie Laozi. W ten sposób izolowane idee buddyjskie zaczęły przenikać do chińskiej kultury.

Jednak w IV wieku mnisi tacy jak Tao-an (312–385) i jego uczeń Hui-yüan (334–ok. 416) zaczęli zdawać sobie sprawę, że buddyzm i taoizm zadają odmiennie pytania. Gdy ci mnisi ujawnili i wykorzenili różnice, zaczęli używać buddyjskich idei, żeby kwestionować swoje taoistyczne założenia. To był początek większego ruchu, który próbował zrozumieć buddyzm na jego warunkach i wykorzystać Dhammę jak najlepiej, przyjmując zadawane przez nią pytania. W ten sposób buddyzm, zamiast stać się kroplą w morzu taoizmu, zdołał wnieść coś naprawdę nowego do chińskiej kultury.

Tutaj, na Zachodzie, powstaje pytanie, czy weźmiemy przykład z Chińczyków i zaczniemy używać buddyjskich pomysłów do kwestionowania własnej bramy Dhammy – romantyzmu – by dokładnie zobaczyć, w których punktach brama i Dhamma są zgodne, a w których nie. Jeśli nie zadamy sobie tych pytań, ryzykujemy pomylenie bramy z samą Dhammą i to, że nigdy nie przejdziemy na drugą stronę.

Tak więc, idąc za przykładem Tao-ana i Hui-yüana, przyjmujemy w tej książce podejście, które odwraca tendencję powszechną we współczesnym buddyzmie. Zamiast kwestionować Dhammę z romantycznego punktu widzenia, będziemy kwestionować buddyjski romantyzm z punktu widzenia Dhammy.

Dla celów tej książki potraktuję buddyzm nie jako pojedynczą religię, lecz jako rodzinę wielu wyznań, z których główną trójcę stanowią theravāda, mahāyāna i vajrayāna. Aczkolwiek buddyjski romantyzm kształtował wszystkie trzy, gdy docierały na Zachód, skupię się tutaj na Dhammie takiej, jaka nauczana jest w suttach lub dyskursach kanonu pālijskiego, które głoszą podstawy theravādy. Robię tak z trzech powodów:

Ze wszystkich źródeł nauk Buddy sutty pālijskie – wraz z pālijską *Vinayą*, czyli zasadami klasztorными – wydają się zdecydowanie najbliższym zapisem nauk Buddy, jaki mamy.

Jest to religia buddyjska, z którą jestem najbardziej zaznajomiony i w której zostałem przeszkolony.

Ze wszystkich religii buddyjskich nauki theravādy najbardziej się różnią od romantycznych pomysłów. Jednak obecne dyskusje, nawet o suttach pālijskich, są pod silnym wpływem romantycznych zasad, co oznacza, że współczesna theravāda dostarcza jasnego dowodu na to, jak wszechobecny stał się buddyjski romantyzm, nawet w tradycji, która oferuje najmniej części wspólnych.

Aby zachować tę perspektywę, kiedy będę cytował buddyjskich romantyków, ograniczę się do tych nauczycieli buddyzmu, którzy – niezależnie, czy identyfikują się z theravādą, czy nie – czerpią z pālijskich sutt, gdy komentują nauczanie Buddy.

Książka podzielona jest na siedem rozdziałów, po których zamieszczony jest dodatek.

Rozdział pierwszy zaczyna się od kilku szkiców biograficznych mających dać pewne ogólne wyobrażenie o osobach odpowiedzialnych za idee, na których koncentruje się opracowanie. Zaczyna się od szkicu o żywocie Buddy – bo chociaż nie można powiedzieć, że historia Jego życia jest na Zachodzie nieznana, to wersja, którą zna większość ludzi, wywodzi się ze źródeł znacznie późniejszych niż kanon pālijski. Pālijska wersja życia Buddy, choć nieco mniej dramatyczna niż wersja powszechniejsza, zawiera wiele szczegółów, które czynią ją bardziej interesującą psychologicznie.

Jeśli chodzi o wczesnych romantyków, to ich życiorysy – nawet ich nazwiska – są w dużej mierze nieznane. Nigdy nie nazywali siebie „romantykami”, ich przyjaźnie bywały ulotne, a niektórzy z nich przyjęli romantyczny światopogląd bardziej dogłębnie niż inni. Dlatego często trudno powiedzieć, kto zalicza się do wczesnych romantyków, a kto nie. Mimo to pięciu myślicieli zdecydowanie najbardziej wpłynęło na konstruowanie wczesnoromantycznych idei religijnych, więc na nich się skupimy; są to: Novalis (Friedrich von Hardenberg), Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher, Friedrich Hölderlin i Friedrich Schelling.

Rozdział drugi zawiera krótki zarys Dhammy nauczanej w suttach pālijskich. Ma on zapewnić układ odniesienia, w stosunku do którego można ocenić romantyczne idee dotyczące religii w ogóle, a buddyzmu w szczególności. Kanon pālijski jest najstarszym istniejącym zbiorem nauk przypisywanych Buddzie. Mimo że w świecie nauki podejmowano wiele wysiłków, by zakwestionować jego wiarygodność, takie zabiegi zwykle mówią więcej o osobach je podejmujących aniżeli o samym kanonie. Szczególnie trzy kwestie wskazują, że można go zalecić jako autorytet w zrozumieniu Dhammy:

Żadne dowody współczesne Buddzie nie zaprzeczają niczemu, co znaleziono w kanonie pālijskim.

Teksty mahāyāny i vajrayāny przyjmują założenia wywiedzione z nauk zawartych w kanonie pālijskim, ale kanon nie przyjmuje założeń z nauk tych szkół.

Porównanie kanonu pālijskiego z fragmentami innych wczesnych kano-nów pokazuje, że wiele z zawartości innych zbiorów zostało wykluczone z ka-nonu pālijskiego i znalazło się w komentarzach, które wokół niego narosły. Sugeruje to, że ludzie troszczący się o kanon pālijski przynajmniej od pewne-go momentu starali się być skrupulatni w wytyczeniu wyraźnej granicy mię-dzy tym, co pochodziło z tradycji, a tym, co było nowatorskie w ich czasach.

Dlatego wydaje się rozsądnym przyjęcie kanonu pālijskiego jako najlepszego dostępnego, podstawowego źródła wiedzy o tym, czego nauczał Buddha.

Kolejne trzy rozdziały przedstawiają historię religii romantycznej i jej prze-trwania aż do XXI wieku. Ponieważ, jak zauważyłem powyżej, brakowało adekwatnego, naukowego przeglądu tego zagadnienia, musiałem potrakto-wać temat dość obszernie.

Moje ogólne podejście do tej historii jest podobne do tego, co Michel Foucault, idąc za Nietzschem, nazwał *genealogią*: skupiam się na histo-rii nie jako wielkiej narracji pokazującej jasny i określony cel, ale jako serii wy-padków i zmian sytuacji, podążających losowym i nieco przypadkowym to-rem. Tylko wtedy, gdy docenimy przypadkowość przeszłości, możemy wyczuć naszą wolność przekuwania teraźniejszości w coś lepszego niż to, czym jest te-raz. Tylko jeśli docenimy ironię historii, możemy zacząć dystansować się od idei, w których zostaliśmy wychowani.

Jednak w przeciwieństwie do Foucaulta przyjąłem nieco buddyjskie po-dejście do genealogii. Oznacza to, że jestem zainteresowany wytropieniem spo-sobu, w jaki jednostki swobodnie kształtują swoje otoczenie – oprócz tego, że same są przez nie kształtowane. To podejście jest zgodne z zasadą wspólną za-równo dla Dhammy, jak i dla romantyków: ludzie istnieją we wzajemnej rela-cji ze środowiskiem, a wpływy między nimi mogą być wywierane obustronnie. Ale podczas gdy romantycy postrzegali tego rodzaju wzajemne relacje jako znak, że jednostki są częścią większej, organicznej całości, której celem jest praca na rzecz dobrobytu wszystkich jej części – a zatem historia ma swój cel – Dhamma uważa powyższą wzajemność za niestabilną z natury i pozba-wioną nadrzędnego celu. Właśnie dlatego genealogia jest bliższa buddyjskiej wizji historii niż romantycznej.

Rozdział trzeci zawiera podstawowe informacje na temat naukowej, poli-tycznej, filozoficznej i literackiej sytuacji, na jaką reagowali romantycy.

Rozdział czwarty przedstawia zarys ich myśli oraz specyficzny *Bildung* – lub też kształcenie w zakresie sztuki, kultury i charakteru – które, jak liczyli romantycy, sprzyjać miało krzewieniu wolności w Niemczech i pośród całej

ludzkości. Jak pokazuje ten rozdział, romantyczne pojęcie wolności jest paradoksalne, ponieważ ich pogląd na wszechświat jako nieskończoną, organiczną Jedność nie daje miejsca na wolność. Niemniej jednak każdy z nich na swój sposób zmagał się z tym paradoksem i w rezultacie każdy przekazał światu współczesnemu i ponowoczesnemu charakterystyczne i wpływowe rozumienie wolności.

Rozdział piąty pokazuje, jak w szczególności Friedrich Schleiermacher wykorzystał romantyczne poglądy w twórczości artystycznej i zastosował je do odczuwanego doświadczenia nieskończoności, która w jego oczach stanowiła religię. Pokazuje również, jak inni romantycy zareagowali na jego przemyślenia dotyczące religii i utworzyli odrębny zbiór myśli, który można nazwać religią romantyczną. Rozdział kończy się dwiema listami liczącymi po dwadzieścia punktów: pierwsza przedstawia kwestie, które identyfikują romantyczną religię; druga pokazuje, czym Dhamma różni się od religii romantyzmu we wszystkich dwudziestu punktach.

Rozdział szósty śledzi rozwój religii romantycznej w XXI wieku w czterech obszarach: literaturze, psychologii, historii religii i filozofii wieczystej. Tutaj nacisk położony jest także na genealogię, aby pokazać, od jak wielu wypadków, które łatwo mogły rozegrać się inaczej, zależało przetrwanie religii romantycznej, a także jak te romantyczne idee – z chwilą, gdy zostały uświęcone w dziedzinach akademickich – zyskały aurę obiektywności naukowej.

Rozdział siódmy dokumentuje istnienie buddyjskiego romantyzmu, są w nim fragmenty pism i przemówień współczesnych nauczycieli buddyjskich, które świetnie dopasowują się do zagadnień definiujących religię romantyczną. Ponieważ buddyjski romantyzm to syndrom kulturowy – popularny wzór zachowań wzmacniany w życiu społecznym – nie wskazałem cytowanych nauczycieli. Jednym z powodów jest to, że ich odbiorcy ponoszą taką samą odpowiedzialność za ów syndrom jak oni. Nauczyciele mają tendencję do wyczuwania, kiedy ich publiczność reaguje pozytywnie na nauczanie i mogą łatwo – często nieświadomie – ulec wpływowi tego, czego publiczność chce i oczekuje. Jednocześnie trzymam się etykiety buddyjskiej: podczas publicznego nauczania Dhammy nie krytykuj innych nauczycieli, wymieniając ich z nazwiska. Mniej ważna jest wiedza, k i m są główni przedstawiciele buddyjskiego romantyzmu. Ważniejsze jest, by dowiedzieć się, c z y m on jest i jak rozpoznać jego dogmaty bez względu na to, kto je przedstawia.

Ponieważ jedną z zasad buddyjskiego romantyzmu jest to, że ostatecznie nie ma praktycznej różnicy między trzymaniem się Dhammy kanonu pālijskiego a podążaniem za ideaми buddyjskiego romantyzmu: prowadzą do tego samego celu, aczkolwiek buddyjski romantyzm robi to skuteczniej – ten rozdział kończy się dyskusją na temat tego, jak wybór buddyjskiego romantyzmu w rzeczy samej prowadzi do niższego celu, który kłóci się z wyższym celem, oferowanym przez Dhammę.

Dodatek zawiera wiele fragmentów sutt pālijskich, na których bazują dyskusje w rozdziale drugim i krytyka na końcu rozdziału piątego i siódmego.

Niektóre z pomysłów przedstawionych w tej książce pojawiły się w dwóch opublikowanych już artykułach: *Korzenie buddyjskiego romantyzmu* (opublikowanym także pt. *Buddha uromantyczniony*) i *Buddha za pośrednictwem Biblii*. W początkowej koncepcji tej książki planowałem po prostu połączyć te dwa artykuły. Ale po przeprowadzeniu dalszych badań zdałem sobie sprawę, że potrzebna jest znacznie większa praca. Po części miało to na celu naprawienie niektórych błędów w artykułach (na przykład pierwotnie uznawałem Schillera za romantyka, ale teraz zrozumiałem, dlaczego bardziej trafne jest traktowanie go jako twórcy przedromantycznego), a częściowo miało wypełnić obszerną lukę w istniejącej literaturze na temat religii romantycznej.

Wcześniejsze artykuły wywołały krytykę i zastrzeżenia, do trzech z tych obiekcji chciałbym się tutaj odnieść.

Wiele cech religii romantycznej przypomina doktryny mahāyāny, tak więc pytanie brzmi: do jakiego stopnia naprawdę można prześledzić buddyjski romantyzm, a do jakiego stopnia jest to po prostu import idei mahāyāny do theravādy? To pytanie nasuwa jednak dwa kolejne: (1) Centralne idee mahāyāny, takie jak pustka, współistnienie, czyli wzajemne połączenie wszystkiego ze wszystkim, i wrodzona dobroć natury Buddy, są interpretowane w Azji na wiele różnych sposobów. Jednak na Zachodzie dominujące są interpretacje najbliższe religii romantycznej. Czym to więc jest, jeśli nie oznaką wpływu religii romantycznej na zachodnią mahāyānę? (2) Dlaczego zachodni nauczyciel, kształcony w tradycji theravādy, miałby chcieć zaimportować idee mahāyāny do Dhammy, jeżeli nie dlatego, że koncepcje te odpowiadają popularnym już ideom w kulturze Zachodu?

Podjęcie przyjęte w powyższych artykułach i w tej książce jest czasami odrzucane jako fundamentalistyczne. Lecz nasuwa to inne pytanie: co oznacza „fundamentalistyczny” w kontekście buddyzmu theravādy? Biorąc pod

uwagę, że ten termin został zastosowany zarówno wobec mnichów buddyjskich w Azji, którzy opowiadają się za ludobójstwem, jak i wobec mnichów buddyjskich w Ameryce, którzy sprzeciwiają się akceptowaniu jakiegokolwiek formy przemocy, nawet „sprawiedliwej wojny”, czy „fundamentalistyczny” jest czymś więcej niż pejoratywną łatką, mającą przerwać dyskusję? W typowym wyobrażeniu fundamentalizm utożsamiany jest z niezachwianą, szkodliwą i irracjonalną wiarą. To prawda, że oceniamy tu buddyjski romantyzm w kontekście fundamentalnych nauk Dhammy, jednak mam nadzieję pokazać, że te fundamenty nie są szkodliwe ani irracjonalne. I zresztą cała książka, zamiast opowiadać się za postawą niekwestionowania, ma na celu postawić pytania, które wcześniej nie zostały zadane.

Rozwój buddyjskiego romantyzmu jest czasami przedstawiany jako dialog między starożytnymi ideami buddyjskimi a współczesnymi zachodnimi. Ten dialog musi być prowadzony, jeśli buddyzm na Zachodzie ma mieć sens. Ale jak już sugerowałem, termin „dialog” niezbyt pasuje do tej sytuacji. Buddyjski romantyzm jest bardziej monologiem, w którym współcześni nauczyciele i ich publiczność ustalają temat, stawiają pytania i wybierają, co starożytnym tekstom wolno powiedzieć, a czego nie. W wielu przypadkach nie ma prawie żadnej świadomości, że może być inna przekonująca strona dyskusji: twierdzi się, że prawdziwe przesłanie Buddy dotyczyło współlistnienia, jedności, spontaniczności, transcendencji ego, nieoceniań i integracji osobowości, podczas gdy cokolwiek innego w tekstach jest po prostu błędem w przekazie.

Dopiero w momencie, gdy uznamy, że buddyjski romantyzm radykalnie różni się od Dhammy i pozwolimy jej mówić własnym głosem, rozpocznie się prawdziwy dialog.

P o t r z e b ę tego dialogu pokazuje pytanie, które mi niedawno zadano, gdy prowadziłem całodniową dyskusję na temat buddyjskiego romantyzmu. Poranek był poświęcony wyliczeniu dwudziestu punktów definiujących religię romantyczną. Popołudnie miało zostać przeznaczone na pokazanie rzeczywistego stanowiska Dhammy wobec wszystkich dwudziestu kwestii. Kiedy po południu dotarliśmy do punktu trzeciego lub czwartego, jeden z uczestników – który brał udział w wielu odosobnieniach buddyjskich – podniósł rękę i zapytał: „Więc to, czego nauczyłeś nas dziś rano, n i e b y ł o Dhammą?”. Dwadzieścia romantycznych punktów tak dokładnie odzwierciedlało to, czego zazwyczaj słuchał jako Dhammy, że wyparł z umysłu wszystkie moje

wcześniejsze, krytyczne komentarze. Ten rodzaj pomieszania może wystąpić tylko wtedy, gdy Dhammie odmawia się głosu w dyskusji na temat współczesnego buddyzmu, a buddyjski romantyzm ma forum tylko dla siebie.

Rodzaj potrzebnego dialogu jest ukazany w komentarzu, jaki padł podczas dwóch innych całodziennych dyskusji na temat buddyjskiego romantyzmu, które prowadziłem w ubiegłym roku. Pod koniec każdego dnia, po nakreśleniu głównych założeń religii romantycznej, jakiś uczestnik oznajmiał z żalem: „Ale to wszystko są główne powody, dla których przeszedłem na buddyzm!”.

W obu przypadkach odpowiedziałem coś w stylu: „To jest jak psychoterapia. Przychodzi czas, kiedy wyczuwasz, że niektóre głęboko zakopane pomysły, mogące się przydawać, gdy byłeś dzieckiem, stają teraz na drodze twojego dorastania. Jeśli możesz odkopać te idee i zakwestionować je w świetle inteligencji człowieka dorosłego, jesteś w lepszym położeniu, by z nich wyrosnąć i iść dalej”.

Celem tej książki jest rozpoczęcie dialogu w swego rodzaju psychoterapii kulturowej, tak żeby ludzie, których pociąga buddyjski romantyzm, mogli zdecydować, czy chcą wyrosnąć z jego uroku, by czerpać większe korzyści z tego, co ma do zaoferowania Dhamma. A kiedy więcej ludzi dostrzeże różnicę między buddyjskim romantyzmem i Dhammą, osoby, których nie pociąga romantyczna religia, również będą w lepszej sytuacji, by skorzystać z Dhammy.

Jak czytać tę książkę

Sedno argumentacji można znaleźć w rozdziale drugim, w dwóch sekcjach rozdziału piątego – *Doświadczenie religijne* i *Rozpoznawanie religii romantycznej* – oraz w rozdziale siódmym. Możesz najpierw przeczytać te fragmenty, jeśli masz tendencję do grzeźnięcia w miejscu podczas czytania o historii. Jednak jestem skłonny zgodzić się z wczesnymi romantykami, że każda idea ma swoją historię i że aby naprawdę zrozumieć ideę, musisz wiedzieć, skąd się wzięła. Więc nawet jeśli nie przepadasz za historią jako dziedziną, sugerowałbym, żebyś dał szansę rozdziałom historycznym.

W przeciwnym razie przegapisz nie tylko wiele subtelnych zagadnień, otaczających buddyjski romantyzm i Dhammę, lecz także okazję do poznania jednych z najbardziej fascynujących postaci w historii myśli zachodniej i buddyjskiej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

DRAMATIS PERSONAE

W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że Buddha i niemieccy romantycy mają ze sobą dwa punkty wspólne. Podobnie jak Buddha romantycy urodzili się w okresie wielkiego fermentu społecznego: politycznego, kulturowego i religijnego. Tak jak On byli niezadowoleni z tradycji religijnych, w których się wychowali, i szukali nowego sposobu, by zrozumieć i wyleczyć duchowe niezadowolenie.

Na tym jednak podobieństwa się kończą. Kiedy skupiamy się na szczegółach, zaczynają się ujawniać różnice. Niektóre różnice między Buddhą a romantykami wywodzą się z różnic środowiskowych: określonego charakteru wstrząsów społecznych, jakich doświadczyli, oraz specyficznych tradycji religijnych, jakie dominowały w ich czasie i miejscu.

W przypadku Buddy główny przewrót społeczny wynikał z powstania gospodarki pieniężnej. Królowie wspierani przez lichwiarzy sięgali po władzę absolutną i powiększali swoje królestwa, które wchłaniały małe republiki oligarchiczne, tworząc duże scentralizowane monarchie. Jednocześnie powstawało wiele różnorodnych nowych religii, uznających prawo rozumu do kwestionowania wszystkich podstawowych zasad wiary bramińskiej i promujących w zamian szeroki wachlarz światopoglądów. Niektóre opowiadały się za ścisłym materialistycznym i deterministycznym spojrzeniem na wszechświat; inne za wszechświatem totalnego chaosu; jeszcze inne za wszechświatem, w którym ludzkie działanie odgrywa jakąś rolę. Niektórzy nauczali, że istnieje niezmienna, wieczna dusza; inni, że w człowieku nie ma nic, co przeżyłoby śmierć. Krótko mówiąc, było dostępne każde stanowisko dotyczące natury świata, człowieka i relacji między nimi.

W przypadku romantyków głównym przewrotem społecznym była rewolucja francuska, która wybuchła, gdy właśnie przestawali być nastolatkami albo gdy przekroczyli dwudziestkę. Rewolucja próbowała zastąpić absolutne rządy monarchii i oligarchii nowym porządkiem, ucieleśniającym ideały wolności, równości i braterstwa, i była ona czymś w rodzaju lustrzanego odbicia przemian, jakie nastąpiły w czasach Buddy.

Jeśli chodzi o religię, Europa romantyków była znacznie bardziej monolityczna niż Indie Buddy. Dominowała jedna religia – chrześcijaństwo – więc większość sporów religijnych toczyła się w obrębie tej doktryny. Nawet założenia antyreligijne zostały ukształtowane przez fakt, że chrześcijaństwo było jedyną

religią, z jaką musiały się zmagać. Wiek poprzedzający romantyków był świadkiem powstania racjonalistycznego, antychrześcijańskiego światopoglądu, opartego na prawach mechaniki odkrytych przez Isaaca Newtona, lecz w miarę jak romantycy zdobywali wykształcenie, nowe odkrycia naukowe, sugerujące bardziej organiczną wizję wszechświata, podawały w wątpliwość newtonowskie prawa całego kosmosu.

Jednak oprócz wstrząsów politycznych i religijnych Europa romantyków przeżywała również przewrót literacki. Popularność zdobyła nowa forma w literaturze – powieść – która nadawała się szczególnie do odkrywania stanów psychicznych, i to w sposób, w jaki nie mogła tego zrobić liryczna poezja lub dramat.

Wychowawszy się na powieściach, młodzi Europejczycy urodzeni w latach siedemdziesiątych XVIII wieku mieli tendencję do traktowania własnego życia jak powieści – a zwłaszcza do przywiązywania dużej wagi do eksplorowania swoich stanów psychicznych i wykorzystywania tych stanów do uzasadnienia własnego działania. Jak zobaczymy w następnym rozdziale, nie jest przypadkiem, że określenie „romantyczny” zawiera niemieckie i francuskie słowo „roman”, oznaczające powieść.

Ze wszystkich różnic społecznych, jakie oddzielały Buddhę od romantyków, największa dotyczyła prób rozwiązania kwestii duchowego niezadowolenia, przez które cierpieli. Innymi słowy, różnice nie polegały po prostu na tym, że byli odbiorcami różnych zewnętrznych wpływów. Jeszcze bardziej się różnili w sposobie, w jaki zdecydowali się ukształtować swoją sytuację. Ich proaktywne podejście do swoich czasów wiele wyjaśnia, jeśli chodzi o różnice, jakie dzieliła ich nauki.

W tym fakcie jest coś zarówno trafnego, jak i bardzo ironicznego. Trafne jest poczucie, że Buddha i romantycy zasadniczo zgadzali się co do tego, że pojedyncze istoty ludzkie nie są tylko biernymi odbiorcami zewnętrznych bodźców, lecz wpływy zachodzą w obie strony. Ludzie wchodzą w interakcje z otoczeniem, kształtując je tak, jak sami są przez nie kształtowani. Ironią losu jest to, że chociaż Buddha i romantycy zgadzali się co do tej zasady, wyciągnęli z niej odmiennie wnioski – zbadamy je w rozdziale czwartym – w praktyce różnili się w kwestii działań, jakie pozwoliłyby przełożyć tę zasadę na własne życie.

Tę kwestię zbadamy tutaj. Oddziałując w różny sposób na swoje środowiska, doszli do drastycznie odmiennych wniosków, które były konsekwencją tych działań, zwłaszcza jeśli chodzi o to, ile wolności mają ludzie w wyborze czynów i ile wolności czyni ludzkie mogą przynieść.

Kilka krótkich szkiców z ich życia wskaże, o jakie różnice chodzi.

BUDDHA

Najbardziej znana na Zachodzie wersja życia Buddy została po raz pierwszy skomponowana wiele wieków po Jego śmierci, kiedy buddyści w Indiach chcieli otrzymać kompletną biografię założyciela ich religii. Miało to na celu uzupełnienie tego, co postrzegali jako brak w swojej tradycji, ponieważ najwcześniejsze zapisy – takie jak te w kanonie pālijskim – zawierały tylko prze-błycki historii życia Buddy, we fragmentarycznej formie.

Różne biografie napisane w celu zaspokojenia tej potrzeby nie poprzestały jednak na wypełnieniu białych plam pozostawionych przez te fragmenty. Czasami wprowadzano wydarzenia, które zaprzeczały temu, co fragmenty miały do powiedzenia. Doskonałym przykładem jest historia dzieciństwa Buddy. Późniejsze biografie przedstawiały nieco baśniową opowieść o młodym księciu, następcy króla, uwięzionym w pałacu aż do momentu ślubu. Potajemnie w ciemnościach nocy opuścił pałac, a po tym, jak po raz pierwszy ujrzał człowieka chorego, starca, zwłoki i pustelnika z dzicy, nabrał nadziei, że życie ascety może prowadzić do uwolnienia od starości, choroby i śmierci.

Tymczasem w wersji opowiedzianej w kanonie pālijskim wydarzenia prowadzące do decyzji Buddy o opuszczeniu domu i podjęciu życia ascety w dzikich ostępach były o wiele prostsze i bardziej realistyczne. Ponadto dają lepszy wgląd w Jego charakter i wartości, jakie kierowały Jego poszukiwaniami.

Te relacje wywołują wrażenie bezpośredniości, ponieważ są opowiadane w pierwszej osobie. W rzeczywistości stanowią jedne z najwcześniejszych duchowych autobiografii w pisanej historii. Ma to swoje uzasadnienie, ponieważ główna nauka Buddy dotyczyła potęgi umiejętnej kammy, czyli działania, oraz roli intencji w kształtowaniu kammy. Mówiąc swoim słuchaczom, co zrobił, żeby osiągnąć Przebudzenie, i jakiego zaangażowania w trening intencji to wymagało, żeby działania stawały się coraz bardziej umiejętne, Buddha dawał pogładową lekcję rozwijania umiejętności potrzebnych do samodzielnego Przebudzenia.

Według słów Buddy Jego ojciec nie był królem. Był arystokratą, członkiem kasty szlacheckiej urodzonych wojowników żyjącym w małej, oligarchicznej republice – takie społeczeństwa szybko zanikały za życia Buddy. Młody bodhisatta, czyli „szukający Przebudzenia”, wychował się w skrajnym luksusie. Niewiele się mówi na temat wykształcenia, jakie otrzymał, ale kiedy został Buddą, ilustrował swoje nauki porównaniami wskazującymi na głęboką znajomość sztuki wojennej i muzyki. Z kolei Jego umiejętność

układania wierszy na oczekaniu pokazuje, że miał również wykształcenie literackie. Biorąc pod uwagę nacisk, jaki kasta szlachecka urodzonych wojowników kładła na naukę strategii i umiejętności, można dostrzec wpływ kastowego pochodzenia na ostateczne przyjęcie przez Buddhę taktycznego podejścia do życia religijnego.

Z biegiem czasu bodhisatta zaczął odczuwać wielkie niezadowolenie ze swojego położenia. Teksty opisują jego decyzję o porzuceniu pałacowych luksusów – i podążeniu ścieżką ascety mieszkającego na odludziu – podyktowaną trzema stanami umysłu.

Pierwszy z nich to emocja, która w języku pālijskim nazywa się *saṃvega* i może być przetłumaczona jako przerażenie lub konsternacja. Młodego bodhisattę uderzyło przytłaczające poczucie daremności życia, w którym ludzie kłócą się o kurczące się zasoby, wyrządzają sobie nawzajem krzywdę, by na końcu umrzeć.

Zobaczyłem wijącą się ludzkość,
Jak ryby w małej ilości wody,
Jedna drugiej sprawiająca trudność,
Dostrzegłszy to, strachem byłem ogarniony.

Świat jakiegokolwiek substancji pozbawiony,
we wszystkich kierunkach pogmatwany,
Chcąc zbudować coś dla siebie samego,
Nie dostrzegłem nieosiedlonego.
Ale nawet gdy się osiedlili, trudności sobie robili,
Dostrzegłszy to, stałem się niezadowolony.
Attadaṇḍa Sutta (Snp.4.15 – Mowa o uzbrajaniu się)

Drugim stanem umysłu bodhisatty było poczucie otrzeźwiającej akceptacji, że on również będzie się starzał, zachoruje i umrze tak jak starzy, chorzy i martwi ludzie, którymi do tej pory gardził.

Nawet będąc w posiadaniu takiego powodzenia, takiej delikatności, taka się u mnie, o mnisi, pojawiła myśl:
„Gdy niepocuzony, pospolity człowiek, który sam podlega starzeniu się, ale nie przekroczył stanu starości, dostrzegłszy kogoś innego, zstarzałego, jest przerażony, zażenowany, ma doń wstręt – zapomina że: »sam podlegam starzeniu się, choć

nie przekroczyłem stanu starości. Gdybym to ja, który sam podlegam starzeniu się, ale nie przekroczyłem stanu starości, dostrzegłszy kogoś innego, zestarzałego, był przerażony, zażenowany, miał doń wstręt – nie przystałoby to mi«».

Gdy to w ten sposób rozważyłem, o mnisi, odurzenie młodością, które ma ktoś młody, zupełnie u mnie zanikło.

[Tak samo jest z „odurzeniem zdrowiem, które ma ktoś zdrowy” oraz z „odurzeniem życiem, które ma ktoś żyjący”].

Sukhumāla Sutta (AN.03.039 – *Mowa o delikatności*)

Trzecim stanem umysłu było poczucie honoru. Biorąc pod uwagę, że życie było naznaczone starością, chorobą i śmiercią, czuł, że jedyną honorową drogą będzie szukać czegoś, co się nie zestarzeje, nie zachoruje i nie umrze.

Które to, mnisi, szlachetne poszukiwanie? Zdarza się, mnisi, że ktoś, kto sam podlega narodzinom, widząc niebezpieczeństwo w narodzinach, szuka tego, co nie-narodzone – niezrównanej wolności od więzów: Nieuwiązania. Kto sam podlega starzeniu się (...) chorobie (...) śmierci (...) smutkowi (...) zanieczyszczeniu, widząc niebezpieczeństwo w starzeniu się (...) w chorobie (...) w śmierci (...) w smutku (...) w zanieczyszczeniu, szuka tego, co niestarzące się (...) tego, co niechorujące (...) tego, co bezśmiertelne (...) tego, co niesmutne (...) tego, co niezanieczyszczone, niezrównanej wolności od więzów: Nieuwiązania. Tym jest, mnisi, szlachetne poszukiwanie.

Pāsarāsi Sutta (MN.026 – *Mowa o stosie wnyków*)

Określając swój cel jako „beźśmiertelny”, bodhisatta podążył za starą tradycją Indii. Jednak, jak zobaczymy, zerwał z tradycją w kwestii strategii, dzięki czemu w końcu osiągnął cel.

Kanon stwierdza, że po podjęciu decyzji o poszukiwaniu beźśmiertelności bodhisatta ściął włosy i brodę w obecności rodziców i – chociaż smucili się jego postanowieniem – przywdział ochrową szatę ascety z ostępów leśnych i wyszedł w dzicz.

Poszukiwanie Przebudzenia zajęło mu sześć lat. Opisuując później to poszukiwanie, odnosił się do niego nie tylko jako do szukania beźśmiertelności, ale także jako do szukania tego, co umiejętnie (MN.026). I zauważył, że jego ostateczny sukces zapewniły mu dwie cechy: niezadowolenie z wypracowanych

przez siebie umiejętnych cech – to znaczy, że nigdy nie pozwalał sobie spocząć na laurach, dopóki te dokonania nie sięgnęły bezśmiertelności – i nieprzerwany wysiłek. Chociaż opisał uczucia, które doprowadziły do jego decyzji o odejściu w bezdomność, twierdził, że od tego momentu nigdy nie pozwalał, by cierpienia i przyjemności, jakie napotykał podczas praktyki lub kariery nauczyciela, wtargnęły do jego umysłu i go pokonały (MN.036; MN.137).

Początkowo uczył się od dwóch nauczycieli medytacji, ale po opanowaniu ich technik i uświadomieniu sobie, że najwyższe osiągnięcia, które zdobył dzięki nim, nie były bezśmiertelne, ruszył dalej. Większość z sześciu lat spędził na wyrzeczeniach – wywoływaniu transów przez kruszenie myśli siłą woli lub przez tłumienie oddechu, jedzeniu tak mało, że mdlał podczas oddawania moczu lub kału. Kiedy w końcu uświadomił sobie, że chociaż na szlaku wyrzeczeń jest już tak daleko, jak to tylko możliwe, a nie przynoszą one wyższej wiedzy ani urzeczywistnienia, zadał sobie pytanie, czy może być inna droga do bezśmiertelności. Po tym pytaniu przypomniał sobie, że gdy jako młody człowiek siedział pod drzewem, spontanicznie wszedł w pierwszą jhānę – przyjemne umysłowe wchłonięcie. Przekonał sam siebie, że nie powinien obawiać się tej przyjemności, i zaczął jeść umiarkowane ilości pożywienia, by odzyskać siłę potrzebną do wejścia w tę koncentrację.

W ten sposób wkroczył na ścieżkę Przebudzenia. W noc Przebudzenia, po osiągnięciu czwartej jhāny – bardziej stabilnego i zrównoważonego stanu – dzięki sile skupienia zdobył potrójną wiedzę: pierwsze dwie części tej wiedzy dotyczyły Jego przeszłych żywotów i tego, że istoty umierają i odradzają się wielokrotnie, na wielu poziomach kosmosu, czego podstawą jest ich kamma. Szersza perspektywa, jaką daje ta druga wiedza, ujawniła mu wzór działania kammy: intencje oparte na poglądach i spostrzeżeniach determinowały stan stawania się, czyli tożsamość w określonym świecie doświadczeń.

Stosując ten wgląd do intencji, poglądów i spostrzeżeń, pojawiających się w chwili obecnej, Buddha mógł osiągnąć tej nocy trzecią wiedzę: o zakończeniu stanów psychicznych powodujących ponowne stawanie się. To była wiedza, która doprowadziła go do osiągnięcia bezśmiertelności.

Klucz do Przebudzenia zawierał się w Jego rewolucyjnym wglądzie, że procesy prowadzące do stawania się najlepiej rozmontować, dzieląc je na cztery kategorie – stres lub cierpienie (*dukkha*), przyczynę stresu, ustanie stresu i ścieżkę praktyki prowadzącą do ustania stresu. Każda z tych kategorii pociągała za sobą obowiązek. Stres, jak stwierdził, należało zgłębić, aż do momentu rozwinięcia obojętności na jego przyczyny. Te przyczyny należało następnie porzucić,

tak by mogło nastąpić ustanie. Aby to wszystko zrobić, musiała rozwinąć się ścieżka. Jak później powiedział, dopiero gdy uznał, że wszystkie te cztery obowiązki zostały przez niego poddane kontemplacji, potwierdził, że jest naprawdę Przebudzony.

Powyższa strategia dotarcia do bezśmiertelności poprzez skupienie się na problemie stresu w chwili obecnej, stanowiła radykalną innowację Buddy w obrębie indyjskiej tradycji religijnej. Cztery kategorie, których użył do analizy stresu, stały się znane jako Cztery Szlachetne Prawdy – Jego najbardziej charakterystyczna nauka.

Buddha posłużył się później dwiema formułami, by opisać wiedzę, którą uzyskał wraz z Przebudzeniem. Choć obie różnią się nieco, zasadniczy przekaz jest taki sam: całkowite uwolnienie zostało osiągnięte, w umyśle nie zostało nic, co mogłoby doprowadzić do odrodzenia, i nie było dalszej pracy do wykonania w celu utrzymania tego osiągnięcia.

Pojawiły się we mnie wiedza i wizja: niesprowokowane [poza przyczyną] jest moje uwolnienie. To są ostatnie narodziny. Nie ma dalszego stawania się.

Dhammacakkappavattana Sutta (SN.56.011 – *Mowa o uprawieniu w ruch koła Dhammy*)

Gdy to pojąłem, gdy to dostrzegłem, umysł wyzwolił się ze skażenia, jakim jest pożądanie, umysł wyzwolił się ze skażenia, jakim jest stawanie się, umysł wyzwolił się ze skażenia, jakim jest niewiedza. Z wyzwoleniem pojawiło się poznanie: „wyzwolenie”. Odkryłem że „odradzanie zostało zakończone, święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, nie będzie kolejnego ustanowienia w świecie”.

Bhayabherava Sutta (MN.004 – *Mowa o bojaźni i trwodze*)

Potem Buddha spędził następne siedem tygodni, doświadczając błogości uwolnienia: uwolnienia, które było świadome, ale leżało poza świadomością sześciu zmysłów – licząc umysł jako szósty – i poza ograniczeniami przestrzeni i czasu (§§ 46–47; DN.11). Pod koniec siódmego tygodnia, zachęcony przez Brah്മę, postanowił nauczać innych tego, czego się dowiedział o ścieżce do Przebudzenia. Choć Jego umysł wykroczył poza przyjemność i ból, nie popadł w apatię. Wręcz przeciwnie: poświęcił się tworzeniu zarówno nauk, jak i monastycznego „pojazdu”, mającego przechować te nauki, by przetrwały tysiąclecia.

W kanonie jest kilka wierszy, które według tradycji mają wyrażać uczucia Buddyho po osiągnięciu Przebudzenia. Na przykład ten:

Nieliczone razy w samsārze się odradzałem,
 Ze starań nic nie osiągałem,
 Budowniczego domu poszukiwałem,
 A wciąż tylko krzywdę z odrodzin [miałem – przyp. P.J.].
 Budowniczy domu! Dostrzeżonyś!
 Nowej konstrukcji już nie postawisz!
 Wszystkie twe krokwie połamane,
 Twe kalenice rozebrane,
 Umysł przepelniony niewytwarzaniem,
 Osiągnął pragnienia ustanie.
 Dhammapada (Dhp.153–154 – *Podstawy Dhammy*)

Zwróćcie jednak uwagę, że chociaż ten wiersz wyraża odczucie silnej ulgi, kończy się nie uczuciem, lecz faktem: nastąpił koniec odradzania dzięki ustaniu pragnienia. Dlatego wiersz ma praktyczne przesłanie. A kiedy spojrzymy na kanon jako całość, stwierdzimy, że liczba fragmentów wyrażających uczucia związane z Przebudzeniem to nic w porównaniu z liczbą fragmentów, w których Buddha naucza innych, jak osiągnąć Przebudzenie, a przynajmniej, jak samemu podążać ścieżką do Przebudzenia. Innymi słowy, skupił się na przekazywaniu wiedzy o ścieżce jako umiejętności, w której słuchacze mają osiągnąć mistrzostwo. Jak powiedział, rzeczy, które poznał po Przebudzeniu, były jak liście w lesie; to, czego uczył – Cztery Szlachetne Prawdy – to tylko garść liści (SN.56.031). Powiedział, że te liście zostały wybrane, ponieważ przydadzą się w pomaganiu innym na drodze do wyzwolenia. Mówiąc inaczej, zamiast wyrażać uczucia wobec bezśmiertelności, skupił się na tym, co można nazwać bardziej performatywnym i opisowym stylem nauczania, czyli na używaniu słów, które skutkowałyby tym, że ludzie chcieliby ćwiczyć ze względu na bezśmiertelność, i na dokładnym przekazywaniu im, jak mają się do tego zabrać.

¹Wszelkie dopiski w nawiasach kwadratowych pochodzą od autora, chyba że, podobnie jak tutaj, oznaczono je inicjałami: P.J. – Piotr Jagodziński, W.Z. – Wojciech Zembaty.

Buddha spędził pozostałe czterdzieści pięć lat życia na wędrówce po północnych Indiach, na nauczaniu Dhammy i ustanawianiu Saŋghi, czyli wspólnoty mnichów. W pierwszym roku wyszkolił wielu ludzi, którzy stali się Arahantami – w pełni przebudzonymi uczniami zdolnymi do samodzielnego uczenia Dhammy. Następnie wrócił do domu, żeby nauczać rodzinę. Kanon odnotowuje, że w końcu Jego syn i kilku Jego kuzynów zostało Arahantami oraz że Jego macocha została pierwszą członkinią Saŋghi mniszek. Komentarz dodaje, że Jego była żona i ojciec także zostali Arahantami. W ten sposób Buddha zapewnił rodzinie dziedzictwo znacznie wspanialsze niż cokolwiek, co mógłby zapewnić, gdyby został w domu.

Chociaż Buddha cały czas odnosił wielkie sukcesy w prowadzeniu innych do Przebudzenia, w Jego karierze nie brakowało trudności. Między innymi były to ludzkie kłopoty związane z zakładaniem Saŋgh – jednej dla mężczyzn, jednej dla kobiet – zapewnieniu trwałego systemu praktyki, dzięki któremu kolejne pokolenia mogłyby ćwiczyć się w Dhammie. Pojawiały się też kłopoty związane z koniecznością debatowania z zazdrosnymi o Jego sukces członkami konkurencyjnych szkół, nie zawsze zadowolającymi się polemiką. Czasami fałszywie oskarżali oni Buddhę i członków Saŋghi.

Były też trudności natury nieludzkiej. Ujrawszy w noc Przebudzenia, że istoty mogą odradzać się na wielu poziomach kosmosu, Buddha zdał sobie również sprawę, że istnieje istota – zwana Mārą – która sprawuje kontrolę nad królestwami stawania się, nawet na poziomach najwyższych bogów (MN.049), i która zazdrośnie stara się uniemożliwić istotom Przebudzenie i wymknięcie się spod kontroli. Buddha zdał sobie także sprawę, że Māra ma sojuszników w każdym nieprzebudzonym umyśle, w postaci takich niezdrowych jakości jak zmysłowość, namiętność, pragnienie i hipokryzja. Māra kusił bodhisattę, by poniechał poszukiwań, a nawet po Przebudzeniu Buddhy wciąż wystawiał go na próbę, a także Jego uczniów, by sprawdzić, czy ich Przebudzenie jest prawdziwe.

W obliczu wszystkich tych trudności Buddha działał z honorem i godnością. Nawet w dniu, w którym miał umrzeć – po ataku dyzenterii – cały dzień szedł z Pāvya do Kusinary, by nauczać ostatnią osobę, o której wiedział, że musi zostać pouczona. Jego ostatnią nauką – udzielił jej tamtej osobie – była nauka o Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce, ta sama, od której rozpoczął pierwsze kazanie czterdzieści pięć lat wcześniej. Przez cały ostatni dzień okazywał wielką szlachetność i spokój: pocieszał uczniów, mających ostatnią szansę na zadawanie pytań o te aspekty Jego nauczania, które budziły ich wątpliwości, a nawet upewniał się, że mężczyzna, który dostarczył mu ostatni posiłek, przyczynę ataku dyzenterii,

zamiast z wyrzutami, spotka się z pochwałą za to, że ofiarował wartościowy dar pożywienia. Po zachęceniu uczniów do osiągnięcia doskonałości w praktyce dzięki uważności, przeszedł przez różne etapy medytacyjnego skupienia, a następnie całkowicie uwolnił się od jakiegokolwiek rodzaju stawiania się.

Po siedmiu dniach uroczystości pogrzebowych osoby, które za Nim podążyły, skremowały ciało. Relikwie zostały następnie umieszczone w pomnikach w głównych królestwach północnych Indii. W tradycji theravādy Saṅgha mnichów, którą ustanowił, trwa do dziś.

PIĘCIU WCZESNYCH ROMANTYKÓW

Kiedy dyskutuje się o wczesnych romantykach niemieckich, jednym z pierwszych problemów jest określanie, kto zalicza się do tej grupy, a kto nie. Tutaj nasze zadanie ułatwia nieco fakt, że skupiamy się na konkretnym aspekcie wczesnej myśli romantycznej – romantycznych poglądach na religię – więc możemy ograniczyć dyskusję do tych romantyków, którzy skupili się na kwestiach religii w świetle romantycznego światopoglądu.

Oczywistymi kandydatami do włączenia w każdą dyskusję na temat wczesnej religii romantycznej są Friedrich Schleiermacher i Friedrich Schlegel, ponieważ byli to romantycy najpłodniej piszący na ten temat. W rzeczywistości dzieło Schleiermachera *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* (1799) było pierwszą ważną książką rozważającą religię z romantycznego punktu widzenia. To sztandarowy tekst religii romantycznej.

Innym oczywistym kandydatem jest Friedrich von Hardenberg, który jest bardziej znany pod pseudonimem Novalis. Był partnerem filozoficznym i literackim Schlegla w latach, gdy obaj wypracowywali implikacje romantycznego światopoglądu i wydaje się, że jego pomysły na temat autentyczności miały duży wpływ na myśl Schleiermachera.

Dwóch innych kandydatów jest nieco bardziej kontrowersyjnych. Jednym z nich jest Friedrich Hölderlin. Chociaż jego poglądy na temat religii były bardzo podobne do idei Schlegla, czasami wyklucza się go z kategorii wczesnych romantyków. Powodem jest fakt, że Hölderlin był tylko luźno powiązany z kręgiem przyjaciół, którzy pod koniec lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku gromadzili się w uniwersyteckim mieście Jena, w domu Augusta Schlegla, brata Friedricha, któremu jako pierwszemu nadano miano „romantyka”. Jednak zapiski Hölderlina pokazują, że najwyraźniej to właśnie on był pierwszym

myślicielem niemieckim, który sformułował to, co później stało się światopoglądem romantycznym. Również powieść, którą opublikował za życia – *Hyperion* – zawiera wiele fragmentów odnoszących się do kwestii religijnych rozpatrywanych zgodnie z tym światopoglądem. Jednocześnie jego niepublikowane eseje filozoficzne pokazują, że często rozwijał religijne implikacje tego światopoglądu w oryginalny sposób, zwiastujący założenia późniejszych myślicieli, takich jak Carl Jung, który przyjął i przekazał dalej romantyczne idee dotyczące religii.

Eseje filozoficzne Hölderlina ukazały się dopiero w połowie XX wieku, więc nie można powiedzieć, że były wpływowe. Jednak wydaje się, że niektóre jego poglądy religijne dotarły do kręgu Jeny za sprawą *Hyperiona*, jego poezji i prowadzonych na ten temat konwersacji.

Jednocześnie te poglądy są interesujące dla każdego, kto zajmuje się historią religii romantycznej, ponieważ pokazują, że niektóre jej nieodłączne wątki – które wyszły na jaw dużo później – zostały w rzeczywistości sformułowane wcześniej. Zatem z obu tych powodów Hölderlin zasługuje na uwzględnienie w dyskusji.

Innym kontrowersyjnym kandydatem na wczesnoromantycznego myśliciela religijnego jest Friedrich Schelling. Schelling był członkiem koła jenajskiego, miał silny wpływ na Schleiermachera i Schlegla, również sam pisał obszernie na temat religii, więc uznanie go za wczesnego romantycznego filozofa religii wydaje się naturalne. Powodem, dla którego uwzględnienie go może być kontrowersyjne, jest to, że istnieją dwa różne kryteria określania, kto zalicza się do wczesnych filozofów romantycznych, a kto nie. Schelling spełnia jedno kryterium, ale nie drugie.

Kryterium, którego nie spełnia, definiuje filozofię wczesnego romantyzmu poprzez jej styl. Schlegel, Novalis, Hölderlin i Schleiermacher odrzucili pomysł, że adekwatny opis doświadczenia można zbudować logicznie, jak budynek, na fundamencie racjonalnych pierwszych zasad. Ostatecznie przeczuwali, że wielka część doświadczenia ulega zafalszowaniu, gdy zostaje ono wyrażone przez logiczny osąd. W szczególności wierzyli, że najbardziej bezpośrednią intuicją płynącą z doświadczenia jest to, że wszystko jest Jednym. Lecz taka intuicja nie może być odpowiednio wyrażona w zdaniu (lub, jak to nazywali, osądzie), nawet w prostej formie $A = A$, ponieważ osądy muszą rozdzielać rzeczy, zanim będą mogły je z powrotem poskładać. Z tego powodu filozofia – która się składa z osądów – może zbliżyć się do rzeczywistości Jedności doświadczenia jedynie przez jej przybliżenie, bez pełnego wyjaśnienia lub wyrażenia. W rezultacie, zamiast

budować systemy filozoficzne, ci czterej myśliciele uprawiali filozofię w formie dialogów, listów, powieści, mitów i aforyzmów. Ten styl filozofii nazywany jest antyfundacjonalizmem.

Jednak Schelling pod koniec 1790 roku był fundacjonalistą. Zgadzał się, że najbardziej bezpośrednią intuicją, implikowaną doświadczeniem, było to, że wszystko jest Jednym i że tego doświadczenia nie można odpowiednio wyrazić za pomocą osądu. Niemniej zauważył, że nawet jeżeli powiemy tylko tyle, oznacza to przyjęcie wielu założeń co do doświadczenia. A żeby te założenia były przekonujące, trzeba pokazać, że są spójne. Warunkiem spójności jest natomiast logiczne wynikanie z racjonalnej podstawy. Dlatego właśnie, chociaż Schelling wierzył, że systemy filozoficzne nie są w stanie wyrazić wszystkiego, widział potrzebę uprawiania filozofii w tradycyjnym stylu: budowania systemów – i zbudował wiele rozmaitych systemów w końcu lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku – opartych na zasadzie $A = A$. Dopiero w późniejszych latach sam stał się antyfundacjonalistą. Tak więc podług powyższego kryterium Schelling zaliczałby się do filozofów późnego romantyzmu, a nie wczesnego.

Istnieje jednak inne kryterium definiowania filozofii wczesnego romantyzmu, mianowicie przez jej światopogląd. Wszystkich pięciu myślicieli zgodziło się, że wszechświat jest Jednością, nieskończoną, organiczną i zjednoczoną, a istoty ludzkie są integralną częścią tego zjednoczenia. Ponieważ myśliciele ci zdefiniowali także religię jako kwestię związku ludzi i wszechświata, jest to najbardziej istotna definicja filozofii romantycznej przy omawianiu religii romantycznej. I ponieważ Schelling spełnia to kryterium, także zasługuje, by pojawić się w każdym omówieniu wczesnoromantycznych poglądów religijnych.

W rozdziałach od trzeciego do piątego przedstawimy kulturowe przyczyny rozwinięcia przez romantyków takiego światopoglądu i takiego rozumienia religii. Pokróćce naszkicujemy ich biografie, aby dać wyobrażenie o niektórych osobistych powodach, dla których dotarli do religii romantycznej. Zaczniemy od Novalisa.

Novalis (1772–1801)

Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg jako jedyny z wczesnych romantyków miał pochodzenie szlacheckie. Urodził się w rodzinnym majątku w górach Harzu w rodzinie pobożnych pietystów (patrz rozdział trzeci). Studiował prawo w Jenie, Lipsku i Wittenberdze. W Jenie zapoznawał się również z tekstami filozoficznymi. Było to w okresie, gdy w tym uniwersyteckim

mieście jedną z kluczowych kwestii był sposób interpretowania filozofii Immanuela Kanta. Kant zbudował system filozoficzny, który nie był oparty na pierwszych zasadach i dla jego interpretatorów problem sprowadzał się do tego, czy należy ten system przebudować, by osadzić go w pierwszej zasadzie i uczynić bardziej kompletnym, czy też pozostawić go bez jednego fundamentu, żeby być wiernym stylowi Kanta. Wykładowcy Hardenberga należeli do obozu antyfundacjonalistycznego.

W 1793 roku, podczas pobytu w Lipsku, Hardenberg zaprzyjaźnił się z Friedrichem Schleglem. Obaj rozpoczęli korespondencję, która miała trwać z przerwami do końca życia Hardenberga.

Rok 1795 był dla niego przełomowy. Zaczął czytać filozofię Johanna Fichtego, kantysty, który zaproponował przebudowę filozofii Kanta na podstawie pierwszych zasad (patrz rozdział trzeci). Początkowo Hardenberga porwały idee Fichtego i to był jeden z powodów jego przeprowadzki do Jeny. Tam poznał Fichtego i jego studenta Hölderlina. Jednak później w tym samym roku zaczął zapisywać w notatkach krytyczne uwagi o filozofii Fichtego, stopniowo dochodząc do tego, co miało stać się romantycznym światopoglądem. (To było powszechne wśród wielu wczesnych romantyków: na początku zakochani w filozofii Fichtego ostatecznie w reakcji na nią przyjmowali romantyczny światopogląd). Hardenberg w tych wczesnych krytykach również doszedł do podstaw romantycznego poglądu w tej kwestii: że nowy światopogląd mógł być najlepiej wyrażony w literaturze, a nie filozofii akademickiej.

Jeśli chodzi o sferę osobistą, Hardenberg zaręczył się w marcu 1795 roku z Sophie von Kühn, która miała wtedy zaledwie trzynaście lat. We wrześniu tego roku wstąpił do Akademii Górniczej we Freibergu w Saksonii, gdzie studiował geologię z Abrahamem Wernerem (patrz rozdział trzeci). Jednak w listopadzie Sophie umarła, a Hardenberg spędził wiele nocy przy jej grobie, oplakując stratę. To doświadczenie zaowocowało niezwykłą serią wierszy, które zostały wydrukowane jako *Hymny do Nocy* w roku 1800. Wysoce romantyczna wersja Sophie, jako uosobienia mądrości, stała się również jedną z głównych bohaterek powieści *Heinrich von Ofterdingen*, którą Hardenberg zaczął pisać pod koniec życia.

W 1796 roku napisał do Friedricha Schlegla o powodach swojego zerwania z Fichtem – powodach, które odzwierciedlały również pogląd na życie, jaki rozwinął podczas żałoby po stracie narzeczonej.

Czuję teraz więcej we wszystkim, że jestem wzniosłą częścią jakiejś nieskończonej całości, w której wyrosłem i która powinna być skorupą mojego ego. Czy nie muszę szczęśliwie cierpieć wszystkiego teraz, kiedy kocham więcej niż osiem przeszłych przestrzeni i kocham dłużej niż przez wszystkie wahania akordów życia? Spinoza i Zinzendorf badali nieskończoną ideę miłości i intuicyjnie ją zrozumieli, zrozumieli też to, jak mogliby rozwijać ją dla siebie i siebie dla niej, na tym pyłku. Szkoda, że nie widzę nic z tego poglądu u Fichtego, że nie czuję tego twórczego oddechu. Ale jest blisko. Musi wejść do tego magicznego kręgu – chyba że jego wcześniejsze życie już starło pyłek z jego skrzydeł¹.

Niemniej jednak, pomimo zerwania z filozofią Fichtego Hardenberg nadal pozostawał z nim w dobrych stosunkach. Po tym, jak ponownie spotkał się z nim w Jenie w 1797 roku, pisał do Schlegla: „U Fichtego mówiłem na mój ulubiony temat – nie zgadzał się ze mną – lecz odezwał się z czułą troską, gdyż uznał mój pogląd za ekscentryczny. To nie zostanie zapomniane”².

W tym okresie Hardenberg zaczął zgłębiać filozofię platońską i neoplatonicką, a zimą 1797–1798 wydrukował – pod nazwiskiem Novalis, co oznacza „ten, który stwarza nową ziemię” – jedyne dzieło filozoficzne, jakie miał opublikować za życia. Praca ta, o nazwie *Pollen*, miała formę krótkich myśli i aforyzmów. Tytuł wyjaśniony jest wierszem, który służy jako jej motto: „Przyjaciele, gleba jest uboga, musimy siać obfite nasiona, aby nawet skromne zbiory rozkwitły”³.

W tej książce Novalis – tak będziemy go dalej nazywać – sformułował myśl, która miała być jego najbardziej wpływową ideą: wolność polega na uczeniu się romantyzowania własnego życia – czynienia z niego powieści (*roman*) – i tylko osoba, która potrafi tego dokonać, jest naprawdę autentyczna.

Pod koniec 1798 roku Novalis zaręczył się po raz drugi, ale małżeństwo nigdy nie doszło do skutku. W następnym roku podjął pracę jako kierownik kopalni soli w Saksonii. Mimo to znalazł czas, by kontynuować czytanie lektur filozoficznych i religijnych, w szczególności pism chrześcijańskiego mistyka Jakoba Böhme. Rozpoczął też pracę nad dwiema powieściami – *Heinrich von Ofterdingen* i *Uczniowie z Sais* – ale tylko druga była bliska ukończenia, gdy zmarł.

W 1800 roku zachorował na gruźlicę, która miała okazać się śmiertelna. W końcowym okresie choroby Schlegel donosił, że zapewnił Novalisowi solidny zapas opium – które było wtedy dostępne w postaci nalewki – by złagodzić jego ból. Gdy zbliżał się koniec, Novalis nie miał już nawet siły, żeby czytać. Jak pisał do przyjaciela: „Filozofia leży obok mnie, tylko na półce z książkami”⁴.

Po śmierci Novalisa Schlegel i romantyczny literat Johann Ludwig Tieck opublikowali jego powieści. Poezję również drukowano i przez wiele lat znany był głównie jako poeta i pisarz.

Inny przyjaciel sięgnął po cytaty z niepublikowanych pism filozoficznych Novalisa i wydrukował je jako zbiór fragmentów, ale te nie wywarły wielkiego wrażenia. Dopiero w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku jego eseje filozoficzne zostały zredagowane i wydrukowane w całości. Musiała nastąpić aż połowa XX wieku, żeby Novalis został doceniony jako filozof oryginalny i cechujący się dużym rozmachem.

Friedrich Schlegel (1772–1829)

Urodzony w Hanowerze, najmłodszy syn luterańskiego pastora, Karl Wilhelm Friedrich Schlegel w dość młodym wieku terminował u bankiera. Niezadowolony z tego zawodu wyprosił u rodziców pozwolenie na studiowanie prawa na uniwersytecie w Getyndze, gdzie jego starszy brat August studiował filologię klasyczną. Bracia zaczęli studiować razem estetykę i filozofię – Friedrich później twierdził, że w roku 1788 przeczytał całego Platona po grecku. Od 1791 do 1793 roku kontynuował studia prawnicze w Lipsku, gdzie poznał Novalisa i Schillera.

Podczas pobytu w Lipsku Friedrich wpadł w głęboką depresję, z której częściowo wyzdrowiał, gdy zdecydował się porzucić prawo, a zamiast tego skupić się na filozofii i literaturze klasycznej. Wkrótce potem August, przebywający wtedy w Amsterdamie, poprosił Friedricha, by zaopiekował się jego kochanką Caroline Michaelis Böhmer (1763–1809), która zatrzymała się w pobliskim Dreźnie. Caroline – ta kobieta o żywej osobowości i uderzającym intelekcie, która później stała się jedną z czołowych przedstawicielek romantycznego kręgu w Jenie – przekonała Friedricha, że powinien spróbować kariery krytyka literackiego. W tamtych czasach był to zawód bardzo niepewny, ale bardzo atrakcyjny dla Friedricha, odznaczającego się żywiołowym temperamentem. Z chwilą, gdy się zdecydował na tę ścieżkę kariery, jego depresja minęła jak ręką odjął.

Zaczął pisać i publikować recenzje i eseje literackie. Od 1794 do 1795 roku bronił literatury klasycznej przed literaturą współczesną, ale w 1796 jego preferencje zaczęły się zmieniać na korzyść współczesnej.

Główną inspiracją tej zmiany była filozofia Fichtego, którego zaczął czytać w 1795 roku. Jak później powiedział, największym powabem myśli Fichtego było jego poparcie dla rewolucji francuskiej i ogólnie sprawy wolności.

W 1796 roku Schlegel udał się do Jeny i po raz pierwszy spotkał Fichtego osobiście, co w pewnym sensie okazało się rozczarującym doświadczeniem. Po części rozczarowanie było kwestią temperamentu. Schlegel, człowiek o szerokich zainteresowaniach, był zaskoczony, gdy dowiedział się, że Fichte nie widzi pożytku ze studiowania historii ani nauki. W jednym z listów do przyjaciela Schlegel przywołał stwierdzenie, które miało się stać jedną z najsłynniejszych wypowiedzi Fichtego: że wolałby liczyć groszek, aniżeli studiować historię.

Kolejny powód rozczarowania Fichtem był bardziej filozoficzny. W oczach Schlegla Fichte był zbyt wielkim fundacjonalistą. W innym liście Schlegel porównał „transcendentalny” aspekt filozofii Fichtego – dotyczący zasad myślenia wykraczających poza zmysły – do „transcendencji” pijanego człowieka, który wdrapuje się na konia, ale potem „przekracza” go i upada po drugiej stronie. Mimo to, podobnie jak w przypadku Novalisa, spory filozoficzne nie przeszkodziły im w przyjaźni. Właściwie przez jakiś czas Schelling określał swoje ulubione zajęcia towarzyskie – otwarte omawianie filozofii z przyjaciółmi – jako „fichtowanie”.

Aby kontynuować karierę, Schlegel przeniósł się w 1797 roku do Berlina, gdzie odwiedzał salony literackie Rahel Levin i Henriette Herz. Tam spotkał się ze Schleiermacherem i innymi, którzy później mieli zostać członkami koła romantycznego w Jenie. W rzeczywistości przyjaźń Schlegla ze Schleiermacherem stała się tak bliska, że od 1797 roku dzielili dom wraz z dwoma innymi przyjaciółmi.

W salonie Henrietty Herz Schlegel spotkał również Dorotheę Mendelssohn Veit (1764–1839) – pierwszą kobietę, w której odnalazł intelekt i urok porównywalne z zaletami Caroline Böhmer. Dorothea, córka wybitnego filozofa oświecenia Mosesa Mendelssohna (patrz rozdział trzeci), była uwięziona w pozbawionym miłości małżeństwie z bankierem. Poddawszy się temu, co najwyraźniej było miłością od pierwszego wejrzenia, ona i Schlegel nawiązali romans. Po uzyskaniu rozvodu z mężem w 1798 roku Dorothea zamieszkała ze Schleglem. Pobrali się jednak dopiero w 1804 roku, ponieważ gdyby zrobili to wcześniej, Dorothea straciłaby prawo opieki nad młodszym z jej dwóch pozostałych przy życiu synów, których miała z Veitem.

Na kanwie tego romansu Schlegel napisał powieść *Lucynda*, którą opublikował w roku 1799. Powieść, natychmiast uznana za pornograficzną, wywołała burzę i kontrowersje w Berlinie. Według dzisiejszych standardów w ogóle nie ma w niej nic pornograficznego, a nawet według ówczesnych, XVIII-wiecznych standardów opisy uprawiania miłości, choć żarliwe, były bardzo zawoalowane.

Porządnym ludzi z Berlina najwyraźniej uraził fakt, że dwójka głównych bohaterów powieści, Schlegel/Julian i Dorothea/Lucynda, miała cudzołożny romans, ale na końcu żadne z nich nie zostało ukarane za grzechy. Zamiast tego powieść stanowiła nieskrępowaną pochwałę miłości, przedstawioną jako coś o wiele bardziej świętego niż formalne małżeństwo.

Słowo „święty” nie miało tu być ściśle metaforyczne. Schlegel ogłosił, że *Lucynda* ma być pierwszą z serii książek, które staną się nową biblią współczesności. Jednak, co dla niego typowe, nigdy nie ukończył projektu. Mimo to *Lucynda* pozostaje ważnym tekstem dla studiów nad religią romantyczną, a jej religijnym implikacjom przyjrzymy się dokładniej w rozdziałach czwartym i piątym.

Aby uciec przed skandalem w Berlinie, Schlegel i Dorothea przeprowadzili się do Jeny, gdzie August – obecnie żonaty z Caroline – został profesorem uniwersytetu. Tam, w domu Augusta i Caroline, zaczął spotykać się „krąg jenański”.

Głównymi członkami kręgu byli bracia Schlegel i ich żony, Schelling, Schleiermacher, Tieck, Clemens Brentano i Sophie Mereau. Novalis przyłączał się do ich dyskusji, gdy pozwalała na to jego praca, nawet Fichte – którego lepiej klasyfikować jako myśliciela preromantycznego – często się z nimi spotykał. Członkowie kręgu byli dość młodzi. Caroline Schlegel miała trzydzieści sześć lat i była najstarsza, dwudziestoletni Brentano – najmłodszy. Większość, jak Dorothea i Friedrich Schlegel, zbliżała się od trzydziestki. Spotykali się często, jeśli nie regularnie, żeby słuchać przemówień i komentować je, dyskutować o lekturach, a także czytać sobie nawzajem swoje najnowsze utwory, by uzyskać opinie. Tematy dyskusji rozciągały się od filozofii i nauk ścisłych po kulturę, historię, politykę i wszystkie rodzaje sztuki.

Historycy podają krąg jenański jako doskonały przykład tego, co może się zdarzyć, gdy grupa silnych, żywych intelektów rzuca sobie nawzajem wyzwania – w atmosferze współpracy połączonej z rywalizacją – rozwijania myśli i wznoszenia ich na wyższy poziom wyrafinowania i oryginalności, czego nie mogliby osiągnąć, gdyby pracowali samotnie. To, co wypracowali jako grupa, mimo że nie zgadzali się ze sobą we wszystkim, stanie się zarzewiem rewolucji w zachodnim myśleniu.

Ich spotkania zainspirowały Dorotheę Schlegel do napisania do znajomego z Berlina: „Taki koncert dowcipu, poezji, sztuki i nauki, jaki mnie tu otacza, sprawia, że łatwo można zapomnieć o reszcie świata”⁵. Jej mąż również posłużył się metaforą muzyczną, kiedy opisał Jenę jako „symfonię profesorów”. I mniej więcej w tym okresie wymyślił nowy termin dla towarzyskich, otwartych dyskusji filozoficznych, w jakich celował krąg jenański: „symfilozofia”.

W latach 1798–1800 bracia Schlegel wydawali także magazyn literacki „Athenäum”. Był on głównym narzędziem, za którego pośrednictwem członkowie koła z Jeny rozpowszechniali swoje idee w świecie niemieckojęzycznym.

Wkład Friedricha Schlegla w tworzenie czasopisma odznaczał się prowokatorskim charakterem. Oprócz esejów Schlegel tworzył *Fragments* – zwięzłe aforyzmy i krótkie utwory – często ironiczne, zabawne i wewnętrznie sprzeczne – obejmujące bardzo różnorodne tematy z literatury, filozofii, religii, sztuki, polityki i kultury, w stylu silnie kontrastującym z bardziej formalnymi i pedantycznymi dyskusjami na te tematy w innych czasopismach. *Fragments* Schlegla zwróciły uwagę opinii publicznej na to, że krąg jenański był zaangażowany nie tylko w nowe myśli, ale także w nowe sposoby myślenia.

Krąg w Jenie nie przetrwał długo. Fichte został zmuszony do opuszczenia uniwersytetu w roku 1800 po odmowie przeproszenia za to, co niektórzy krytycy potępili jako ateistyczne elementy w jego filozofii. W zastępstwie za niego przez rok filozofię wykładał Friedrich Schlegel, ale wykłady miały słabą frekwencję, a jego umowa nie została przedłużona. W 1803 roku August i Caroline Schlegel rozwiedli się, by Caroline mogła poślubić Schellinga (patrz poniżej), ale kontrowersje wokół rozwodu okazały się tak nieustępliwe, że cała trójka opuściła Jenę na dobre. Wraz z ich wyjazdem nadszedł koniec okresu wczesnego romantyzmu.

W tym czasie Friedrich i Dorothea rozpoczęli życie wędrowne. W roku 1802 przenieśli się do Paryża, gdzie Friedrich studiował sanskryt i redagował niemieckie czasopisma donoszące o sztuce w Paryżu. W 1804 roku para przeprowadziła się do Kolonii, gdzie Friedrich studiował architekturę gotycką i prywatnie wykładał filozofię. Przez te lata Dorothea zajmowała się tłumaczeniami, co najwyraźniej zapewniało wypłacalność tej parze podczas wędrowek.

W 1808 roku nastąpiły dwa wydarzenia, które wskazują na publiczne zerwanie Friedricha z jego okresem romantycznym. Pierwszym była publikacja rezultatów jego badań nad sanskrytem pt. *O języku i mądrości Indusów*. Ta książka, chwalaćca sanskryt jako język oryginalny, którego doskonałość doprowadziła bezpośrednio do doskonałości języka niemieckiego, wzbudziła długo- i trwale zainteresowanie wśród niemieckich badaczy indologów. Jednak pomimo pochwały sanskrytu i w ogóle Indii książka zawierała również zdecydowane potępienie buddyźmu, który Schlegel – na podstawie ograniczonych lektur – scharakteryzował jako formę panteizmu: „(...) przerażająca doktryna, która poprzez swoją negatywną i abstrakcyjną, a zatem błędną ideę nieskończoności prowadzi z konieczności do niejasnej obojętności wobec istnienia i nieistnienia”²⁶.

Trudno powiedzieć, jak Schlegel wpadł na pomysł, że buddyzm to panteizm, ale jego wcześniejsze romantyczne poglądy na temat religii były zdecydowanie panteistyczne. Tak więc, atakując buddyzm, faktycznie odcinał się od swojego wcześniejszego panteizmu romantycznego. Ten fakt podkreślany jest przez drugie ważne wydarzenie w życiu Friedricha i Dorothei (1808): ich konwersję na katolicyzm.

Niewiele wiadomo o tym, dlaczego porzucili romantyczne idee religijne. Jedną ze współczesnych teorii głosi, że pobyt w Paryżu zniszczył ich wcześniejszą wiarę w wolność i postęp. W każdym razie jedyne wyjaśnienie udzielone przez Friedricha przyjaciółom – zdumionym tym nawróceniem – brzmiało: „Zostanie katolikiem to nie zmiana, ale uznanie religii”⁷⁷. Umożliwiło mu to także znalezienie stałego zatrudnienia. Jako katolik kwalifikował się na stanowisko w austriackiej służbie cywilnej, otrzymał je w roku 1809. Po przeprowadzce z Dorotheą do Wiednia redagował gazetę antynapoleońską i pomagał austriackiemu dyplomacie Metternichowi w przygotowywaniu planów ponownego ustanowienia konserwatywnego porządku w Niemczech po klęsce Napoleona.

W tym samym czasie rozpoczął po raz drugi karierę jako publiczny prelegent, wygłaszając w Wiedniu serię wykładów na takie tematy, jak historia i literatura oraz filozofia życia, literatury i języka. W 1823 roku, kiedy wraz z Dorotheą opublikowali jego dzieła zebrane, pominęli w zbiorze *Lucyndę*.

Zmarł podczas objazdu z odczytami, w Dreźnie w 1829 roku. Po jego śmierci Dorothea przeprowadziła się do Frankfurtu nad Menem, gdzie zamieszkała z młodszym synem, Philippem Veitem, malarzem ruchu nazareńskiego. Zmarła w 1838 roku.

Jednak w roku 1835 przywódca ruchu młodoniemieckiego Karl Gutzkow opublikował *Lucyndę* po raz drugi, łącznie z obroną powieści autorstwa Schleiermachera (patrz poniżej). Nawet jeśli – a może dlatego – książki te wywołały kolejną falę kontrowersji, stały się manifestami ruchu młodoniemieckiego. To przykład tego, że wczesne idee romantyczne, nawet jeżeli odrzucone przez samych wczesnych romantyków, zostały uznane przez kolejne pokolenia i otrzymały drugie życie.

Friedrich Schleiermacher (1768–1834)

Urodzony we Wrocławiu Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher był synem duchownego w kościele reformowanym. Jego wczesna edukacja odbyła się w móraskim bractwie herrnhutów, tej samej grupie pietystów, do której należał

ojciec Novalisa. Cierpiąc z powodu narastających napadów sceptycyzmu wobec doktryny chrześcijańskiej, przeniósł się na uniwersytet w Halle, gdzie mimo to ukończył teologię, a na dodatkowych fakultetach filozofię i filologię.

W 1790 roku zdał egzaminy urzędnicze w Berlinie, ale nie od razu ubiegał się o stanowisko w kościele. Zamiast tego przez trzy lata pracował jako prywatny nauczyciel, po czym został zwolniony za sympatyzowanie z rewolucją francuską. W tym okresie zaczął poważnie studiować Kanta tylko po to, by nabrać krytycyzmu wobec jego racjonalistycznego podejścia do religii. Po lekturze pism Herdera na temat Spinozy (patrz rozdział trzeci) zaczął pisać eseje o religii, w których łączył filozofię Spinozy w interpretacji Herdera oraz to, co wciąż uważał za wartościowe w myśli Kanta. Te eseje były dość suche i spotkały się z niewielkim zainteresowaniem.

W roku 1794 Schleiermacher objął swoją pierwszą posadę duchownego: został proboszczem w Landsbergu. Następnie w roku 1796 został kapelanem przy szpitalu Charité w Berlinie. Pobyt w Berlinie wyznacza rozkwit Schleiermachera jako oryginalnego myśliciela religijnego. Historycy religii przypisują jego duszpasterstwu rosnące uznanie roli uczucia w życiu religijnym. Historycy filozofii upatrują przyczyn jego rozwoju jako myśliciela we wpływie intelektualnych salonów Berlina. On sam opisał dyskusje na salonach jako „najbardziej barwną zaciekłość argumentów na świecie”.

W roku 1797 w salonie Herzów poznaje Friedricha Schlegla i, jak wspomniano powyżej, zostają współlokatorami. Dyskusje, jakie toczyli, doprowadziły do tego, że Schlegel pogłębił swoje uznanie dla religii – do tego momentu był kimś w rodzaju ateisty. Jednocześnie Schleiermacher spostrzegł, że poglądy Schlegla na sztukę mogą pomóc mu w wyartykułowaniu własnego rozumienia religijności w sensie powszechnym, a nie ściśle chrześcijańskim.

Fakt, że Schleiermacher pokonał granicę między dwoma światami – instytucjami religijnymi i salonami intelektualistów – stawiał go w idealnym położeniu, by działać między nimi jako tłumacz. Przyjaciele z salonów zaczęli go namawiać, aby swoje rozważania o religii przelał na papier. Początkowo po prostu pisał fragmenty dla „Athenäum”. W 1798 roku Henriette Herz podarowała mu „małe pudełko na myśli”. Otrzymał polecenie udania się do Poczdamu, gdzie przebywał od listopada tego samego roku do marca roku następnego. Okres oddalenia od przyjaciół wykorzystał na stworzenie dzieła, które miało stać się książką definiującą religię romantyczną, były to *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*.

Jak wskazuje tytuł, książka miała na celu obronę religii przed tymi bywalcami salonów, którzy patrzyli na nią z pogardą. Omówimy *Mowy* bardziej szczegółowo w rozdziale piątym. Tutaj tylko nadmienimy, że książka nie opowiadała się za żadną konkretną religią, ale za transcendentálną ideą religii, która miała być rzekomo prawdziwa dla wszystkich ludzi w każdym czasie oraz we wszystkich kulturach. Zawierała dwie definicje religii, które miały stać się charakterystycznymi cechami religii romantycznej. Po pierwsze, religia to kwestia estetyki: „upodobanie i wrażliwość na nieskończoność”. Po drugie, religia nie jest związkiem między istotami ludzkimi a Bogiem; jest to „związek między istotami ludzkimi a wszechświatem”.

Fakt, że *Mowy* odwoływały się nie tylko do nowoczesnej filozofii, lecz także do współczesnej nauki, dodał książce atrakcyjności. Miała wiele dodruków za życia Schleiermachaera i była poczytną lekturą po obu stronach Atlantyku.

W roku 1799 Schleiermacher i Schlegel rozpoczęli coś, co miało być długoterminowym wspólnym przedsięwzięciem: ponowne tłumaczenie wszystkich dialogów Platona na niemiecki. Ale był to kolejny projekt, którym Schlegel szybko stracił zainteresowanie, co ochłodziło uczucia Schleiermachaera do niego. Niemniej jednak ten ostatni samodzielnie kontynuował prace i – chociaż nie zdołał ukończyć tłumaczeń wszystkich dialogów – wiele z nich udało mu się opublikować w latach 1804–1828. Doświadczenie zdobyte podczas tej pracy doprowadziło go do rozwoju własnych teorii języka, przekładu i hermeneutyki – czyli nauki o interpretacji – miały one pozostać wielce wpływowymi nawet w XXI wieku. W rzeczywistości Schleiermacher jest często uważany za jednego z twórców hermeneutyki, słynnego ze sformułowania tak zwanego koła hermeneutycznego: żeby zrozumieć części tekstu, musisz najpierw zrozumieć całość, ale żeby zrozumieć całość, najpierw musisz zrozumieć części. Sztuka hermeneutyki zawiera się w podążaniu tam i z powrotem między tymi dwoma wymaganiami.

W tym czasie Schleiermacher był wplątany w dwa skandale. Najpierw wybuchła wrzawa wokół *Lucyndy*. W 1800 roku napisał własną powieść pt. *Poufne listy dotyczące „Lucyndy” Friedricha Schlegla*, bronił w niej *Lucyndy* jako świętej księgi. Następnie, w 1804 roku, jego własny siedmioletni romans z zamężną kobietą – Eleonore Grunow, żoną berlińskiego duchownego – ujrzał światło dzienne, zmuszając go do ucieczki z Berlina. Przez kilka lat wykładał na uniwersytecie w Halle, gdzie oskarżano go o ateizm, spinozizm i panteizm. Niemniej jednak urzędnicy uniwersytetu wspierali go, a jego wykłady pozostały popularne.

W 1806 roku opublikował krótki dialog literacki *Boże Narodzenie*, wychwalający religię jako sprawę serca, w której należy się skupić na wspólnocie rodziny, a nie państwa.

Kiedy w roku 1807 Halle padło pod naporem sił Napoleona, Schleiermacher powrócił do Berlina. Tam wkrótce poślubił Henriette von Willich, młodą wdowę po jednym z przyjaciół, i otrzymał nominację na stanowisko kaznodziei w kościele Trójcy Świętej.

W roku 1810 wziął udział w tworzeniu Uniwersytetu Berlińskiego, gdzie został mianowany profesorem teologii. W 1811 roku został powołany do Berlińskiej Akademii Nauk. Mimo wielu obowiązków akademickich w każdą niedzielę wygłaszał kazania przed tłumem pełnych uznania słuchaczy.

Również w 1811 roku napisał *Krótką prezentację studiów teologicznych*, w której nakreślił program studiów mogących przygotować duszpasterzy do zaspokajania potrzeb współczesnego świata. Program, uważany wówczas za rewolucyjny, wymagał od pastorów zapoznania się z najnowszymi osiągnięciami filozofii i psychologii. Zgodnie z tym programem Schleiermacher wykładał na uczelni nie tylko przedmioty w oczywisty sposób zajmujące się kwestiami teologicznymi – na przykład Nowym Testamentem, egzegezą i życiem Jezusa – ale także dialektykę, estetykę, psychologię, pedagogikę, historię filozofii, hermeneutykę, teorię przekładów i politykę. Jednak jego wycieczki w te obszary doprowadziły do konfliktu z profesorami innych wydziałów uniwersytetu, ponieważ nie podobał im się atak na ich terytoria.

Przez lata *Mowy o religii* były kilkakrotnie wznawiane, a Schleiermacher podawał te późniejsze wydania jako dowód, że nie porzucił swoich wcześniejszych poglądów. Niemniej jednak wprowadzał zmiany w książce, które odsunęły ją od uniwersalnej romantycznej orientacji i skierowały ku wykładni stricte chrześcijańskiej. Na przykład jego początkowa definicja religii jako „stosunku człowieka do wszechświata” stała się „stosunkiem człowieka do Najwyższego”. Znajdujący się w pierwszym wydaniu fragment, w którym argumentował, że biorąc pod uwagę nieskończoną naturę wszechświata, ludzkość musiałaby wymyślić nieskończenie wiele religii jednakowo prawdziwych, po prostu zamienił na stwierdzenie, że religia to „suma wszystkich relacji człowieka z Bogiem”.

Co najważniejsze, całkowicie przeformułował omówienie pojęcia „Boga”. W pierwszej edycji wyjaśnił tę koncepcję jako jeden z wielu możliwych produktów wyobraźni religijnej – i to nawet nie najwyższy produkt – podczas gdy w późniejszych wydaniach podkreślał, że nie ma sposobu na wyobrażenie sobie wszechświata jako całości bez wyobrażenia, że istnieje w Bogu.

To był poważny odwrót od wcześniejszego poparcia dla religii romantycznej. Jednak pomimo tego odrotu Schleiermacher pozostał liberalny zarówno w polityce, jak i w swojej interpretacji doktryny chrześcijańskiej. W dziedzinie polityki prowadził kampanię na rzecz prawa Kościoła do decydowania o kształcie liturgii bez ingerencji państwa. W obszarze doktrynalnym jego najbardziej wszechstronna książka o teologii pt. *Wiara chrześcijańska* (1821–1822) stała się dokumentem założycielskim liberalnej teologii protestanckiej w XIX wieku. Praca ta skupiała się na wierze jako uczuciu zależności od Boga. Zależność ta nie bierze się z Biblii czy z racjonalnych argumentów, ale z bardziej osobistego kontaktu z Jezusem Chrystusem we wspólnocie Kościoła. Zajmując tę pozycję, Schleiermacher powrócił nieco do swych pietystycznych korzeni. W rezultacie przez resztę życia odpychał ataki z dwóch stron – tradycyjnych teologów doktrynalnych od prawej i racjonalistów od lewej. Jeden z racjonalistycznych ataków, ze strony Hegla, omówimy w rozdziale szóstym.

Jedyny syn Schleiermachera, Nathanael, zmarł w roku 1827. O tym wydarzeniu Schleiermacher powiedział że „wbiło gwoździe do jego własnej trumny”. Żył jednak jeszcze siedem lat, umarł na zapalenie płuc w 1834 roku.

Friedrich Hölderlin (1770–1843)

Pochodzący ze Szwabii Johann Christian Friedrich Hölderlin był synem zarządcy majątków Kościoła luterańskiego. Gdy młody Friedrich miał dwa lata, jego ojciec zmarł. Matka wkrótce ponownie wyszła za mąż, ale ojczym zmarł, kiedy Friedrich był dziewięcioletkiem. Podwójna strata nazaczyła matkę i syna emocjonalnymi bliźniami. Z powodu szaleństwa, w jakie Hölderlin popadł w późniejszym okresie życia, wydarzenia z jego wczesnego dzieciństwa zostały poddane intensywnej pośmiertnej analizie jako prawdopodobne źródło późniejszego załamania. Nagie fakty wydają się wskazywać, że jego matka stała się ponura i pobożna, chętna do ofiarowania swojego syna Bogu, co miało być formą pokuty; że uczyniło go to wrażliwym i podatnym na skrajne wahania nastroju; i że próby wymuszenia na nim pewnej stabilności i pobożności – podejmowane przez matkę, nawet kiedy był dorosły – pogorszyły dodatkowo jego stan.

Za jej namową w roku 1788 wstąpił do seminarium duchownego w Tybindze, gdzie uczył się razem z Heglem i Schellingiem. Ponieważ obaj jego współlokatorzy zostali później wybitnymi filozofami XIX-wiecznych Niemiec, próbowano określić, jaki wpływ wywarli na siebie wszyscy trzej

w czasach seminaryjnych. Schelling – a nie był kimś, kto łatwo uznaje zasługi innych – uważał Hölderlina za swojego mentora w sprawach filozoficznych, przynajmniej do roku 1795.

Program nauczania w seminarium tybindzkim poświęcony był znalezieniu harmonii między doktryną chrześcijańską a antykiem. Zatem Hölderlin, oprócz wstąpienia do klubu poetyckiego, pisał rozprawy z greckiej historii sztuk pięknych i badał podobieństwa między *Przystawiami* Salomona a *Pracami i dniami* Hezjoda. Szybko zdał sobie jednak sprawę, że jego zainteresowania dotyczą starożytnych Greków, a nie Kościoła. Zwrócił się do matki o przeniesienie na uniwersytet, ale ona odmówiła, więc skończył seminarium i zdał egzamin na duchownego w roku 1793.

Pomimo jej nacisku, by służył Bogu i objął stanowisko urzędnicze, Hölderlin zaczął prowadzić bardziej niezależne intelektualnie, choć finansowo bardziej ryzykowne, życie prywatnego korepetytora. Gdyby jego matka chciała, mogłaby oszczędzić mu szukania pracy, ponieważ ojciec zostawił mu pokaźny spadek. Ona jednak dawała mu do zrozumienia, że ten majątek jest bardzo skromny; nawet w późniejszych latach, gdy naprawdę potrzebował pieniędzy, przekazywała mu za każdym razem tylko grosze. Dopiero po śmierci Hölderlina odkryto, że przynajmniej na papierze przez cały czas był zamożnym człowiekiem.

Z pomocą Schillera, który przez kilka lat miał być jego bohaterem i patronem, Hölderlin uzyskał w roku 1793 posadę wychowawcy syna pewnej wdowy; podzielała ona jego zainteresowania literackie. W tym okresie zaczął pisać swoją powieść *Hyperion*, którą kilkakrotnie przerabiał, zanim ukazała się w dwóch częściach, w 1797 i 1799 roku.

W 1794 roku Hölderlin towarzyszył swojemu uczniowi na uniwersytecie w Jenie, gdzie właśnie zaczął wyklądać Fichte. Hölderlin zapisał się na pełny cykl wykładów, ale wkrótce tak go zafascynowały nauki Fichtego – a zwłaszcza jego poparcie dla sprawy wolności – że zaniedbał inne przedmioty. Podczas pobytu w Jenie poznał też obecnego tam Novalisa, także słuchacza wykładów Fichtego.

Jednak podobnie jak Novalis Hölderlin wkrótce nabrał wątpliwości co do fundamentalistycznego podejścia do filozofii, jakie postulował Fichte, i nie później niż w maju 1795 roku napisał krótką rozprawę pt. *Byt i sąd*. Zawierała pierwsze pisemne przedstawienie tego, co miało stać się podstawowym romantycznym punktem widzenia: że natura, w formie Czystego Bytu, jest pierwotnym Absolutem obejmującym zarówno podmiot, jak i przedmiot oraz przekracza

wszelkie formy dualizmu; i że ten Absolut nie może być pojmowany w sposób rozumowy i systematyczny, ale tylko estetycznie – to znaczy poprzez uczucia. W roku 1795 przekazał niektóre z tych pomysłów Schellingowi.

W roku 1796 objął we Frankfurcie nad Menem posadę guwernera dzieci bankiera Jakoba Gontarda. Szybko odkrył, że żona Gontarda, Susette (1769–1802), jest pokrewną mu wrażliwą duszą, i rozpoczął się ich romans, który trwał do roku 1800. Susette Gontard była jednak dla Hölderlina więcej niż miłością i kochanką. Była jednocześnie wsparciem, jakiego mu brakowało we wczesnym życiu, i muzą inspirującą go do większych wyczynów pisarskich. Krytycy odnotowali, że dopiero w tym okresie Hölderlin zaczął przejawiać prawdziwy geniusz jako poeta. Wiele wierszy dedykował Susette, nazywając ją Diotymą, bo tak nazywała się tajemnicza kobieta, która była nauczycielką Sokratesa w sprawach miłości. Przepisał też *Hyperiona*, tak aby postać Diotymy, ukochanej Hyperiona, stała się przemienioną wersją Susette: spokojnie dostrójonej do natury i głęboko mądrej.

Podczas pobytu we Frankfurcie Hölderlin pomógł Hegłowi, swojemu dawnemu współlokatorowi, znaleźć pracę u mieszkającej po sąsiedzku rodziny, choć niewiele wiadomo o filozoficznych dyskusjach, jakie mogli toczyć ze sobą w tym czasie. Jakob Gontard odkrył romans w 1798 roku, a Hölderlin został szybko zwolniony. Osiedlił się w pobliżu, w Homburgu, by móc w tajemnicy spotykać się sporadycznie z Susette.

W Homburgu Hölderlin odnowił przyjaźń z innym starszym kolegą ze szkoły – Isaakiem von Sinclairem. Miał on mu zapewniać środki finansowe i wsparcie emocjonalne, z przerwami, przez następne kilka lat. Obaj, razem z innymi przyjaciółmi, utworzyli krąg intelektualny, określane przez niektórych historyków mianem kręgu homburskiego – był luźno powiązany z kręgiem z Jeny, który powstał w tym samym czasie.

Hölderlin nie był jednak zachwycony czasopiśmie „Athenäum”, które tworzyli bracia Schleglowie. Oprócz rozpoczęcia dużego nowego przedsięwzięcia literackiego – pisania tragedii o samobójstwie Empedoklesa – zaczął też pisać prace filozoficzne w ramach gromadzenia materiałów do dziennika, który zamierzał redagować. Jednym z utworów była recenzja *Mów o religii* Schleiermachera. Jak na ironię, pomimo że miał temperament odmienny od temperamentu Friedricha Schlegla, w swoim omówieniu doszedł do takich samych wniosków jak Schlegel w swojej recenzji: że ponieważ religia dotyczy uczucia nieskończoności, a język jest skończony, jedyny właściwy język religii musi obejmować mity i alegorie, gdyż są to jedyne sposoby wypowiedzi, jakie jasno

wskazują na coś poza sobą. Przez kilka lat – jakie mu jeszcze zostały – względnie zdrowia psychicznego Hölderlin miał napisać wiele utrzymanych w tonie proroczym wierszy religijnych, w których mity i obrazy klasycznej Grecji łączyły się z mitami biblijnymi i jego własnym panteizmem i politeizmem.

Rok 1799 okazał się dla Hölderlina krytyczny. Jego wysiłki, by znaleźć poparcie dla nowego dziennika, spełzły na niczym. Nie mógł też znaleźć innej pracy w pobliżu Frankfurtu, co oznaczało, że romans z Susette musi się zakończyć. Zaczęły się powtarzać dawne huśtawki nastrojów, a Sinclair musiał często interweniować, gdy wściekle krzyki i „walenie w pianino” Hölderlina wywoływały gniew i groźby sąsiadów. Ten czuł się odrzucony przez wszystkich, więc porzucił działalność filozoficzną i postanowił całkowicie poświęcić się rozwijaniu talentu pisarskiego i poetyckiego. Przyjął pracę poza granicami Niemiec, najpierw jako guwerner rodziny w Szwajcarii, następnie jako guwerner rodziny konsula Hamburga w Bordeaux. Jednak jego stan nie był wystarczająco stabilny, by udało mu się utrzymać te posady przez długi czas. W obu przypadkach wkrótce po objęciu nowego stanowiska samotnie powracał do domu, do Niemiec.

Po powrocie z Francji w 1802 roku otrzymał list od Sinclaira z wieścią, że Susette zmarła na odrę. Wiadomość o jej śmierci połączona z trudami podróży sprawiły, że Hölderlin nie tylko załamał się psychicznie, ale i podupadł na zdrowiu fizycznym. Schelling, pisząc do Hegla po spotkaniu z Hölderlinem w tym czasie, zdiagnozował jego stan jako „obłąkanie”. Sinclair uzyskał dla Hölderlina pomoc medyczną u lekarza, który stwierdził, że czytanie pacjentowi Homera w oryginale najskuteczniej uspokaja jego umysł. Gdy stan Hölderlina zaczął się poprawiać, Sinclair postarał się dla niego o pracę, która nie obciążała jego zdrowia.

Pomimo kruchego stanu emocjonalnego Hölderlin był w stanie ukończyć i opublikować tłumaczenia *Króla Edypa* i *Antygony* Sofoklesa. Przekłady były wówczas krytykowane jako zbyt dziwne – Hölderlin trzymał się wiernie greckiej składni – ale w końcu zostały powszechnie docenione. Kontynuował także pracę nad wieloma wersjami swojej tragedii pt. *Śmierć Empedoklesa*, ale praca pozostała niedokończona.

Spisał również – zarówno w esejach, jak i w wierszach – swoje przemyślenia na temat tragedii. Wierny miłości do greckiej tradycji, traktował tragedię jako ściśle związaną z religią. Ponieważ on również miał poczucie, że religia jest przede wszystkim kwestią uczuć, jego pisma o tragedii dają wgląd w jego uczucia z tamtego okresu.

Wiersz tragiczny, powiedział, jest metaforą określonego intelektualnego punktu widzenia: „świadomości bycia Jednym ze wszystkim, co żyje”. Wielu ludzi uznałoby tę świadomość za raczej pocieszającą niż tragiczną, ale pogląd Hölderlina na Jedność był silnie zabarwiony jego niestabilnością emocjonalną. Tylko podczas okresów maniakalnych czuł się Jednym z boskością w naturze, ale nie rozumiał wtedy, co robi lub mówi. Dopiero gdy mania minęła, był w stanie zrozumieć, co się stało, ale temu zrozumieniu towarzyszyło mroczne poczucie izolacji i rozpacz. Napisał:

Przedstawienie tego, co tragiczne, opiera się głównie na tym, co jest potworne i straszne w połączeniu Boga i człowieka, w całkowitej fuzji potęgi Natury z największą głębią człowieka, tak że stają się Jednym w chwili gniewu, co może być zrozumiane przez ukazanie, jak owa całkowita fuzja w Jedno zostaje poddana czystce przez zupełność ich separacji⁸.

Poezja Hölderlina w tym okresie wzbogaciła się o nowe sposoby ekspresji, bardzo intensywne i bardzo nowoczesne w swojej rozdzielonej składni i uderzających obrazach. Jeden z hymnów z tych lat kończy się ostrzeżeniem: przekazywać boskość znaczy bawić się błyskawicami.

Jednak nam, poetom, trzeba stanąć
z gołą głową pośród burzy Boga,
chwycić własnoręcznie blask Ojca
i ofiarować ludziom niebiański dar,
otulony pieśnią.

Bo tylko jeśli serca mamy niewinne
jak dzieci i dłonie bez brzemienia win,
nie spopieli nas boski blask Ojca,
i choć wstrząśnięci, smutki Silniejszego
przyjmujemy za swoje, a serca nam będą ostoją
w pandemonium burzy, gdy nadejdzie Bóg.

Ale biada mi! Kiedyż
Biada mi!

Więc pozwólcie mi wyznać,
 że podszedłem, żeby ujrzeć bogów.
 Oni sami cisnęli mnie w dół,
 fałszywego kapłana, którym jestem
 poniżej żywych, w ciemność, bym
 śpiewał ostrzegawczą pieśń tym, którzy mogą pojąć.
 Tam

W 1805 roku Sinclair został oskarżony o zdradę stanu za udział w spisku, którego celem było zabicie wielkiego księcia Wirtembergii. Hölderlin też był zamieszany w sprawę. Chociaż oskarżenia przeciwko obu mężczyznom zostały ostatecznie wycofane, szok związany z zarzutami najwyraźniej doprowadził go do krawędzi wytrzymałości. Hölderlin ewidentnie wymagał intensywnej opieki medycznej, a Sinclair nie był już w stanie go wspierać. W 1806 roku Hölderlin został oddany, wbrew swojej woli, do szpitala psychiatrycznego Autenrieth w Tybindze, gdzie aplikowano pacjentom między innymi belladonnę i naparstnicę, a także stosowano kaftany bezpieczeństwa, maski powstrzymujące pacjentów przed krzykiem i przymusowe zanurzenia w zimnej wodzie w klatce. Friedrich Schlegel próbował go odwiedzić, ale powiedziano mu, że Hölderlin „niedobrze się prezentuje”.

W tym czasie o położeniu Hölderlina dowiedział się Ernst Zimmer, stolarz mieszkający w pobliżu. Jako że był pod wielkim wrażeniem *Hyperiona*, przekonał lekarzy ze szpitala, że Hölderlin lepiej reagowałby na spokojne, domowe otoczenie. Tak więc w 1807 roku Hölderlin został zwolniony i oddany pod jego opiekę. Zimmer i jego rodzina zapewnili mu cichy pokój w wieży w ich domu z widokiem na rzekę Neckar w Tybindze. Lekarze przewidywali, że Hölderlin będzie żył nie więcej niż trzy lata, ale rodzina Zimmerów opiekowała się nim przez kolejne trzydzieści sześć.

Miało to być życie w monotonnym spokoju po przejściu burzy. W pierwszym okresie Hölderlin rozpoczął prace nad kontynuacją *Hyperiona*, gdzie Diotyma – która zmarła z powodu złamanego serca w drugiej części powieści – przemawia do bohatera z zaświatów, lecz wkrótce porzucił to zamierzenie. Nie dawał już ujścia swoim dzikim huśtawkom nastrojów, zwracał się do gości z przesadną uprzejmością i bardzo formalnie, pisał krótkie wierszyki na zamówienie. Kilka bardziej wymownych napomykało o smutku, którego nie odważył się wyrazić, ale poza tym były powierzchowne. Podpisywał je „Scardinelli, czy coś w tym rodzaju” i opatrywał je fikcyjnymi datami takimi jak 1648 lub 1759.

Jego bliscy nigdy nie pofatygowali się, aby go zobaczyć, nawet matka, która zmarła dopiero w 1828 roku. Raz tylko przyjechał przyrodni brat. Rodzina nalegała jednak, żeby Zimmer wziął od Hölderlina zapiski z poezją, ponieważ chciała je przechować – nieczyły, ale być może mądry ruch.

Chociaż twórczość Hölderlina cieszyła się pewnym uznaniem w XIX wieku – Nietzsche na przykład był zagorzałym wielbicielem *Hyperiona* – dopiero na początku XX wieku opublikowano jego zebrane wiersze. Wielu poetów tamtej epoki, w tym Rilkego i Celana, uderzyła oryginalność Hölderlinowskiego języka i obrazowania. Zaczęli uważać go za jednego z nich: symbolistę, imagistę, a nawet surrealistę, za twórcę wyprzedzającego swoją epokę. Od tego czasu jego reputacja jako poety urosła do tego stopnia, że wielu literatów i krytyków uważa go za jednego z czołowych poetów Europy.

Jego pisma filozoficzne ujrzały światło dzienne dopiero w połowie XX wieku, więc właściwie niedawno uczeni zaczęli go doceniać jako romantycznego filozofa w takim stopniu jak poetę.

Z powodu ponownego zainteresowania pismami Hölderlina podjęto wiele prób pośmiertnej psychoanalizy, aby zdiagnozować jego ostateczne załamanie. Według najpowszechniejszych opinii mógł cierpieć na psychozę schizoidalną, otępienie katatoniczne i wyczerpanie chorobą dwubiegunową. Jednak chyba najbardziej wnikliwą diagnozą stanu Hölderlina była uwaga Zimmera, którą podzielił się w rozmowie z przyjacielem: „Zbyt wiele w nim roztrzaskało mu umysł”. Hölderlin zmarł w 1843 roku z powodu zatoru w płucach.

Friedrich Schelling (1775–1854)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, syn pietystów, urodził się w 1775 roku w Wirtembergii, niedaleko miejsca narodzin Hölderlina. Zostali przyjaciółmi w młodym wieku, w szkole łacińskiej, gdzie Hölderlin bronił młodego Schellinga przed łobuzami.

Schelling, bardzo uzdolnione dziecko, został przyjęty do seminarium w Tybindze w wieku szesnastu lat, cztery lata poniżej zwykłego wieku zapisów. Tam, jak już wspominałem, zamieszkał z Hölderlinem i Heglem, którzy wzbudzili w nim zainteresowanie rewolucyjną myślą polityczną i filozofią. W 1794 roku, w wieku dziewiętnastu lat, opublikował pierwszą książkę o filozofii, jeszcze przed zakończeniem studiów teologicznych w roku 1795.

Wczesne pisma filozoficzne Schellinga zostały dobrze przyjęte i mimo że zmieniał stanowiska filozoficzne przez całą swoją karierę, nieustannie cieszył się dobrą reputacją wśród reszty niemieckich intelektualistów i naukowców. Ciągłe wolty jego myśli widoczne w każdej następnej książce skłoniły później Hegla do sarkastycznej uwagi, że Schelling prowadził swoją edukację filozoficzną publicznie.

Podstawowe napięcie, jakie napędzało ewolucję myśli Schellinga, ilustrują dwie deklaracje złożone przez niego w 1795 roku. Pisząc *Ja jako zasada filozofii lub o niewarunkowaniu wiedzy ludzkiej* – traktat, który miał zarówno wspierać, jak i korygować filozofię Fichtego – oświadczył, w bardzo fichteańskim duchu: „Początkiem i końcem wszelkiej filozofii jest wolność!”. Jednak w liście do Hegla, napisanym w tym samym roku, oświadczył: „W tym czasie stałem się spinozjanistą!”. Najwyraźniej, gdy znalazł się pod wpływem Hölderlina, pociągał go metafizyczny system Spinozy, zbudowany na zasadzie Bytu Absolutnego i przekraczający wszelkie dualności. Jednak w systemie Spinozy, jak zobaczymy w rozdziale czwartym, tylko Bóg jest wolny. Ludzie w ogóle nie mają wolności wyboru. Główne wysiłki filozoficzne Schellinga w ciągu następnych kilku lat sprowadzały się do łączenia tych dwóch niemożliwych do pogodzenia poglądów o wolności. Pomimo jego wczesnego entuzjazmu dla Fichtego wygrać miał Spinoza.

W roku 1796 Schelling został zatrudniony jako wychowawca dwóch synów w arystokratycznej rodzinie. Podróż do Lipska z podopiecznymi w 1797 roku zaznajomiła go ze współczesnymi osiągnięciami w nauce, zwłaszcza w biologii i chemii. To odkrycie zainspirowało go do podjęcia samodzielniego studiowania wszystkich nauk. Przez wiele lat na bieżąco śledził najnowsze osiągnięcia naukowe, a w latach 1799–1804 napisał kilka uporządkowanych traktatów, które próbowały włączyć nauki ścisłe do romantycznego poglądu filozoficznego na wszechświat jako byt nieskończony, organiczny i zjednoczony, oparty na zasadzie Absolutu jako Tożsamości przekraczającej wszelkie dychotomie, nawet te dotyczące materii i energii, a także „ja” i „nie-ja”.

Podczas podróży do Lipska Schelling spotkał się po raz pierwszy z Novalisem i braćmi Schległami. W roku 1798 w wieku 23 lat został mianowany profesorem nadzwyczajnym filozofii w Jenie – „nadzwyczajny” znaczyło, że posada została ufundowana przez księcia Saksonii-Weimaru, który zaoferował stanowisko Schellingowi najwyraźniej za sprawą sugestii Goethego. Tak zaczęło się zaangażowanie Schellinga w krąg jenański.

Początkowo jego stosunki z Fichtem były serdeczne. Ale w przeciwieństwie do Schległów i Novalisa, którzy szybko zerwali z Fichtem z powodu różnic filozoficznych, ale pozostali jego przyjaciółmi na poziomie osobistym, Schelling odseparował się od Fichtego – najpierw na gruncie poglądów filozoficznych, aż w końcu w 1801 roku nadeszło całkowite zerwanie. W liście do Fichtego, w którym domagał się, by ten ostatni nie uważał go już za współpracownika, Schelling napisał: „Nie jestem Twoim wrogiem, chociaż Ty najprawdopodobniej jesteś moim”. Po wytyczeniu tej granicy przyjazna komunikacja między nimi nie była już możliwa. Ten wzorzec postępowania miał powtórzyć się kilka lat później, w 1807 roku, kiedy nastąpiło szczególnie gorzkie zerwanie Schellinga z Heglem.

W 1800 roku Schelling zaręczył się z Auguste Böhmer, córką Caroline Schlegel z poprzedniego małżeństwa. Auguste jednak zmarła na czerwonkę tego samego roku. Schelling i Caroline pocieszali się nawzajem po śmierci Auguste i zakochali w sobie. Caroline poprosiła swojego męża Augusta Schlegla o rozwód, jako powód podając fakt, że w końcu napotkała miłość życia – August wielkodusznie się zgodził.

Mieszkańcy Jeny nie mogli się z tym jednak pogodzić. Plotki głosiły, że Caroline otruła córkę, by mieć młodego Schellinga dla siebie, albo że to Schelling był tym, który podał truciznę. August stanowczo bronił pary, ale skandal nie cichł, więc zawarcie małżeństwa było niebezpieczne dla zakochanych. Tak więc w 1803 roku Schelling przyjął posadę na nowym uniwersytecie w Würzburgu, a para ostatecznie wzięła ślub. Jak wspomniano powyżej, August Schlegel również opuścił Jenę w tym samym roku; wyjazd tych trojga, ostatnich członków kręgu romantycznego w Jenie, oznaczał koniec wczesnego romantyzmu. Także w 1803 roku Schelling ostatni raz spotkał się z Hölderlinem. Nigdy nie odwiedził Hölderlina, gdy ten chorował, i nie uczestniczył w jego pogrzebie w 1843 roku.

W 1806 roku Würzburg został zaanektowany przez katolicką Austrię; Schelling, będący protestantem, stracił pracę. Przeprowadził się więc do Monachium, gdzie zaproponowano mu posadę urzędnika państwowej Bawarskiej Akademii Nauk i Studiów Humanistycznych; później został także powołany do Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych.

W 1809 roku opublikował ostatnią wersję swojej filozofii, która ukazała się za jego życia: *Filozoficzne dociekania nad istotą ludzkiej wolności*. W tym traktacie argumentował, że idea wolności wyboru leży u podstaw wszelkiego zła i że

tylko Bóg jest wolny. Twierdził, że cnota polega na posłuszeństwie impulsom własnej natury, ponieważ źródło tej natury jest boskie. Ale ponieważ nikt nie mógł wybrać swojej natury, oznacza to, że cnota nie ma wolności.

W ten sposób dokonał się kompletny odwrót od jego wcześniejszego stanowiska, według którego filozofia zaczyna się i kończy na wolności. Bóg może być wolny na początku i na końcu, ale istoty ludzkie nie mają prawdziwej wolności w żadnym momencie na osi czasu.

W czasie, gdy książka była przygotowywana do publikacji, zmarła Caroline. Wielu komentatorów sugerowało, że jej śmierć zabiła w Schellingu iskrę, która pozwalała mu publikować. Niemniej jednak ożenił się ponownie w 1812 roku z przyjaciółką Caroline, Pauline Gotter, i najwyraźniej wiedli spokojne i szczęśliwe małżeńskie życie. W tym czasie Schelling nadal nauczał i rozwijał swoje przemyślenia na temat filozofii. Chociaż dużo pisał, nigdy nie opublikował swoich prac – być może dlatego, że jego stanowisko nadal ewoluowało, a może wyczuwał, że Hegel jest gotowy i chętny do zaatakowania wszystkiego, co on zdoła wydrukować.

Ogólny kierunek jego myśli w tym okresie był antyfundacjonalistyczny. Doszedł do wniosku, że poszukiwanie pierwszej zasady, na której powinna opierać się cała filozofia, było wielkim błędem; fakt, że pomysł może być spójny w królestwie myśli, nie udowadnia jeszcze jego prawdziwości w rzeczywistości. Zamiast tego czuł, że religia i mitologia są prawdziwymi pozytywnymi uzupełnieniami negatywnego podejścia, obecnego w filozofii logicznej i spekulatywnej. Według niego cała prawda zaczyna się od tego, że Bóg jest wolny od wszelkich ograniczeń, łącznie z ograniczeniami rozumu.

Hegel, który wykładał na uniwersytecie w Berlinie i cieszył się wielkim uznaniem, zmarł nagle w 1831 roku. Niemniej jednak jego twórczość nadal oddziaływała na środowiska akademickie Berlina. Król Prus zaniepokojony nieortodoksyjnymi poglądami Hegla i ich wpływem na pruską opinię publiczną, wezwał Schellinga do Berlina. Miał wykładać filozofię i religię, by pomóc „ugasić smocze nasienie panteizmu heglowskiego”. Fakt, że król uznał, iż losy państwa pruskiego zależą od cyklu wykładów Schellinga – wygłoszonych w latach 1841 i 1842 – pokazuje, jakie znaczenie przypisywano filozofii w ówczesnych Niemczech.

Wykłady zakończyły się jednak fiaskiem. Coraz bardziej konserwatywne poglądy Schellinga na temat filozofii i Boga całkowicie odbiegały od ducha epoki, zaś bliskie związki z władzami zarówno w Bawarii, jak i w Prusach dawały wrażenie, że jest zaledwie ich lokajem. Co więcej, wykłady miały

odwrotny skutek, ponieważ inspirowały młodych, lewicowych heglistów, takich jak Karol Marks, uznających zniesienie religii za pierwszy krok na drodze ku wolności człowieka i sprawiedliwego społeczeństwa.

Wykłady spotkały się także z atakiem tradycyjnych myślicieli chrześcijańskich. W 1843 roku Heinrich Paulus, teolog, który z biegiem lat stał się niechętny zarówno Heglowi, jak i Schellingowi, opublikował pirackie transkrypcje wykładów, ukazujące poglądy Schellinga jako niespójne. Schelling próbował zakazać wydania tych książek, ale bezskutecznie. I na dobre przestał wykladać.

Konserwatywny dryf w jego filozofii odpowiadał podobnemu prądowi w jego poglądach politycznych. W 1792 roku świętował wielkie zwycięstwo rewolucji francuskiej. W roku 1848, kiedy przez Europę przetoczyła się kolejna fala rewolucji, zasugerował ze złością, aby rozstrzelać wszystkich uczestników zamieszek. Zmarł w Szwajcarii w 1854 roku. W latach 1856–1858 jego synowie opublikowali w końcu autoryzowane wersje wykładów berlińskich w czterech tomach.

Chociaż reputacja Schellinga jako filozofa szybko podupadła, jego obserwacje na temat rozłączności między myślą a rzeczywistością – rozum każe nam myśleć o rzeczach w pewien sposób, ale nie oznacza to jeszcze, że te rzeczy faktycznie takie są – miały stać się inspiracją dla wielu ruchów współczesnych i ponowoczesnych w kulturze europejskiej.

Kształtowanie romantycznego doświadczenia

W przeciwieństwie do Buddy, który nauczał religii jako kwestii umiejętności – umiejętności znalezienia trwałego i nieskazitelnego szczęścia – wszystkich pięciu romantycznych myślicieli nauczało religii jako kwestii estetycznej. W języku ich czasów oznaczało to dwie rzeczy: (1) że religia dotyczy uczuć i raczej bezpośredniego doświadczenia niż rozumu; (2) że jest sztuką. Zgodnie z ich osobistymi poglądami na sztukę, religia jako sztuka musiała być wyrazista. Innymi słowy, idee religijne nie są w stanie o p i s a ć, czym rzeczy są. Zamiast tego mogą tylko wyrażać uczucia osoby, która ma doświadczenie religijne.

Ich stanowisko w tej sprawie jest oczywiście paradoksalne: opisują, jak musi działać religia, ale jednocześnie mówią, że opisy dotyczące religii nie są prawdziwe. W rozdziałach od czwartego do siódmego zbadamy ten paradoks i jego długofalowe skutki.

Teraz nie będziemy jednak krytykować stanowiska romantyków i zadamy pytanie, które wyrasta z zestawienia tej kwestii z historiami ich życia: biorąc pod uwagę ich pogląd, że religia musi wyrastać z bezpośredniego doświadczenia, na jakiego rodzaju bezpośrednich doświadczeniach oparli swoje religijne poglądy?

Ogólnie rzecz biorąc, w każdym przypadku odpowiedzieliby, że religia wyrasta z doświadczenia Jedności z nieskończonym, organicznym i zjednoczonym wszechświatem. Dla nich to doświadczenie leżało u podstaw wszelkiej religii. Schleiermacher utrzymywał, że religia jest doświadczeniem nieskończoności i że wszelkie wyrażanie uczuć po fakcie to po prostu cienie religii. Inni jednak zawierali w terminie „religia” także wyrażanie uczuć religijnych.

Panowała również między nimi zgoda, że to doświadczenie przychodzi naturalnie podczas dwóch czynności: (1) w akcie tworzenia dzieła sztuki ekspresyjnej – w jego trakcie człowiek otwiera się na nieskończoność natury, a potem, w ramach naturalnej odpowiedzi, daje wyraz temu uczuciu; (2) w prawdziwym miłosnym związku.

Jednak w ich historiach możemy zobaczyć, że dla każdego z nich były to doświadczenia odmienne. Weźmy na przykład doświadczenie miłości. Miłość dla Novalisa była w dużej mierze bezcielesna i abstrakcyjna. Najwyraźniej jego miłość do pierwszej narzeczonej stała się szczególnie intensywna dopiero po jej śmierci. Chociaż wywołane smutnym wydarzeniem, uzyskane przez niego poczucie jedności z naturą, gdy opłakiwał stratę, w końcu dodało mu otuchy. Czuł, że nadal był z Sophie w kontakcie, ponieważ jej duch, podobnie jak jego własny, był Jednym z całym wszechświatem. W ten sposób wszechświat zachował swoją magię. Novalis czuł, że jest wzniosłą cząstką nieskończonej całości. Mimo że ta partycypacja wymagała, by cierpiał, cierpienia, jakie odczuwał, mogły zostać objęte perspektywą większej całości, a przez to chętnie znoszone.

Schlegel i Schleiermacher pisali jednak w szczytowych etapach swoich romansów o boskim sensie Jedności przeżywanej w miłości. Jak zobaczymy w rozdziale czwartym i piątym, ani w pismach Schlegla, ani w pismach Schleiermachera nie pada choćby cień smutku na ich przeżycia Jedności w miłości erotycznej. Schelling nigdy nie opublikował nic na temat miłości, ale warto zauważyć, że jego nauki o konieczności podążania za wewnętrznymi impulsami, będącymi wyrazem boskiego natchnienia, pojawiły się po rozpoczęciu związku z Caroline i nie zmieniły się po jej śmierci.

Hölderlin miał bardziej ambiwalentne relacje z miłością. Pisząc *Hyperiona*, podczas swojego romansu z Susette, pozwolił na to, by postać Diotymy umarła przez pochopne działania Hyperiona. Niemniej jednak Hyperion stwierdza na końcu książki, że znalazł spokój, pewność, że on i Diotyma nigdy naprawdę nie zostaną rozdzieleni – ona jest obecna w całej naturze – i że nieskończone wymiary wszechświata obejmują i wybaczą wszelkie błędy, jakie ludzie mogą popełnić na tej małej ziemi. Wydaje się, że odzwierciedla to odczucia Hölderlina dotyczące jego romansu z Susette: mimo że ich miłość była zakazana, liczył się tylko komfort, jaki dawała im obojgu. Wszechświat ostatecznie wybaczyłby im łamanie społecznych konwencji. Tak więc Jedność wszechświata, której doświadczył w miłości do Susette, była słodko-gorzka, lecz ostatecznie pocieszająca.

Jednak po tym, jak Susette/Diotyma faktycznie zmarła, postrzeganie Jedności przez Hölderlina radykalnie się zmieniło. Wyczuł, że wszechświat karał ich oboje. Ponieważ ich miłość była zakazana, musiał opuścić ukochaną; lecz w jego oczach to, że ją zostawił, spowodowało jej śmierć. Stąd poczucie Jedności, którego doświadczył, kochając Susette, zawierało w sobie także poczucie boskości oraz niebezpieczny, tragiczny sens, jakiego brakuje we wcześniejszych pismach pozostałych czterech romantyków.

Hölderlin w szczególności zmagał się z tragicznym spojrzeniem na miłość, które podawało w wątpliwość istnienie boskiego miłosierdzia i sprawiedliwości. W jednym z wierszy, napisanych przed przyjęciem do kliniki w Tybindze, z pasją narzekał na „żądło bogów”: istoty ludzkie żyją w dualności i nie mogą wiedzieć, jaki wybór jest dla nich najlepszy; a ich ignorancja sprawia, że przyciągają ich bogowie, pomimo ich boskiej niesprawiedliwości. Jednak w innym wierszu, napisanym po wyjściu z kliniki, wyraził nikłą nadzieję na to, że gdzieś jest bóg, który dzięki harmonii i wynagradzaniu na powrót scali sieć różnorodnych i rozbieżnych linii ludzkiego życia.

A zatem, podobnie jak Novalis, Hölderlin wyczuwał smutek, który nieodzownie musi zawierać się w każdym poczuciu Jedności, biorąc pod uwagę kaprysy życia i śmierci. Jednak, w odróżnieniu od Novalisa, nie uznał tej myśli za całkiem uspokajającą. Utrzymywał tylko niepewne poczucie, że któregoś dnia wydarzy się coś dobrego.

Różnice w doświadczeniach miłosnych tych pisarzy przeniosły się na ich doświadczenie Jedności w trakcie tworzenia dzieł sztuki.

Schelling, choć dużo pisał o sztuce, nie był mimo wszystko literatem, więc nie doświadczył bezpośrednio procesu twórczego.

Dla Novalisa, Schlegla i Schleiermachera akt tworzenia był przyjemny. Mówili, że aby tworzyć sztukę, trzeba po prostu nakłonić siebie do określonego nastawienia: do otwartości na naturę i zaufania, że to, co odczuwa się w tym stanie, również jest przejawem natury. Jeśli ekspresja twórców łamała wszelkie ustalone reguły tego, czym powinna być sztuka, to tym lepiej. Zamiast być oznaką ich niższości, był to w rzeczywistości znak, że stali na czele ewolucji świadomości. Dlatego właśnie ci pisarze zwykle pisali spontanicznie, przy minimalnej redakcji.

Ważne w ich opinii było to, żeby artyści nie brali swoich dzieł zbyt poważnie. Jak mawiał Schlegel, celem tworzenia nie było wyprodukowanie sztuki, ale sam akt tworzenia. Artysta nie mógł być naprawdę wolny, jeśli troszczył się o wyniki wczorajszej twórczości, bo to kolidowałoby z możliwością otwarcia się na nowe kreatywne inspiracje dzisiaj. Trudno nie zauważyć w braku zainteresowania Schlegla konsekwencjami mocy twórczych odpowiednika jego stosunku do romansu z Dorotheą.

Jednak dla Hölderlina akt tworzenia następował po okresie manii, kiedy uzyskiwał poczucie Jedności z boskością, przejawiającą się jako moc gniewna. Dopiero gdy czar gniewu się załamywał, był w stanie zastanowić się i przelać myśli na papier, ale w okresach refleksji towarzyszyło mu także głębokie poczucie oddzielenia i bezwartościowości. Tak więc w jego doświadczeniu poczucie Jedności, chociaż mogło być ekstatyczne, było również przekleństwem. „Gdyby tylko człowiek nie był taki okresowy!”, zawołał kiedyś. W przeciwieństwie do Schlegla był śmiertelnie poważny w swojej poezji. To był jeden z powodów, dla których *Śmierć Empedoklesa* nigdy nie została ukończona i dlatego jego hymny i ody przechodziły wielokrotne poprawki, często drastyczne. Każde nowe doświadczenie Jedności zostawiało go niezadowolonym z tego, czego nauczył się z poprzednich.

Kiedy porównamy podejście tych pisarzy do doświadczenia religijnego z podejściem Buddy, wyłonią się trzy punkty.

Po pierwsze, żaden z nich nie podjął kwestii doświadczenia religijnego w sposób chociażby zbliżony do rygoru i dyscypliny, z jakimi Buddha poszukiwał bezśmiertelności. Zamiast tego patrzyli na religię z perspektywy symfiozofii – prowadzili dyskusje nie tyle w celu dojścia do trwałych wniosków, co raczej gwoli rozrywki i poszukiwania oryginalnych pomysłów.

Schleiermacher jako jedyny z tej piątki poleca konkretne medytacyjne refleksje, wywołujące poczucie Jedności, refleksje, które były przede wszystkim ćwiczeniami wyobraźni. Jak zobaczymy w rozdziale piątym, pierwszym

z zalecanych przez niego ćwiczeń było wyobrażanie sobie zrzucania kolejnych aspektów „ja”, do momentu, aż nic nie zostanie. Tylko wtedy jest miejsce na nieskończoną pełnię wszechświata, która pojawia się tam, gdzie wcześniej istniały fałszywe przywiązania. Inne ćwiczenie działało w przeciwnym kierunku: należało tak patrzeć na każdy aspekt wszechświata, żeby uświadomić sobie, że wszystko, co kiedykolwiek istniało lub kiedykolwiek będzie istnieć w świecie zewnętrznym, jest już obecne w nas samych.

Jednak w każdym przypadku Schleiermacher zauważał, że proste wykonanie ćwiczenia nie zapewnia doświadczenia nieskończonej Jedności. Sama Nieskończoność także musiała działać, wypełniając puste naczynie. Jeśli nie, po prostu trzeba było starać się zachować postawę chłonnej otwartości i akceptacji, aż do nadejścia sprzyjającego momentu nieskończonej łaski.

Schlegel i Novalis mieli inny sposób na wywołanie doświadczenia Jedności, o którym wspominali tylko w prywatnych listach, ale nie w publikacjach. To była ich nalewka z opium. (Co do pozostałych trzech pisarzy, nie znalazłem wyraźnego zapisu, czy używali opium, czy nie). Ale byłoby błędem wiązanie romantycznego kultu Jedności z używaniem opium – w końcu idee dotyczące Jedności były wszechobecne w nauce, filozofii i kulturze tamtych czasów – niemniej jednak fakt, że opium było dostępne i że ci dwaj pisarze używali go, by znaleźć się w czymś, co nazywali „stanem indyjskim”, wiele by wyjaśniał na temat ich niekwestionowanego zaufania do Jedności jako rzeczy dobrej.

Kiedy w 1802 roku Schlegel skończył dramat *Alarcos*, który spotkał się z chłodnym przyjęciem, wspominał w liście, że praca byłaby lepsza, gdyby tylko podczas pisania nie zabrakło mu opium. Inne fragmenty pism jego i Novalisa sprawiają jednak wrażenie, że ich zapasy nalewki nie zawsze były na wykończeniu. Jednym z nich jest esej Schlegla w *Lucyndzie*, wychwalający cnoty „czystej wegetacji”, o której będziemy mówić w rozdziale czwartym. Kolejnym jest fragment powieści Novalisa *Uczniowie z Saïs*, gdzie miłość jest definiowana jako pragnienie stawania się płynnym:

Komuż serce nie zabije z radością – zawołał młodzieniec o płomiennym spojrzeniu – kiedy najskrytsze życie natury w całej swej pełni przeniknie jego duszę! Kiedy potem owo potężne uczucie, na które język nie zna innej nazwy jak miłość i rozkosz, wypełni go całego jak potężny, wszystko niszczący opar, a on sam, drżąc w słodkim lęku, pograży się w ciemnym, wabiącym łonie natury, jego żalosna osobowość zniknie w zmiennych falach rozkoszy i nie pozostanie po niej nic, jak tylko ognisko niemierzonej siły płodzenia, pochłaniający wszystko wir na wielkim oceanie!

Czym jest pojawiający się wszędzie płomień? Gorącym uściskiem, którego słodki owoc ocieka rozkosznymi kroplami. Woda, to pierworodne dziecko wesołych złączeń, nie może wyprzeć się swego pożądanego początku i jako owoc miłości i wymieszania, jawi się na Ziemi z niebiańską wszechmocą. Nie mylili się dawni mędracy, kiedy początku rzeczy doszukiwali się w wymiarze wody i słusznie mówili o wyższym jej rodzaju niż ten, który znajdujemy w morzach i źródłach. W tamtym objawia się płynny prapierwiastek, jaki widzimy w płynnym metalu, i dlatego ludzie zawsze chcą go czcić jako boski. Jakże niewielu zagłębiło się w tajemnice tego pierwiastka, a niejednemu to przecucie najwyższej rozkoszy i życia nigdy nie pojawiło się w duszy pełnej upojenia. W pragnieniu bowiem objawia się ta dusza świata, ta ogromna tęsknota za rozplynięciem się⁹.

Fakt, że romantycy nie dążyli do doświadczenia Jedności w jakikolwiek systematyczny lub rygorystyczny sposób, pomaga wyjaśnić trzy cechy ich myśli.

Po pierwsze, nie mogli uczyć religii jako umiejętności. Dla nich Jedność była komunią z siłami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Tak więc udział sił zewnętrznych był równie ważny jak sił wewnętrznych. Ostatecznie rola sił zewnętrznych była ważniejsza, ponieważ – jak zauważyli ci pisarze – bywały chwile, kiedy próbowali przeżyć Jedność, ale nie mogli, oraz chwile, gdy nie kontrolowali doświadczenia Jedności i nie byli na nie przygotowani. To dlatego ich religia, mimo że uwzględniała różnorodne pojęcia boskości, utrzymywała, że istnienie jednej boskiej siły w sercu wszechświata jest konieczną zasadą życia religijnego. W ich oczach nie mogło być żadnego doświadczenia religijnego bez tego elementu. W ten sposób ich definicje religii skupiały się na słowie „związek”: odczuwalny związek między jednostką a boską podstawą był niezbędny, by religia stała się możliwa.

Po drugie, ponieważ symfiozofia nauczyła ich, że idee nie muszą prowadzić do konkretnych wniosków, pozwolili sobie na zadowolenie z religijnego celu, który nigdy nie będzie osiągnięty. Religia, jak trwająca dyskusja, miała być kontynuowana jako proces ciągły, bez konieczności dotarcia do ostatecznego rozstrzygnięcia.

Po trzecie, nie zaoferowali żadnego testu umożliwiającego sprawdzenie, co jest prawdziwym doświadczeniem religijnym. Jednym z paradoksów odczuwania Jedności w wszechświecie jest to, że kiedy czuje to pojedyncza osoba, nikt inny we wszechświecie nie może odczuć doświadczenia tej osoby. Uczucie Jedności nie jest tak naprawdę dzielone. A zatem nie ma zewnętrznej

miary pozwalającej ocenić, czy uczucie jest autentyczne albo czy faktycznie dowodzi, że wszechświat jest Jednym. Potrzebna jest jakaś miara wewnętrzna – seria wskazówek dla osoby doświadczającej uczucia, by mogła sprawdzić od wewnątrz, czy to poczucie Jedności jest naprawdę i w pełni Jednym. Ale ponieważ romantycy po prostu akceptowali prawdę o swoich uczuciach bez poddawania ich sprawdzianom, nie byli w stanie nikomu zaoferować żadnego testu.

W rzeczywistości, jak zobaczymy w rozdziale piątym, ich filozoficzne przekonania na temat tego, jak człowiek zdobywa wiedzę o wszechświecie, faktycznie wykluczały możliwość doświadczania Nieskończonego jako nieskończonego, ponieważ skończone środki poznawcze nie mogą pojąć w pełni czegoś większego niż one. W ten sposób romantyczna idea doświadczenia religijnego nie tylko była niesprawdzona, była także, w ich systemie, niesprawdzalna.

W tej kwestii różnili się bardzo od Buddy. Chociaż nauczał on, że doświadczenie Nibbāny, czyli uwolnienia się, jest również czysto wewnętrzne, zaoferował swoim uczniom szereg testów, na podstawie których mogli określić od wewnątrz, czy ich doświadczenie stanowiło prawdziwe Przebudzenie, czy nie.

Wszystkie te kwestie dotyczące religii jako umiejętności, zebrane razem, składają się na pierwszą różnicę.

Druga różnica dotyczy definicji tego, co jest szlachetnym życiem, i obowiązków, jakie pociąga za sobą szlachetność. Dla Buddy duchowa szlachetność polegała na poszukiwaniu szczęścia, które jest bezśmiertelne, szczęścia, które jest nie tylko trwałe, lecz także nieskazitelne – bo nie zależy od żadnych warunków – nie nakłada na nic ani na nikogo żadnego ciężaru ani trudności. Obowiązkiem wynikającym z tej zasady było to, że ścieżka praktyki prowadząca do prawdy i szczęścia musiała być również nieszkodliwa dla wszystkich istot. Zasada nieszkodliwości pociągała za sobą zasadę honoru: wstydem jest realizować dla własnej przyjemności jakiegokolwiek działanie, które mogłoby wyrządzić szkodę drugiemu. Innymi słowy, były chwile, kiedy trzeba było poświęcić uczucia ze względu na obowiązek.

Jednak dla romantyków duchowa szlachetność polegała na osiągnięciu autentycznego poczucia zjednoczenia z boskością. Chociaż w ich doświadczeniu uczucie to było tylko tymczasowe, miało wewnętrzną wartość – tak wielką, iż czuli, że nie muszą się martwić, czy ich pogoń za tym uczuciem skrzywdziła innych ludzi.

Na przykład Schlegel – przemawiający przez Juliana, jego alter ego w *Lucyndzie* – twierdził, że po zdobyciu doświadczenia Jedności poprzez miłość erotyczną poczuł braterską miłość do wszystkich istot i że ta miłość inspirowała miłujące czyny, którym niepotrzebne były reguły. Tak więc odczucie Jedności naturalnie doprowadziło do prospołecznego zachowania. Ale sposób, w jaki dążył on do tej Jedności, nie wskazywał na szczególną troskę o wpływ owego dążenia na innych.

Zwłaszcza, jeśli byli filistrami. Termin „filister”, którego po raz pierwszy użyto w Jenie w odniesieniu do mieszczan niezwiązanych z uniwersytetem, w tamtym czasie nabrał współczesnego znaczenia jako „osoby pozbawionej wrażliwości estetycznej”. Novalis, być może dlatego, że jego biurokratyczna kariera doprowadziła go do stałego kontaktu z wieloma filistrami, zdecydowanie bronił wyższości ludzi autentycznych – tych, którzy potrafili romantyzować swoje doświadczenie i dostrzegać nieskończone w skończonym. Stąd ludzie autentyczni byli ważniejsi niż filistrzy, którzy z definicji nie mogli być autentyczni; zaś uczucia tych autentycznych – ponieważ byli oni bardziej wrażliwi – miały większe znaczenie. Według Novalisa byli naturalną arystokracją.

Nawet Hölderlin w swojej powieści *Hyperion* zasugerował, że na dłuższą metę działania nie mają wpływu na wszechświat, a więc pochopne pomyłki nigdy nie wyrządzają krzywdy, niezależnie od ich natychmiastowych skutków. Dążenie do jedności z boskością usprawiedliwiało czyny człowieka, tak jak poczucie Jedności zapewniało pocieszenie, że ostatecznie wszystko zakończy się dobrze. Taka postawa natrafiła na sprzeczność w jego umyśle po śmierci Susette, ale ody i hymny, które Hölderlin napisał w tamtym okresie, ujrzały światło dzienne dopiero stulecie później.

W ten sposób pojęcie szlachetności wiązało się w religii romantycznej nie z wpływem działań człowieka na innych, ale z wrażliwością na własne uczucia. Obowiązek nie wiązał się z poczuciem honoru. Zamiast wymagać poświęceń, żeby nie szkodzić sobie lub innym, obowiązek polegał po prostu na zabieganiu, w jakikolwiek sposób, o najwyższe uczucie Jedności z boskością. To jest druga różnica.

Trzecia różnica polega na tym, że Buddha nie nauczał, dopóki nie doszedł do ponadczasowego rozwiązania tego, co uważał za podstawowy problem religijny, zaś romantycy publikowali swoje przemyślenia na temat religii, zanim przeszły test długofalowych konsekwencji. Skupiali się na upublicznieniu

swoich pomysłów, gdy były wciąż na czasie i nie straciły na aktualności. Szczególnie Schlegel, który próbował zarabiać na życie pisaniem, odczuwał dotkliwie presję, by publikować swoje myśli tak szybko, jak to tylko możliwe.

Wypracowując poglądy, romantycy posługiwali się metodą Buddyha zwaną „uzgodnieniem poprzez rozważanie poglądów” [ditṭhinijjhānakkhanti – P.J.] (MN.095). Innymi słowy, zgodnie z tym standardem prawdę można znaleźć, porównując poglądy i akceptując te, które, gdy je połączyć, mają sens. Ów sens może być logicznie spójny lub, jak w przypadku Schlegla, przekonywający w sposób bardziej ironiczny. Jednak ponieważ Buddha zwrócił uwagę, że wnioski wyciągane zgodnie z tą metodą czasami są prawdziwe, a czasami nie, odmawiał używania tego wzorca prawdy, ponieważ to było zbyt nieodpowiedzialne. Nauczyciel, który nie mógł mówić odpowiedzialnie o tym, co jest umiejętnie, a co nie, w opinii Buddyha nie zapewniał prawdziwego schronienia swoim słuchaczom (§ 8).

W rezultacie Buddha nauczał spójnej doktryny od pierwszego do ostatniego kazania, ale romantycy – ci, którzy żyli wystarczająco długo i zachowali rozsądek – ostatecznie odrzucili wcześniejsze romantyczne poglądy na temat religii i wrócili do bardziej tradycyjnych form chrześcijaństwa. A jednak, chociaż porzucili religię romantyczną, to pisma, w których zostały wyrażone jej zasady, nadal rozprzestrzeniały się w Europie i Ameryce, podtrzymując ich żywotność aż do dnia dzisiejszego. Gdy krowa już wyszła z obory, nie było sposobu, żeby ją tam z powrotem zapędzić.

Romantycy uzasadniali publikowanie poglądów, których później się wyrzekali, tym, że prawda nie była, ich zdaniem, statyczna. Musieli publikować poglądy, gdy te były jeszcze świeże, by ich bracia Niemcy mieli bieżący dostęp do najnowszych osiągnięć ludzkiego umysłu. Dlatego nie widzieli nic nieodpowiedzialnego w publikowaniu czegoś, co wydaje się prawdą dziś, ale nie jest już prawdą jutro. I nawet po ostatecznym odrzuceniu wielu swoich poglądów nadal pozostawali wierni romantycznemu założeniu, że żadna prawda odkryta przez ludzi nie może być ponadczasowa.

Ironia polega na tym, że to założenie było jedyną prawdą, jaką uważali za ponadczasową. W wielu kręgach, w których rozprzestrzeniły się wpływy romantyczne, uważa się tę prawdę za ponadczasową, nawet do dziś, chociaż nigdy nie została udowodniona.

I tak otrzymujemy zestaw nauk religijnych, wyrastający z romantycznego doświadczenia religii. Ich ostateczny cel był niesprawdzony i niesprawdzalny, a poczucie obowiązku nie obejmowało poczucia honoru – nie skupiały się na następstwach poczynań jednostki, lecz na jej wrażliwości; a ich stosunek do prawdy nie gwarantował jej pozostania na dłużej.

Zbyt nonszalancko byłoby powiedzieć, że te poglądy były inspirowane wyłącznie seksem, narkotykami i powieściami, romantycy byli spadkobiercami trzeźwej europejskiej tradycji naukowej, filozoficznej i literackiej, to ona dostarczyła im materiałów, z których skonstruowali swój światopogląd, i to ona nauczyła ich przedstawiać poglądy w subtelny i wyrafinowany sposób. Ale fakt, że tradycja tego rodzaju stała się jednym z dominujących nurtów myśli religijnej na Zachodzie, wystarczy, by się zatrzymać. I fakt, że ten zbiór nauk stał się jednym z głównych standardów, podług których ocenia się Dhammę i do którego często zmuszona jest się adaptować na Zachodzie, rodzi dwa pytania:

Jak to się stało?

I czy jest to najlepszy sposób, by w pełni korzystać z Dhammy?

Drugie z tych pytań jest ważniejsze, więc przedstawię możliwość odpowiedzi na nie. W następnym rozdziale skupimy się na tym, czego uczy Dhamma, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii, które się w niej porusza, wbrew temu, czego nauczali romantycy. W ten sposób, gdy już uporamy się z pierwszym pytaniem, będziemy mogli wyjść nieco poza naszą kulturę i spojrzeć na sposób, w jaki ta kultura dała początek religii romantycznej i sprzyjała jej rozprzestrzenianiu się we współczesnym świecie. Pomoże nam to również się zorientować, o jaką stawkę chodzi, gdy mowa o pozwoleniu religii romantycznej na ostateczne rozstrzygnięcie, co liczy się jako Dhamma tutaj i teraz.

ROZDZIAŁ DRUGI

STAROŻYTNA ŚCIEŻKA

Buddha nie wynalazł Dhammy. Jak sam powiedział, odkrył na nowo starożytną, zapomnianą ścieżkę, którą przed Nim ujawniali poprzedni buddhowie. Jego zadaniem było ponowne oczyszczenie ścieżki i nauczanie innych, aby nią podążali (§ 1).

Opisując Dhammę jako ścieżkę, wskazywał na fakt, że nie naucza systemu filozoficznego. Zamiast tego wszystkie swe pouczenia ukierunkował na rozwikłanie jedyne go problemu: dukkhi – co można przetłumaczyć jako „cierpienie” lub „stres” (§ 2). Rozwiązanie tego problemu – tj. podążanie Ścieżką prowadzącą do całkowitej wolności lub wyswobodzenia się od cierpienia – traktował jako umiejętność, którą należy opanować (§ 3). Wszystkie nauki Buddy zbiegają się w tym temacie; każdą kwestię nieistotną dla opanowania tej umiejętności odkładał na bok.

Ponieważ właściwe zrozumienie problemu cierpienia stanowiło ważną część umiejętności, których nauczał, poruszył kilka kwestii filozoficznych, ale tylko w takim stopniu, w jakim były one istotne. To jedna z najbardziej charakterystycznych cech Jego Dhammy: ostrożny wybór, na które pytania chciał odpowiedzieć, a na które nie. W rzeczywistości umiejętność rozeznania, które pytania zadać, a które odłożyć na bok, była integralną częścią umiejętności potrzebnych do osiągnięcia wolności i wyswobodzenia (§ 4).

W przeciwieństwie do tego, co się powszechnie uważa, kwestie, które Buddha wybrał, aby się nimi zająć, nie zostały zdeterminowane przez środowisko kulturowe, w którym żył. Zamiast tego skupiał się na temacie cierpienia. Było to coś zupełnie nowego i charakterystycznego dla Jego stylu, podobnie jak niechęć do poruszania wielu gorących tematów filozoficznych tamtych czasów, takich jak skończoność lub nieskończoność wszechświata (§ 5; § 7). Nawet podczas rozwiązywania problemów, o których gorliwie dyskutowali Jemu współcześni – na przykład kwestii sprawczości działania (kammy) i związku, jaki miało z odrodzinami (DN.002) – dawał odpowiedź zupełnie odmienną od kogokolwiek, kto nauczał w starożytnych Indiach.

A zatem zakres nauczania Buddy nie był zdeterminowany przez otoczenie kulturowe, lecz w pełni określony wyłącznie problemem cierpienia. By zrozumieć, jakimi tematami się zajmował i jak daleko w tym odniesieniu dotarł, ważne jest, byśmy zrozumieli Jego analizę tego, czym jest cierpienie, czym jest spowodowane i jak można je zakończyć.

Cierpienie, jego przyczyna i ustanie

Według sutt kanonu pālijskiego – najstarszych zachowanych zapisów nauki Buddy – istnieją trzy rodzaje cierpienia i stresu: stres związany z bólem [dukkhadukkhatā – P.J.], stres związany z wytwarzaniem [saṅkhāradukkhatā – P.J.] i stres związany ze zmianą [vipariṇāmadukkhatā – P.J.] (Dukkhaṇhāsutta – SN.38.14). Drugi z nich – stres związany z wytwarzaniem – to cierpienie, które faktycznie ciąży na umyśle, zatem to tego rodzaju stres miały pokonywać nauki Buddy. Gdy to udaje się osiągnąć, dwa pozostałe rodzaje stresu w ogóle przestają być dla umysłu brzemieniem.

„Wytworzenie” [saṅkhāra] to termin techniczny, który dosłownie oznacza „złożenie czegoś razem”. W naukach Buddy ma wiele znaczeń, ale to, które najbardziej nas interesuje, to celowe działanie umysłu, poprzez które kształtuje on swoje doświadczenie.

Z buddyjskiego punktu widzenia umysł nie jest bierny. Ponieważ jest odpowiedzialny za ciało, z jego licznymi głodami i potrzebami, musi przyjąć aktywne podejście do zaspokajania tych potrzeb. Nawet przed kontaktem zmysłowym warunkuje sam siebie poprzez intencje kształtowania takich kontaktów w celu zaspokojenia wszelkich potrzeb (§ 25). Ponieważ jest aktywny, musi się troszczyć także o karmienie samego siebie (§ 26).

Oznacza to, że umysł napędzany jest głodem zarówno fizycznym, jak i psychicznym. Aby zidentyfikować i zaspokoić te głody, tworzy on pięć rodzajów działań:

- poczucie formy ciała,
- odczucia,
- postrzeżenia [rozpoznania],
- wytworzenia umysłowe i
- świadomość sensoryczną.

Te pięć aktywności, zwanych także agregatami [khandha; w j. polskim też skupiskami, grupami składowymi – P.J.], jest zawsze w grze, gdy umysł szuka pokarmu. Umysł zamieszkuje i wykorzystuje formę cielesną, aby znaleźć pożywienie; stara się unikać odczucia głodu i wywoływać odczucie satysfakcji; uczy się dostrzegać i rozpoznawać, jakie rodzaje głodu odczuwa i jakie pokarmy go zaspokoją; musi przetrwać surowe doświadczenia na taką formę, którą można konsumować jako jedzenie; i musi być świadomy wszystkich tych działań, aby zakończyły się powodzeniem.

Ponieważ te czynności są niezbędne do pożywiania się, umysł ma tendencję do karmienia się również nimi (§ 19). Ten drugi poziom karmienia nazywa się upādāna, słowo mogące oznaczać zarówno „pokarm”, jak i „łgnięcie”. To przywiązywanie się może przybrać cztery formy: łgnięcie do zmysłowej namiętności, łgnięcie do nawyków i praktyk [rytualnych – W.Z.], łgnięcie do poglądów oraz usilne trzymanie się doktryn związanych z „ja”.

Buddha definiuje cierpienie związane z wytworzeniem jako łgnięcie do pięciu grup składowych (§ 3). Podaje dwie przyczyny tego cierpienia: (1) samo łgnięcie jest stresujące, (2) wszystko to, do czego się przyłgnęło, nieustannie się zmienia – w naprzemiennym cyklu tego, co przyjemne, i tego, co bolesne – tak, że umysł nie potrafi znaleźć odpoczynku.

Buddha zidentyfikował przyczynę tego przywiązania jako pragnienie, do którego prowadzi stawanie się (§ 3). „Stawanie się” [bhava] to kolejne słowo o technicznym znaczeniu. Odnosi się do przyjmowania tożsamości w określonym świecie doświadczenia, w celu zaspokojenia pragnienia – „świat” oznacza tu albo świat fizyczny, albo świat mentalny, na dużą lub małą skalę. Przykłady stawania się na dużą skalę obejmują poczucie miejsca w społeczeństwie ludzkim lub własnego miejsca we wszechświecie jako całości. Stawanie się na niewielką skalę może następować w odpowiedzi na określone pragnienie. Na przykład, jeśli ktoś ma ochotę na lody w waflu, odpowiedni świat składa się ze wszystkiego, co mogłoby umożliwić mu zdobycie lodów oraz co mogłoby stanąć mu na drodze do ich uzyskania. Inne aspekty świata fizycznego byłyby nieistotne wobec tego konkretnego pragnienia. Tego rodzaju tożsamość przyjęłaby dwie postaci: identyfikowania się z poczuciem siebie, które będzie się cieszyć przyjemnością, gdy już zostanie uzyskana (bycie konsumentem), i poczuciem siebie złożonym z pewnego zakresu własnych umiejętności lub stanu posiadania, które albo ułatwią zaspokojenie pragnienia, albo staną na drodze do zadowolenia (bycie producentem doświadczenia). Inne umiejętności lub posiadane zasoby są nieistotne dla tego szczególnego stawania się.

Oznacza to, że stawanie się może się często zmieniać, nawet z chwili na chwilę, w zależności od pragnień, na których skupia się umysł. Nawet najwznioślejsze utożsamienia są ulotne, ponieważ umysł nie zawsze zajmuje się swoim umiejscowieniem na szeroką skalę, we wszechświecie – zwłaszcza gdy lody czekoladowe stają się wszechogarniającym pragnieniem.

Jednak stawanie się nie występuje tylko na płaszczyźnie wewnętrznej i na poziomie psychologicznym, ponieważ to, co zaczyna się jako proces psychologiczny, może prowadzić do odrodzenia na dowolnym z wielu zewnętrznych światów istniejących w kosmosie. Co więcej, jeśli procesy stawania się nie zostaną zatrzymane, zapewniają one pożywienie, które może zmusić do przybierania rozmaitych tożsamości w rozmaitych odrodzeniach – w wymiarach zmysłowych, sferach formy i światach bezforemnych – przez czas nieokreślony (§§ 9–10).

Istnieją trzy rodzaje pragnień, które prowadzą do stawania się. Jednym z nich jest pragnienie stawania się jako takie. Kolejnym jest pragnienie zmysłowości, czyli zamiłowanie umysłu do planowania zmysłowych przyjemności. Innymi słowy, przyjemności same nie powodują cierpienia ani nie prowadzą do stawania się. Przyczyną jest obsesja umysłu na punkcie myślenia o tym, jak uzyskać zmysłową przyjemność.

Trzecim rodzajem pragnienia, które prowadzi do stawania się, jest paradoksalnie pragnienie niebycia, tj. pragnienie zniszczenia określonego stawania się, gdy już się pojawiło. To prowadzi do dalszego stawania się, ponieważ w dążeniu do tego pragnienia przybierasz tożsamość niszczyciela. Na poziomie makro tego rodzaju pragnienie może doprowadzić do odrodzenia się w nieświadomym wymiarze, z którego ostatecznie powrócisz do świadomości i procesów głodu (DN.01).

Ustanie cierpienia przychodzi wraz z całkowitym porzuceniem tych trzech rodzajów pragnienia. Wynikająca z tego wolność nazywana jest Nibbāną. To słowo w potocznym znaczeniu języka palijskiego oznacza gaszenie ognia. W czasach Buddy mawiano o płonącym ogniu, że lgnie do paliwa (znowu upādāna). Kiedy porzucał swoje paliwo i odchodził, mawiano, że został uwolniony lub odwiązany i przeszedł do stanu stabilności, ostudzenia i spokoju. Zatem najlepszym tłumaczeniem dla Nibbāny jest Nieuwiązanie. Jednocześnie obrazowość zawarta w słowie „uwalnianie” łączy się bezpośrednio z obrazem karmienia i zwraca uwagę na ważną kwestię: nie jesteś uwięziony przez swój pokarm – jesteś uwięziony przez swój własny akt lgnięcia i pożywiania się. Wolność bierze się z puszczania tego, czym się karmisz.

Chociaż Nieuwiązanie jest ostatecznym szczęściem, to nie można go uznać za odczucie, ponieważ nie wykazuje ono żadnej z oznak pojawiania się lub przemijania uczuć (§ 51; §§ 53–54). Nie jest też stanem Jedności czy niedwoistości, gdyż – jak zaobserwował Buddha w praktyce – nawet najwyższa niedualność pojawia się i znika (§ 23). W rzeczywistości Nieuwiązanie nie jest nawet klasyfikowane jako świat w obrębie kosmosu. Raczej jest to elementarna kategoria (dhātu) lub wymiar (āyatana), które leżą poza przestrzenią i czasem, ale mogą zostać doświadczone przez umysł (§ 52; §§ 47–48).

Co więcej, Nieuwiązanie nie jest powrotem do źródła wszystkich rzeczy, z dwóch powodów: (1) Jak powiedział Buddha, wszystkie zjawiska mają początek nie w czystości, ale w pragnieniu. W rzeczywistości Nieuwiązanie jest końcem wszystkich rzeczy (§ 11). (2) Gdyby Nieuwiązanie miało być powrotem do źródła, to nie byłoby ostateczne: mogłoby ponownie stać się źródłem dalszego stawania się. Podobnie, Nieuwiązanie nie jest powrotem do rzekomo niewinnego stanu dzieciństwa. Ponieważ umysł dziecka cechuje się ignorancją i kieruje nim pragnienie, powrót do tego stanu nie miałby żadnej wartości (§ 34).

Nibbāna jest w pełni niewytworzona (§§ 50–51), więc całkowicie wykracza poza stawanie się. W rzeczywistości jedną z pierwszych uświadomionych sobie rzeczy po osiągnięciu pełnego Przebudzenia jest to, że nie ma już dalszego stawania się. Dlatego Nibbāna pociąga za sobą zupełne uwolnienie się od cierpienia i stresu. Biorąc pod uwagę, że każde wytworzenie powoduje powstanie cierpienia, tylko niewytworzony wymiar, wolny od stawania się, może zapewnić takie uwolnienie.

Ponieważ Nieuwiązanie jest niewytworzone, nie może być spowodowane żadnymi aktami umysłu, ale można do niego dotrzeć ścieżką praktyki, w taki sam sposób, w jaki ścieżka prowadząca na szczyt góry, choć nie powoduje powstania samego wzniesienia, może pozwolić ci się tam dostać. To kolejny powód, dla którego ta praktyka nazywa się Ścieżką. Składa się z umiejętności, które wzmacniają umysł do tego stopnia, że nie wymaga już dłużej pokarmu, umożliwiając mu rozwinięcie poczucia beznamiętności dla wszystkich form lgnięcia i pragnienia. Skoro pasja jest tym, co skłania umysł do wytwarzania, zatem beznamiętność kończy wszelkie fabrykacje (§ 30).

Ścieżka

Droga do ustania cierpienia nazywana jest Szlachetną Ośmioraką Ścieżką, ponieważ prowadzi do szlachetnego szczęścia – wolnego od starości, choroby i śmierci – i ponieważ składa się z ośmiu czynników: Właściwego Poglądu, Właściwego Nastawienia, Właściwej Mowy, Właściwego Działania, Właściwego Sposobu Życia, Właściwego Wysiłku, Właściwej Uważności, Właściwego Skupienia (§ 58). Każdy z tych czynników jest „właściwy” w tym sensie, że faktycznie działa, przyczyniając się do kresu cierpienia. Każdy wyraźnie różni się od swojego niewłaściwego odpowiednika. Analogia kanoniczna porównuje czynniki złej ścieżki do próby uzyskania mleka od krowy poprzez ściskanie jej rogu. Podążanie właściwą ścieżką jest jak próba uzyskania mleka od krowy poprzez pociąganie za strzyki jej wymion (§ 59).

Ponieważ droga do ustania cierpienia jest czymś wytworzonym, podczas Nieuwiązanie jest niewytworzone, należy podejść do Ścieżki strategicznie (§ 50). Wymaga to posiadania pewnych umiejętnych nawyków i praktyk oraz umiejętnych poglądów – a nawet Ignięcia do nich – które spowodują umiejętnie stany stawania się (§§ 11–13). Jednak gdy te czynności wykonają swoją pracę, należy je porzucić. Obraz w kanonie porównuje tę strategię do chęci pójścia do parku: pragnienie jest konieczne do podjęcia wysiłku, aby się wybrać do parku, lecz gdy się tam dotrze, pragnienie zostaje porzucone. Inne porównanie przedstawia przeprawę tratwę przez rzekę – trzymasz się tratwy podczas pokonywania rzeki, ale gdy przeprawisz się na drugi brzeg, zostawiasz tam tratwę i idziesz dalej.

Z tego powodu Ścieżka ma wiele etapów, co znajduje odzwierciedlenie w jej dwóch czynnikach, tworzących grupę wnikliwości lub mądrości: Właściwym Poglądzie i Właściwym Nastawieniu. Właściwy Pogląd składa się z hipotez, które należy przyjąć, aby postępować zgodnie ze Ścieżką. Te dzielą się na trzy główne poziomy.

Pierwszy poziom, zwany **doczesnym Właściwym Poglądem**, przyjmuje regułę, że przyjemność i ból wynikają z twoich działań, że działania mogą mieć skutek przenoszący się z jednego życia na kolejne wcieleńia i są ludzie, którzy praktykowali na tyle dobrze, że znają te reguły na podstawie bezpośredniej wiedzy, a nie tylko jako coś zasłyszanego (§ 62).

Reguły te spełniają dwie funkcje. Wyjaśniają, jak może działać Ścieżka, a także dają motywację do podążania nią. Jeżeli chodzi o ich funkcję wyjaśniania, odnoszą się do trzech głównych kwestii filozoficznych: natury działania, funkcjonowania przyczynowości i wolności wyboru.

Działanie, czyli kamnę, Buddha utożsamiał z motywowaniem intencji myśli, słów i czynów (AN.06.063 – Nibbedhika Sutta). Dlatego wszelkie próby rozwiązania problemu cierpienia i stresu muszą koncentrować się na intencjach umysłu.

Jeśli chodzi o przyczynowość, Buddha nauczał, że szczęście i ból wynikają z przeszłych działań oraz z czynności popełnianych w teraźniejszości. Jeśli wszystko wynikałoby z przeszłych działań, wtedy nic nie dałoby się zmienić w teraźniejszości i nie byłoby możliwości podążania nową ścieżką działania (§ 8). Musi zatem istnieć wolność wyboru odnośnie do tego, jakie będą nasze obecne działania. Żeby taka możliwość istniała, przyczynowość nie może być liniowa ani mechaniczna. Przedstawiona przez Buddhę przyczynowość jest procesem bardziej złożonym – porównaniem jest przepływająca woda – wyniki działań mogą się odwrócić i mieć wpływ na swoje własne przyczyny, podobnie jak strumienie mogą mieć wiry i przeciwprądy.

Z punktu widzenia nieprzebudzonego ucznia wolność wyboru musi być przyjęta jako hipoteza robocza, w przeciwnym razie nie byłoby motywacji do podjęcia wysiłku wymaganego przez praktykę, a nawet do wiary w to, że dany sposób postępowania jest bardziej umiejętny niż inne. Tylko wraz z osiągnięciem Przebudzenia i wynikającej z niego całkowitej wolności można upewnić się, że relatywna wolność wyboru w sferze przyczynowości jest prawdziwa. Te zasady dotyczące kammy w połączeniu z naukami, które zawierają wpływ kammy na procesy odradzania, dostarczają też motywacji do podążania Ścieżką prowadzącą do ustania cierpienia poprzez pielęgnowanie dwóch emocji.

Pierwszą emocją jest niezaniechanie [appamāda]: uświadomienie sobie, że ponieważ nasze czyny – nawet intencjonalne myślenie – mogą prowadzić do długofalowego cierpienia lub długotrwałej przyjemności, należy zachować ostrożność i zawsze wybierać umiejętnie sposoby działania. Jak zauważa Buddha, zrozumienie tego leży u podstaw wszystkich umiejętnych myśli, słów i czynów (§ 33). Innymi słowy, nie zajmuje on stanowiska w sprawie tego, czy umysł jest z natury dobry, czy zły. Jak zauważa, umysł jest zdolny do wszelkiego rodzaju działań i potrafi zmieniać się z taką szybkością, że nawet nie ma odpowiedniej analogii do tej szybkości (§§ 31–32). Jedyną rzeczą, która sprawia, że działania umysłu są umiejętnie, jest ostrożność: wyczulenie na to, że działania mają znaczenie, a szczęście zależy od tego, czy mądrze je wybierzemy.

Drugą emocją wywołaną przez doczesny Właściwy Pogląd jest *saṃvega*, termin ten oznacza przerażenie, nagłą konieczność lub niepokój. Kiedy odczuwasz *saṃvega*, widzisz, że cykl odrodzeń jest potencjalnie nieskończony i nie daje żadnej gwarancji bezpieczeństwa – osoba może pracować wiele wcieleń nad umiejętnymi działaniami i osiągnąć w rezultacie przyjemne odrodzenie, ale potem popaść w samozadowolenie i nieostrożność, wpadając znów w nieumiejętne nawyki. To poczucie przytłaczającego niebezpieczeństwa powtarzających się narodzin i odrodzin jest motywacją do szukania całkowitego wyjścia z tego cyklu (§§ 27–28; AN.05.057).

Ponieważ powyższe zasady dotyczące kammy i odradzania się są konieczne, aby zrozumieć, jak może się zrealizować droga do końca cierpienia, stanowią one główny obszar, w którym Buddha bezpośrednio odniósł się do zagadnień metafizycznych: rzeczywistości przyczynowości, rzeczywistości działania, mocy, z jaką działanie kształtuje doświadczenie, i mocy, z jaką pragnienia podtrzymują akty świadomości, kiedy porzucają ciało pod koniec jednego życia i kierują się do następnego.

Jak wspomniano powyżej, podejście Buddy do tych kwestii nie sprowadzało się do prostego podążania za wierzeniami Jego czasów. Kwestie kammy i odrodzenia były przedmiotem zacieklej debaty ówczesnie żyjących. Niektóre szkoły filozoficzne wątpiły w rzeczywistość zarówno kammy, jak i odrodzenia. Inne stwierdzały, że jedno i drugie jest prawdziwe, ale zaprzeczały, że kamma ma jakikolwiek wpływ na odrodzenie. Nawet wśród tych szkół, które nauczały, że kamma wpływa na odrodzenie, zrozumienie związku przyczynowego między nimi było liniowe i deterministyczne. Kiedy już coś zrobiłeś, nie było sposobu, aby złagodzić lub ukształtować wyniki, których będziesz doświadczać (DN.02). Nie miało się wolności wyboru. Stąd nauki Buddy na ten temat i ich związek z procesem stawania się, zachodzącym w umyśle, były całkowicie nowe i wyróżniające się.

Należy pamiętać, że doczesny Właściwy Pogląd dotyczy stawania się: ludzie zachowują się w sposób, który prowadzi ich do przyjęcia konkretnej tożsamości w kolejnych światach.

Drugi poziom Właściwego Poglądu, transcendentny Właściwy Pogląd, porzuca te kwestie całkowicie. W ten sposób unika zagadki wynikającej z faktu, że zarówno pragnienie stawania się, jak i pragnienie niebytu działają jako przyczyny cierpienia: całkowicie porzuca wszystkie pytania i koncepcje dotyczące światów i tożsamości. Zamiast tego kieruje uwagę na postrzeganie doświadczenia w kategoriach Czterech Szlachetnych Prawd

o stresie i cierpieniu zarysowanych powyżej: że cierpienie składa się z Ignięcia do pięciu grup składowych [khandh], że trzy formy pragnienia stanowią przyczynę cierpienia, że porzucenie tych form pragnienia jest ustaniem cierpienia i że Szlachetna Ośmioraka Ścieżka prowadzi do ustania cierpienia. Żadna z tych prawd nie dotyczy w ogóle kwestii tożsamości lub światów.

Właściwy Pogląd na tym poziomie nie tylko dzieli doświadczenie na te cztery kategorie, ale także podaje wskazówki, co z nimi zrobić: cierpienie ma być całkowicie zrozumiane, jego przyczyna porzucona, jego ustanie urzeczywistnione, a ścieżka do ustania rozwinięta (§ 3).

Trzeci i ostateczny poziom Właściwego Poglądu zostaje przyjęty, gdy wszystkie te obowiązki zostały spełnione i umysłowi zostaje tylko jeden obowiązek: puścić wszystko, co pojawia się i przemija, nawet Ścieżkę, nawet Właściwy Pogląd (§ 63). W ten sposób poziomy Właściwego Poglądu prowadzi do swojej własnej transcendencji (§ 7). W ten sposób wytworzona Ścieżka prowadzi do niewytworzonego. I właśnie to czyni Właściwy Pogląd właściwym.

Właściwe Nastawienie (sammā-saṅkappa), drugi czynnik Ścieżki, polegający na wnikliwym rozróżnianiu, również operuje na doczesnym i transcendentnym poziomie, gdy postanawia działać na podstawie doczesnych i transcendentnych wglądów, płynących z Właściwego Poglądu. Na poziomie doczesnym oznacza to postanowienie porzucenia trzech rodzajów nieumiejętnych nastawień – zmysłowości, złej woli i szkodliwości – i zastąpienie ich umiejętnymi alternatywami: wyrzeczeniem, dobrą wolą i współczuciem. Te umiejętne rozstrzygnięcia następnie zapewniają motywację do zrealizowania pozostałych czynników Ścieżki.

W tym miejscu ważne jest, aby zwrócić uwagę na dwie cechy doczesnego Właściwego Nastawienia: (1) Jak wskazuje pierwsza pozycja na liście nieumiejętnych nastawień, na drodze do końca cierpienia nie ma miejsca na pragnienie przyjemności zmysłowej. (2) Dobra wola i współczucie nie są dla umysłu bardziej wrodzone niż ich przeciwieństwa, biorąc pod uwagę, że umysł jest tak zmienny i ma potencjał zarówno dla umiejętności, jak i nieumiejętnych działań. Dlatego musi nastąpić postanowienie, by rozwijać życzliwość i współczucie, a to nastawienie musi być motywowane wglądami doczesnego Właściwego Poglądu: że nieumiejętne intencje doprowadzą do cierpienia, a umiejętne do szczęścia. Innymi słowy, wszystkie Właściwe Nastawienia muszą być motywowane uważnością, chęcią ostrożnego działania, aby uniknąć cierpienia.

Jednocześnie – uwzględniając wspomnianą zmienną naturę umysłu – Buddha nie ufał, że umiejętne nastawienia bez dalszych wskazówek będą zawsze prowadzić do właściwych działań. Przecież postawa dobrej woli może być pozbawiona wiedzy o długoterminowych konsekwencjach własnych działań, które z pozoru wydają się być umiejętne. Z tego powodu Buddha sformułował określone wskazania definiujące Właściwą Mowę i Właściwe Działanie, wskazania, które celowo zalecał we wszystkich okolicznościach (SN.42.08; AN.04.099). Opisał również dobre i złe konsekwencje działań, które nie dały się sformułować w postaci uniwersalnych wskazań (MN.135). Opowiadał się też za sposobami trenowania umysłu w u c z c i w o ś c i, aby Jego wyznawcy mogli nauczyć się bacznie obserwować wyniki swoich działań na własną rękę (MN.061), oraz w u w a ż n o ś c i – zdolności do utrzymywania obiektów medytacyjnych w umyśle – tak by mogli stosować wyuczone lekcje we wszystkich przyszłych działaniach (§ 35).

W ten sposób doczesne Właściwe Nastawienie nie kończy się po prostu na dobrych intencjach. Poprzez szkolenie się w Ścieżce dąży się do umiejętnego wprowadzania ich w codzienne życie.

Kiedy doczesne Właściwe Nastawienie zdoła porzucić wszystkie trzy niewłaściwe nastawienia, osiąga poziom transcendentny: nastawiania się na właściwości mentalne, które pozwalają umysłowi wejść we Właściwe Skupienie i pozostać w nim (MN.117). Właściwe Skupienie jest rodzajem stawania się na niezmysłowym poziomie formy lub bezforemności, ale ze względu na jego bezruch i przejrzystość pozwala Właściwemu Poglądowi wytropić coraz subtelniejsze poziomy lgnięcia i pragnienia, aż wszystko, co pozostanie, jest aktem trzymania się samej Ścieżki. To wtedy ostateczny Właściwy Pogląd może wykonać swoją pracę, porzucić wszelkie rodzaje wytworzeń i doprowadzić do Nieuwiązania.

Jak nauczał Buddha

Kiedy zrozumiemy, w jaki sposób Buddha podszedł do problemu cierpienia i jak go rozwiązał, łatwo jest zrozumieć, dlaczego wybrał selektywnie, do których problemów należy się odnieść, a które odłożyć na bok. Podstawowe kwestie, którymi musiał się zająć, związane były z działaniem i swobodą wyboru, ponieważ były to centralne założenia dla każdej ścieżki działania, która prowadziłaby do końca cierpienia. Musiał także zająć się sposobami, w jakie umysł, jako aktywny proces, dochodzi do wiedzy i poglądów oraz trzyma

się tychże, ponieważ te kwestie miały kluczowe znaczenie dla zrozumienia, w jaki sposób umysł stwarza sam sobie cierpienie i jak to cierpienie można cofnąć od wewnątrz. Innymi słowy, rozwiązanie nie wymagało interwencji z zewnątrz. Wymagało użycia umiejętnych procesów umysłu, mających na celu porzucenie procesów nieumiejętnych, a następnie udoskonalenie tych umiejętności, tak aby otworzyły drogę do doświadczenia wykraczającego poza procesy wszelkiego rodzaju – fizyczne oraz psychiczne.

W ten sposób Jego podejście można nazwać radykalnie fenomenologicznym. Oznacza to, że chodzi tylko o twoje doświadczenie, tak jak odczuwasz je bezpośrednio, a więc odnosi się do tej części twojego doświadczenia, której nikt inny nie może zobaczyć i której nie możesz z nikim dzielić. Głównym problemem na tym poziomie jest cierpienie, którego doświadczasz bezpośrednio, coś, czego nikt inny nie może za ciebie poczuć ani pojąć. To samo dotyczy głodu, który powoduje cierpienie: ty sam go doświadczasz, więc ty sam możesz go porzucić. Ścieżka rozwiązania problemu również składa się z procesów, których doświadczasz bezpośrednio, dlatego każda osoba musi samodzielnie wytyczyć ścieżkę dla siebie. Rozwiązanie, gdy w końcu przychodzi, jest również doświadczane na tym poziomie, dlatego doświadczenie uwolnienia się jednej osoby jest czymś, czego nikt inny nie może poznać bezpośrednio.

Ponieważ Dhamma Buddy operuje na takim poziomie, musiał on rozwinąć specjalne słownictwo, aby ją opisać. Zajmował się pytaniami dotyczącymi rzeczywistości dzielonej przez ludzi tylko wtedy, gdy te pytania pomagały z powrotem skupić uwagę na rozwiązaniu problemu cierpienia na gruncie fenomenologicznym.

Na przykład pytania sformułowane pod kątem stawiania się – dotyczące tożsamości „ja”, natury czy pochodzenia świata – traktował jako pytania pomocnicze, przydatne na poziomie doczesnego Właściwego Poglądu. Korzystał z koncepcji „ja” na tym poziomie, zawsze koncentrując się jednak na kwestii tego, co „ja” może zrobić, zamiast tego, czym ono jest. Robił to, żeby przekonać słuchaczy, że podążenie Ścieżką jest w ich mocy. Podobnie określał światy, do których wiodą pewne działania, tak aby pobudzić ludzi do czujności wobec ich własnych czynów. Zauważył, że wszystkie te światy nie posiadają własnej wewnętrznej celowości (DN.01). Miało to pomóc ludziom zrozumieć, że ich cierpienia nie służą żadnemu wyższemu celowi, dzięki czemu mieli poczuć wolność tworzenia własnego celu, czyli zakończenia cierpienia.

Ale nigdy nie angażował się w pytania, skąd wziął się wszechświat lub jakie mogą być jego ostateczne wymiary w przestrzeni i czasie (DN.11; AN.04.045; AN.04.077).

Jednakże na poziomie transcendentnego Właściwego Poglądu Buddha całkowicie odmówił zajmowania się kwestiami sformułowanymi w kategoriach „ja” i „świata” – z wyjątkiem demontowania ich – ponieważ zwykły akt myślenia w tych kategoriach, niezależnie od tego, jak odpowiesz na pytania, które wywołał, stanowi przeszkodę na drodze do końca cierpienia.

Dlatego odłożył na bok wiele pytań, na punkcie których filozofowie i teolodzy Jego czasów mieli obsesję i które frapują myślicieli po dziś dzień: Czym jest „ja”? Czy ono istnieje? Nie istnieje? Czy jest tym samym co ciało? Czy jest oddzielone od ciała? Skąd to wiadomo? Bezpośrednio? Pośrednio? Czy jest zasadniczo dobre? Zasadniczo złe? Czy świat jest wieczny? Czy nie? Czy jest skończony? A może nieskończony? Czy wszystko jest Jednością? Czy wszystko jest wielością? (§ 5; § 11; §§ 15–17; § 25).

Buddha obchodził te pytania w następujący sposób: zalecał swoim słuchaczom, by przyglądali się działaniom i intencjom, poprzez które pojęcia „ja” i „świata” powstają w umyśle, aby zobaczyć, że te działania nieodzownie obejmują lgnięcie i stawanie się – a tym samym cierpienie. Jego najbardziej złożone wyrażenie zasady przyczynowości leżącej u podstaw tych działań i intencji – współzależne powstawanie (paṭicca samuppāda) – wyjaśnia, w jaki sposób „ja” i „świat” powstają w toku procesów, które wcale nie muszą być ujmowane w kategoriach „ja” i „świat”. W ten sposób pokazał, że te pojęcia bynajmniej nie są podstawą dla doświadczenia, które można zrozumieć z pożytkiem bez konieczności uciekania się do nich (§ 25).

Jak wspomniano powyżej, Buddha pokazał również, że relacje przyczynowe, dzięki którym te pojęcia powstały, nie są ani deterministyczne, ani celowe. Innymi słowy, nie muszą się one wydarzyć i nie służą żadnemu większemu celowi, który jest nadrzędny wobec wytwarzającego te relacje umysłu. Oznacza to, że ludzie są wolni i mogą ich nie tworzyć. Mogą rozumieć doświadczenie po prostu jako działania prowadzące do cierpienia lub jego zaniku i swobodnie decydować, w jakim kierunku będzie zmierzało ich dalsze postępowanie. Dokonując tej analizy, Buddha dążył do tego, aby jego uczniowie dostrzegli (1) związek między działaniami a intencjami prowadzącymi do pojęć „ja” i „świat”, (2) cierpienie, które z tego wynikło, oraz (3) fakt, że nie muszą dalej tworzyć tych działań i zamiarów – wówczas w naturalny sposób będą woleli rozwijać działania prowadzące w innym kierunku, z dala od cierpienia.

Tego rodzaju działania zaczynają się od praktyk służących rozwinięciu beznamiętności wobec lgnięcia i pragnienia, które wiążą się z ideami „ja” i „świata”. Ponieważ lgnięcie do pojęcia „ja” jest jedną z najbardziej podstawowych form lgnięcia, Buddha skupił szczególną uwagę na pokazaniu, że dowolne założenia o „ja” – nieważne, czy ma ono formę, czy jest bezkształtne, czy jest skończone, czy nieskończone – ostatecznie nie są warte tego, by się ich trzymać (§§ 18–19). Zwłaszcza jedno z założeń, że „ja” jest identyczne z kosmosem, uznał za szczególnie nierozsądne – być może dlatego, że całkowicie uniemożliwiałoby skupienie się na postrzeganiu samego siebie jako rezultatu zwykłego wytworzenia lub działania (§§ 21–22). Przeszkadzało też w dostrzeżeniu aktu tworzenia „ja” na poziomie fenomenologicznym, na którym cierpienie związane z egoizmem można ujrzyć najbardziej bezpośrednio. Celem całej tej analizy nie było dojście do wniosku, że „ja” nie ma, tylko rozwinięcie beznamiętności dla każdej próby identyfikacji czegokolwiek jako siebie, ponieważ to beznamiętność prowadzi umysł do wyzwolenia.

W ten sposób zarówno treść nauk Buddy – to, czego nauczał – jak i Jego taktyczne podejście – to, jak nauczał – wciąż wskazują na to, co nazwał „niesprowokowanym [niezachwianym] wyzwoleniem umysłu”. To uwolnienie jest kompletne i ostateczne dlatego, że uwalnia umysł od wszelkich możliwych obciążeń i ograniczeń (§ 39). To, że jest ono *n i e s p r o w o k o w a n e*, jest rozumiane dwójako: (1) Nie jest spowodowane prowokacją jakiegokolwiek czynnika przyczynowego. (2) Samo nie może być sprowokowane do spowodowania czegokolwiek innego. Kiedy zostanie osiągnięte, nie ma już kammy, nie ma głodu, a więc nie ma potrzeby pragnienia. Nie pozostawia ono żadnych środków, dzięki którym umysł mógłby kiedykolwiek powrócić do stawania się.

Ponieważ to Nieuwiązanie nie jest przyczyną ani skutkiem, leży poza tym, co uwarunkowane lub wytworzone (§§ 48–49). Ponieważ nie jest to stan stawania się, nie należy do sfery „świata”, „kosmosu” ani w ogóle żadnego miejsca w przestrzeni fizycznej lub mentalnej. Właśnie dlatego ci, którzy osiągają uwolnienie, są „wyswobodzeni wszędzie” (§§ 42–44). Będąc też poza czasem, nie podlega ono zmianom w ludzkiej kulturze lub społeczeństwie, ani nawet ewolucji lub deewolucji kosmosu jako całości.

W ten sposób Buddha zidentyfikował to jako esencję nauczania – słowo „esencja” (*sāra*) oznacza również rdzeń, część drzewa, która nadal stoi nawet wtedy, gdy mniej trwałe części drzewa przemijają (§ 11; §§ 39–41).

Dbanie o dostępność Ścieżki

Chociaż Buddha nie uznał Ścieżki wiodącej do wyzwolenia za część esencji nauczania, to postrzegał ją jako mającą szczególnie związek z tą esencją, tak jak tylko drzewa bezpośrednio łączy się z rdzeniem. W ten sposób wolność, którą niesie to uwolnienie, jest smakiem wspólnym dla wszystkich Jego nauk (§ 41).

Jeden z wglądów, który po raz pierwszy pojawia się u medytującego podczas pierwszego zakosztowania Przebudzenia, pokazuje, że nie ma innej ścieżki, która może tam prowadzić, gdyż Szlachetna Ośmiokrotna Ścieżka jest jedynym sposobem na likwidację wytworzeń, które stoją na drodze do wyzwolenia (§ 57). Dlatego Buddha określił Właściwy Pogląd jako nauczanie kategoryczne – prawdziwe we wszystkich aspektach – ponieważ dotyka procesów mentalnych na poziomie, który przekracza kulturę (§ 46).

Innym zrozumieniem, które następuje po pierwszym smaku Przebudzenia, jest to, że nie można znaleźć Ścieżki poza naukami buddhów (§§ 55–56). Inne nauki religijne mogą zawierać elementy Szlachetnej Ośmiorkowej Ścieżki, takie jak praktyka moralności lub silnego skupienia, ale ponieważ brakuje im Właściwego Poglądu – i przez to nie zadają właściwych pytań, które spowodowałyby całkowitą beznamiętność dla nawet najsubtelniejszych poziomów wytworzenia w najwyższych stanach skupienia – utknęły w stanach stawania się.

Twierdzenia Buddy o wyjątkowej naturze Jego Dhammy nie wypływają z ignorancji lub dumy. Przeciwnie, jak zauważyliśmy, nie twierdził, że wymyślił Dhammę, ani nawet że jako pierwszy ją znalazł. Ścieżka nie jest prawdziwa, ponieważ jest „Jego”. Jest prawdziwa, ponieważ to jedyna ścieżka, która działa i prowadzi do pełnego uwolnienia.

W ten sposób autorytet Buddy nie jest autorytetem boga stwórcy, ale eksperta, który odkrył i w pełni opanował umiejętność, i chce ją przekazać nie naruszoną. A ponieważ ta umiejętność nie była po prostu nauką rozumienia słów, ale treningiem całego charakteru, uznał, że musiała być przekazywana przez przyjaźń i częste kontakty z tymi, którzy mieli już tę umiejętność opanowaną. W rzeczywistości przedstawiał godną podziwu przyjaźń – z ludźmi szczodrymi, których cechuje moralność, mądrość i oddanie Dhammie – jako najbardziej efektywny czynnik zewnętrzny prowadzący do Przebudzenia (§§ 64–65).

Z tych powodów Buddha nie tylko nauczał całego zbioru nauk, ale także ustanowił w tym celu system praktyk w zakonach, które założył, by umiejętności mogły być przekazywane z pokolenia na pokolenie. Ponieważ zmysłowe pragnienie stanowiło przeszkodę na Ścieżce (§§ 13–14) – i dlatego, że chciał,

by jego zgromadzenie nie było obciążeniem dla wspierających je ludzi – sformułował zasady mające zagwarantować, że w tych zakonach będzie przestrzegany celibat. By upewnić się, że nauki będą właściwie zrozumiane, ustanowił w zakonach kulturę zadawania krzyżowych pytań, zachęcającą uczniów do indagowania o wszystkie nauki, tak aby wyjaśnić niejasne kwestie mogące uniemożliwić wcielenie tych nauk w życie. Buddha przeciwstawił tę kulturę kulturze „sofizmatorów”, zgodnie z którą nauczanie było bardziej ukierunkowane na poetyckie i ekspresyjne piękno, a studenci nie byli zachęceni do dociekania, co dokładnie ono znaczy (§ 66).

Buddha wiedział, że zdolność przekazywania jego umiejętności będzie podlegać kaprysom czasu i cywilizacji, więc ustanowił standardy oceniania, czy nauczyciele są rzetelnymi mentorami i czy przekazywane teksty są naprawdę autentyczne (§ 67). Ustanowił też standardy pokazujące uczniom, jak mogą sprawdzić, czy sami są godni wydawania wyroków w tych sprawach (MN.110; MN.113).

Nawet wtedy wiedział, że znajdą się tacy, którzy będą chcieli jego nauki zmienić. Nie uważał tego za zmianę pozytywną, ponieważ umiejętności, których uczył, wykraczały poza uwarunkowania czasowe. Chociaż zachęcał swoich słuchaczy, aby nie wierzyli po prostu w to, co powiedział, ale aby wystawiali jego nauki na próbę (§ 61), to jednak był świadom, że każdy sprawiedliwy osąd tych nauk będzie wymagał utrzymania ich w stanie nienaruszonym.

Tak więc, aby zniechęcić i opóźnić zmiany w Dhammie, bez ogródek krytykował ludzi, którzy go błędnie cytowali, nazywając ich tymi, którzy go znieślawiają (§ 68). W szczególności ostrzegał mnichów – głównych opiekunów jego nauk – że jakiegokolwiek zmiany w Dhammie sprawią, że ludzie będą wątpić w rzetelność prawdziwej Dhammy, tak jak istnienie fałszywych pieniędzy budzi wątpliwości nawet co do tych prawdziwych. Ponieważ fałszywa Dhamma nie mogłaby dać takich samych rezultatów jak prawdziwa Dhamma, w końcu spowodowałaby całkowitą utratę zainteresowania Dhammą. W ten sposób prawdziwa Dhamma mogłaby zniknąć (§ 69).

Dlatego Buddha pod koniec swojego życia stwierdził, że praktyka Dhammy zgodnie z Dhammą jest tym, co zachowa prawdę Dhammy przy życiu (§ 60; § 70; § 73). Tak długo, jak ludzie będą zdobywać autentyczną wolność, która wynika z praktyki Dhammy, zrobią wszystko, co w ich mocy – z wdzięczności, lojalności i szacunku – aby zachować nauki Buddy w nienaruszonym stanie, dzięki czemu przyszłe pokolenia też będą miały realną możliwość znalezienia prawdziwej wolności.

ROZDZIAŁ TRZECI

EPOKA TENDENCJI

W przeciwieństwie do Buddy pierwsi romantycy celowo skupiali się na stworzeniu kierunku ideowego, który zamiast być ponadczasowym, pozostawał w zgodzie z ich czasami – a nawet je nieco wyprzedzał. Aby go zrozumieć, musimy poczuć ducha epoki, do której się zwracali.

Friedrich Schlegel wymienił kiedyś trzy wielkie „tendencje” wieku, w którym on i jego koledzy romantycy zdobyli wykształcenie, na które ich myśl była odpowiedzią: rewolucję francuską; traktat filozoficzny Johanna Gottlieba Fichtego *Wissenschaftslehre* [Teoria Wiedzy]; i powieść Goethego *Lata nauki Wilhelma Meistra*. Lista była celowo prowokacyjna i to pod co najmniej dwoma względami. Po pierwsze, plasowała dwie niemieckie książki na równi z jednym ze społecznych i politycznych przewrotów definiujących współczesny świat. Kryły się w tym insynuacje, że książki i zawarte w nich idee mogą być równie ważne, jak działania tłumów obalających całe systemy społeczne, oraz że niemieckie idee były w awangardzie europejskiego postępu.

Po drugie, jak wyjaśnił Schlegel w późniejszym eseju, użył on słowa „tendencje” do wskazania, że cały jego wiek był Wiekiem Tendencji. Dalej odniósł się do tych tendencji jako do rzeczy, które należy „poprawić lub rozwiązać”. Innymi słowy, poprzednie pokolenie w pewnym sensie poruszyło świat w określonym kierunku, ale pozostawiło go w niedoskonałym i nierozwiązanym stanie.

Schlegel wątpił, czy te niedoskonałości zostaną poprawione przez jego pokolenie – lub jakiegokolwiek – ale podana przezeń lista tendencji pomaga wskazać trzy główne wymiary tła, z którego wcześni romantycy świadomie czerpali i które chcieli poprawić: politycznego, filozoficznego i literackiego. Użyjemy tych trzech wymiarów jako kategorii, które będą kształtować dyskusję w tym rozdziale.

Lista pomija jednak składnik, który miał największy wpływ na kształt wczesnej myśli romantycznej: naukę końca XVIII wieku. Istnieją dwa możliwe powody, dla których Schlegel nie wspominał o tym wpływie: albo skupiał się na tendencjach prowokacyjnych – i na byciu prowokującym samemu – albo też wpływ nauki był tak wszechobecny w wyedukowanych kręgach,

w których się obracał, że uważał to za coś oczywistego. Ale trendy naukowe tamtych czasów stanowią klucz do zrozumienia, jak wcześnie romantycy kształtowali swoje myśli o polityce, filozofii i literaturze.

Wszyscy romantycy na różne sposoby wykazywali się nie tylko znajomością współczesnej nauki, ale też przekonaniem, że wiedza naukowa jest kluczowa dla zrozumienia ich samych i świata, w którym żyli. Novalis w swojej powieści *Henryk von Ofterdingen* wyraźnie stwierdził, że edukacja każdego dobrego poety powinna mieć solidne oparcie w studiach nad najnowszymi osiągnięciami w nauce. Schelling, kiedy przestawił się z filozofii na studia teologiczne, spędził kilka lat na zgłębianiu nauk ścisłych i nadal na bieżąco śledził rozwój naukowy we wczesnej fazie swojej kariery. Schlegel, spotykając się z Fichtem po raz pierwszy, wyraził zdziwienie, że tak wybitny filozof może wcale nie wykazywać zainteresowania nauką lub historią. Schleiermacher naszpikował swoją książkę *Mowy o religii* częstymi aluzjami do astronomii, chemii i biologii. Nawet Hölderlin, najbardziej poetycko nastrojony z romantyków, w pewnym momencie snuł plany wydawania czasopisma, którego misją byłoby pogodzenie nauk ścisłych i humanistycznych.

Jest więc całkowicie zgodne z romantycznym światopoglądem, że poprzedzamy omówienie romantycznych zapatrywań na politykę, filozofię i literaturę krótkim zarysem trendów naukowych, które wywarły największy wpływ na romantyczną wyobraźnię.

Panuje powszechne przekonanie, że pierwsi romantycy byli antynaukowi, odrzucali racjonalistyczne podejście naukowe, promowane przez XVIII-wieczne oświecenie, na rzecz bardziej introspekcyjnego, poetyckiego podejścia, faworyzując znaczenie własnych emocji i wyobraźni wobec twardego, suchych faktów świata materialnego. I choć prawdą jest, że dawni romantycy przykładali wielką wagę do świata swoich emocji i wyobraźni, to oni sami czuli, że mieli ku temu naukowe powody. Jako dzieci oświecenia, w jakiś sposób zbuntowali się przeciwko swoim rodzicom, ale zarazem odziedziczyli wiele tendencji epoki rozumu.

Jedną z tych tendencji było to, że badając swoje emocje i wyobraźnię, uważali się za pionierów w nauce o umyśle. Co więcej, postrzegali każde ludzkie ciało i umysł jako mikrokosmos ludzkiego społeczeństwa i całego wszechświata w ogóle. Wierzyli, iż dzięki eksploracji samych siebie od wewnątrz zdobywają obiektywną wiedzę, co zapewnia im lepszy kontakt nie tylko ze sobą, ale także z innymi istotami ludzkimi i całą naturą.

Obraz mikrokosmosu zaczerpnęli bezpośrednio z prądów naukowych końca XVIII stulecia, które różniły się od nauki z wcześniejszej części wieku. Ogromną przepaść utworzoną przez te zmienne prądy można zilustrować na przykładzie prostego obrazu. Immanuel Kant, przeciwstawiający się większości nowych tendencji w teorii naukowej, w 1789 roku pisał o patrzeniu w nocne niebo i inspirowaniu się wzniosłym poczuciem porządku, który widział w gwiazdach. Friedrich Schleiermacher dziesięć lat później mówił o spoglądaniu na te same gwiazdy i dostrzeganiu chaosu.

NAUKA

Isaac Newton w XVII wieku przedstawił swoje zasady dynamiki tak ściśle i tak klarownie, że wywarły wpływ na myśl europejską, wykraczając poza królestwo czystej nauki. Promował pogląd na wszechświat jako ogromny mechanizm, działający zgodnie z surowymi, niezmiennymi prawami. Niezmienny charakter tych praw podkreślał ideę, że wszechświat jest zasadniczo statyczny. Gwiazdy są ustalone na swoich miejscach, planety na ich orbitach, a współrzędne przestrzeni nie były zmieniane od początku czasu. Materia jest z natury bierna, ponieważ nie może się poruszyć, chyba że coś innego wprawi ją w ruch. Rola Boga we wszechświecie została zredukowana do roli zegarmistrza, który złożył nakręcony zegarek kosmiczny, nakręcił go i zostawił, by działał sam, podczas gdy zegarmistrz najwyraźniej przeniósł swoją uwagę gdzie indziej.

Mechaniczny i uniwersalny charakter tych zasad promował tę ideę przyczynowości, która również była mechanistyczna, w każdej dziedzinie życia. Idea ta doprowadziła następnie do powstania sporów w filozofii co do tego, czy istnieje coś takiego jak wolna wola i jeśli tak, to jak mogłoby to wpłynąć na świat materialny, którego ruchy były już określone przez ustalone prawa przyczynowości. Albo ludzki umysł jest niczym więcej niż samą materią, w którym to przypadku wolna wola stanowi totalną iluzję, zaś materia jest całkowicie bierna i bezwładna; albo radykalnie różni się od materii, w którym to przypadku jest to, jak w słynnym zdaniu, duch uwięziony w maszynie. A jeśli to duch w maszynie, pozostawało pytanie, czy można mieć jakikolwiek wpływ na sterowanie.

Pod koniec XVIII wieku myśliciele naukowcy zaczęli jednak kwestionować mechaniczne podejście fizyki Newtona i surowość podziału na umysł i materię. Ta nowa linia pytań wywodziła się z nowych odkryć w dziedzinie biologii, geologii, paleontologii i astronomii.

W biologii badanie organizmów ujawniło dwa główne odkrycia: pierwsze, że przyczynowość w organizmie i między organizmem a jego środowiskiem jest wzajemna; a drugie, że prądy elektryczne przekazują impulsy wzdłuż nerwów i w ruchach mięśni.

Pierwsze odkrycie zaowocowało nowym spojrzeniem na przyczynowość, która nie była ściśle deterministyczna. Zwierzę nie reagowało na bodźce w swoim środowisku w sposób po prostu bierny lub mechaniczny, ale poprzez czynną zdolność zwaną w r a z ł i w o ś c i ą: będącą zdolnością organizmu do przyjmowania bodźców i reagowania na nie.

Ta zdolność miała dwie konsekwencje. Po pierwsze, życie nie było po prostu bierne. W ciągłej interakcji ze swoim otoczeniem było na przemian pasywne i aktywne, dostosowując się do otoczenia i zawłaszczając jego środowisko jako pożywienie. Ta sama wzajemna pasywna/aktywna interakcja zachodziła również w organizmie, wśród poszczególnych narządów, z których został stworzony. Im bardziej zaawansowana forma życia, tym większą złożoność wykazywała wrażliwość.

Drugą implikacją wrażliwości było to, że życie wchodzi w interakcję ze środowiskiem, mając przed sobą cel: przetrwanie.

Wynikający stąd pogląd na biologiczną przyczynowość różnił się od mechanicznej przyczynowości w dwóch aspektach. Było to działanie zarówno wzajemne, jak i teleologiczne, to jest celowe.

Drugie odkrycie – roli elektryczności w poruszaniu żywych tkanek – pokazało, że materia nie była bezwładna, co pomogło zatrzeć granicę między materią i umysłem. Teraz widać było, że zamiast być po prostu martwym „materiałem”, materia ma siłę lub moc podobną do siły umysłu. To skłoniło niektórych myślicieli do spekulacji, że umysł i materia nie różnią się radykalnie, ale jedynie stopniem swojej wrażliwości. Być może fizyczny wszechświat był w rzeczywistości mniej zaawansowaną formą życia. Inni myśliciele usunęli „być może” i potraktowali to jako udowodniony fakt: umysł i materia były niczym innym jak różnymi aspektami większego jednolitego wzorca energii.

Chociaż te prądy myślowe nie były powszechnie akceptowane, znalazły one odzwierciedlenie w nowych teoriach pojawiających się w niemieckiej geologii i paleontologii. Geolodzy podczas eksploracji jaskiń lub bardzo odległych

miejsc znajdowali skamieniałości i stare kości zwierząt – takich jak mamuty i gigantyczne jaszczurki – których nigdzie nie widywano żywych. Pytanie brzmiało, czy te zwierzęta nadal żyją w niezbadanych regionach Ziemi, czy też wymarły? A jeśli skamieniałości były spokrewnione ze znanymi zwierzętami, jaki był związek między nimi? Wybitny niemiecki paleontolog, Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) zaproponował wyjaśnienie, że życie ewoluowało w o- l u o w a ł o. W jego oczach *Bildungstrieb* – dążenie do rozwoju – zmuszało rośliny i zwierzęta do wytwarzania nowych form i nowych gatunków zgodnie z ewolucją ich fizycznego środowiska i przeszło przez trzy główne epoki, analogicznie do epok społeczeństwa ludzkiego: mityczną, heroiczną i historyczną. Innymi słowy, ogólny trend wskazywał kierunek od większych i silniejszych organizmów – gigantycznych jaszczurek z mitycznych czasów oraz mamutów z czasów heroicznych – i docierał do mniejszych, słabszych i bardziej wrażliwych istot ludzkich z czasów historycznych.

Teoria ta szła w parze z nową koncepcją geologiczną dotyczącą Ziemi, ponieważ skamieniałości zostały użyte do datowania warstw skalnych, w których zostały znalezione, i ujawniły obraz Ziemi jako niezmiernie starej i radykalnie zmieniającej się z czasem. Dwóch głównych geologów niemieckich Johann Heinrich Merck (1741–1817) i Abraham Gottlob Werner (1749–1817) – profesor geologii Novalisa – zaproponowało hipotezę, że Ziemia rozwinęła się organicznie i proces ten trwa.

Wiele z tych teorii było przedmiotami gorących debat, zarówno w środowiskach religijnych, jak i tych wobec religii sceptycznych. Gorliwych chrześcijan obrażały ogromne okresy czasu, które proponowali geolodzy, i myśl o tym, że obecne formy życia nie wyszły bezpośrednio spod ręki Boga. Sceptycy sprzeciwiali się idei istnienia siły życiowej przenikającej całą materię i pozwalającej Bogu, jako żyjącej sile, odgrywać stałą rolę w sprawach tego świata.

Najbardziej decydującym wydarzeniem w umacnianiu organicznego spojrzenia na wszechświat była publikacja w 1789 roku pracy znanego astronoma Williama Herschela, odkrywcy planety Uran. Herschel, pochodzący z Niemiec i mieszkający w Anglii, zyskał przychyłność Jerzego III, pierwotnie nazywając nową planetę jego imieniem: „Gwiazdą Jerzego” – nazwa ta na szczęście nie przeszła próby czasu. Utrzymała się jednak wystarczająco długo, by jego przyjaciele w Królewskiej Akademii Nauk skutecznie lobbowali u króla, by zaopatrzył Herschela w fundusze na budowę ogromnego teleskopu pod

Londynem, w tamtych czasach zdecydowanie największego teleskopu na świecie. Reputacja Herschela – był jedną z pierwszych gwiazd nauki – wraz z rozmiarem jego teleskopu – dodały wagi jego późniejszym odkryciom.

W 1789 roku Herschel opublikował niektóre ze swoich odkryć w artykule o skromnym tytule *Katalog drugiego tysiąca mgławic z uwagami o konstrukcji Niebios*. Jednak obserwacje, które przedstawił w artykule, i wyciągnięte z nich wnioski nie były wcale skromne. Herschel zauważył, iż dzięki ulepszonej mocy swojego teleskopu zdołał odkryć, że wiele „mgławic” w jego katalogu nie było tak naprawdę mgławicami, ale oddzielnymi galaktykami, i że nasz Układ Słoneczny był zlokalizowany tylko w jednej z wielu galaktyk w tym nowo rozszerzonym polu widzenia. Jednak jego najważniejszą obserwacją było to, że widoczne są oznaki, iż niektóre galaktyki są bardziej rozwinięte niż inne; szczegółowo wyjaśnił fakt, jak galaktyka może rosnąć, rozwijając się i umierać zgodnie z prawami grawitacji, w procesie organicznym, który zajmuje olbrzymie okresy czasu. Innymi słowy, bardziej rozwinięte galaktyki są znacznie starsze niż mniej rozwinięte, co z kolei oznacza, że nie wszystkie galaktyki powstały w tym samym czasie.

Artykuł Herschela osiągnął kilka rzeczy naraz. Zmienił astronomię z nauki zajmującej się głównie nawigacją w naukę zajmującą się problemami kosmologii: pochodzenia gwiazd i ewolucji wszechświata. Jeśli idzie o treść nauki, wywołał jeszcze bardziej radykalną rewolucję niż Kopernikańska. Kopernik po prostu przeniósł środek wszechświata z Ziemi na Słońce, podczas gdy Herschel argumentował, że nie ma centrum w ogóle. Co więcej – ponieważ galaktyki były w różnym wieku, mimo że podlegały tym samym prawom fizyki – sugerował, że nie ma jednego początkowego momentu stworzenia lub czasu.

Te dwie tezy były poważnym wyzwaniem dla przyjętej na Zachodzie religii. Potwierdziły to, co było niezbędne do wyjaśnienia geologicznej i biologicznej ewolucji, czyli fakt, że obejmowała ona duże okresy czasu, oraz zakwestionowały centralne znaczenie ludzkiego życia w ogólnym układzie wszechświata.

Przed wszystkim – przynajmniej jeśli chodzi o to, co romantycy zrobili z tym nowym odkryciem – artykuł Herschela wzmocnił organiczny obraz wszechświata. Tak jak zauważył jeden ze współczesnych pisarzy, artykuł zmienił astronomię w naukę zajmującą się ewolucją gwiazd i galaktyk w czasie. Aby podkreślić tę kwestię, Herschel w całym swoim artykule zamieścił analogie i obrazy ze świata roślin.

Powiedział, że wszechświat ujawniony przez jego teleskop przypomina ogród. „Młodość a wiek to wyrażenia porównawcze; i można nazwać dąb w pewnym wieku młodym, podczas gdy jego rówieśnik krzew jest już na skraju rozkładu. (...) Kontynuując porównanie, które zapożyczyłem z królestwa roślinnego... niebiosa postrzegane są teraz jako przypominające bujny ogród, który zawiera najróżniejsze dzieła, na różnych kwitnących łożach... i możemy rozszerzyć zakres naszego doświadczenia [ich] na niezmierny czas”. Tak jak osoba w ogrodzie jest w stanie „sukcesywnie obserwować kiełkowanie, kwitnienie, ulistnienie, płodność, blaknięcie, wędnięcie i zepsucie rośliny”, tak samo ludzki obserwator, patrząc przez teleskop, mógł zobaczyć w jednej chwili z jednego miejsca „ogromną liczbę okazów, dobieranych z każdego etapu, przez który przechodzi roślina w toku swojego istnienia”¹⁰.

Ta wizja naszej galaktyki jako gigantycznego organizmu w rozległym ogrodzie pełnym innych gigantycznych organizmów została szybko spopularyzowana w twórczości poetów, m.in. przez dziadka Karola Darwina, Erasmusa Darwina. Rozprzestrzeniając się w Europie, wywołała wiele pytań: Jakie jest nasze miejsce jako organizmów w życiu większego organizmu, którego jesteśmy częścią? Jakie znaczenie ma życie w rozległym wszechświecie, w którym organizmy ciągle rodzą się i umierają jeszcze raz? Czy istnieje jeden, większy organizm, do którego należą same galaktyki, czy ogród jest przypadkowy i chaotyczny? I jakie mamy uprawnienia, by odpowiadać na pytania dotyczące tak rozległych przestrzeni i czasu?

Wiele analogii z astronomii, których używali romantycy w swoim piarstwie – takich jak odniesienie Hölderlina w powieści *Hyperion* do nocnego nieba jako „ogrodu życia” – pokazuje, że znali twórczość Herschela i poważnie potraktowali postawione przez niego pytania. Odpowiedzi, do jakich doszli, odwołują się do pozostałych trzech dziedzin kultury europejskiej, które wywarły największy wpływ na ich światopogląd: polityki, filozofii i literatury.

POLITYKA

Friedrich Schlegel, wzmiankując o wpływie rewolucji francuskiej na jego epokę, po prostu wskazywał na najbardziej dramatyczne wydarzenie polityczne, jakie miało miejsce w czasie jego życia. Ale inne wydarzenia polityczne poprzedzające rewolucję miały bardziej wszechogarniający wpływ na kształt pytań, jakie zadawali on i jego koledzy romantycy, i na to, jak je zadawali.

Niemcy za jego czasów wciąż kurowały się po zniszczeniach spowodowanych ponad sto lat wcześniej przez wojnę trzydziestoletnią (1618–1648). Ta wojna postawiła przeciwko sobie katolików i protestantów we wszystkich krajach Europy, ale to na niemieckiej ziemi doszło do największego rozlewu krwi i destrukcji. Niektóre księstwa, jak Wirtembergia, straciły ponad trzy czwarte swojej populacji. To, co pozostało z Niemiec po podpisaniu traktatu westfalskiego w 1648 roku, było zlepką księstw – niektórych, jak Prusy, stosunkowo rozległych, innych nie większych niż wioska – każde z własnymi prawami, zwyczajami i formami rządu. W rzeczywistości niektórzy historycy twierdzą, że słowo „Niemcy” w odniesieniu do tego okresu należy zawsze umieszczać w cudzysłowie, aby przypominać o tym, że nie było niczego – nawet wspólnego języka – co mogłoby połączyć to, co teraz znamy jako Niemcy, w jedną jednostkę polityczną lub kulturową.

W większości przypadków księstwami tymi rządziły rady możnych lub drobnych monarchów, którzy – w każdym przypadku – otrzymali prawo wyboru panującej religii (protestanckiej lub katolickiej) w kraju podlegającym ich jurysdykcji. Ponieważ byli od siebie niezależni, niektórzy potężniejsi monarchowie rozwinęli swoje królewskie roszczenia, starając się zmienić swe dwory w małe wersje modelu, który Francuzi tworzyli w Wersalu.

To wymagało pieniędzy. W niektórych przypadkach rozwiązaniem było przyjęcie innego modelu, importowanego z Francji: wzorca oświeconego despoty, promowanego przez francuskich *filozofów*, czyli monarchy, który rządził swoim krajem w sposób racjonalny i ze skuteczną biurokracją. *Filozofowie* byli zwolennikami wdrażania wydajności i racjonalności z myślą o uczciwości, ale drobni książęta Niemiec skupili się bardziej na innym celu: skutecznym poborze podatków. To połączenie sprawnej administracji z autokratycznymi rządami, które rozwinęło się na ziemi niemieckiej, zawierało w sobie najgorsze cechy zarówno średniowiecza, jak i współczesnego świata: arbitralne reguły skutecznie egzekwowane. W rzeczywistości niektóre skargi na racjonalistyczny rząd, które kojarzymy z modernistami i postmodernistami, po raz pierwszy zostały wyrażone przez pisarzy, takich jak Novalis, pod koniec XVIII wieku w Niemczech.

Aby wyszkolić biurokratów potrzebnych do obsadzenia rozmaitych urzędów, księstwa wspierały swoje lokalne uczelnie lub tworzyły nowe, tam gdzie one jeszcze nie istniały. Uniwersytety zostały jednak podzielone podwójnymi wymaganiami. Aby przyciągnąć dobrych studentów, musiały zapewnić aktualny program nauczania, co często oznaczało konieczność nadążania za

najnowszyimi liberalnymi trendami z Anglii i Francji; ale aby utrzymać wsparcie sponsorów, miały zapewnić, że nauczanie nie będzie aż tak liberalne, by nadszarpnąć ich status quo.

W ten sposób studenci tych uniwersytetów znaleźli się w schizofrenicznym otoczeniu stale zmieniających się standardów tego, czego można i nie można było się uczyć. Schizofrenia nie kończyła się wraz z ukończeniem szkoły. Jeśli mieli dość szczęścia, by zapewnić sobie miejsca pracy w niemieckiej biurokracji, musieli radzić sobie z kaprysami lokalnych monarchów lub rad ustawodawczych, którzy często wymagali od swoich urzędników, aby ci działali w bezpośredniej sprzeczności z zasadami, jakich nauczono ich w szkole. To oczywiście powracający problem w ludzkiej historii, ale pod koniec XVIII wieku Niemcy odczuwali to szczególnie dotkliwie, gdyż niemieckie realia polityczne pozostawały daleko w tyle za realiami sąsiadów z Zachodu.

Historycy piszący o tym okresie opisują panujący wśród wykształconych Niemców nastrój jako poczucie wyobcowania i separacji: poczucie wewnętrznego podzielenia we własnych jestestwach, z powodu rozdźwięku między liberalnymi zasadami, w których zostali wykształceni, i koniecznością przestrzegania konserwatywnych zasad nadal rządzących społeczeństwem, w którym żyli i pracowali; oraz z powodu oddzielenia od wspólnoty w jej szerszym znaczeniu – podobnie myślących ludzi – w podzielonym społecznie i politycznie krajobrazie. Mówiąc w kategoriach później spopularyzowanych przez rewolucję francuską: istniał odczuwalny brak wolności, równości i braterstwa.

Mając niewielką praktyczną nadzieję na osiągnięcie pierwszych dwóch z tych trzech ideałów, wielu wykształconych Niemców skupiło się na trzecim. Tutaj na prowadzenie wyszło inne z następstw wojny trzydziestoletniej: rozwijający się pietyzm.

Chociaż współcześni historycy sugerują, że prawdziwe przyczyny wojny były ekonomiczne, ci, którzy wojnę przeżyli, postrzegali ją jako zmagania na śmierć i życie o przyszłość reformacji protestanckiej. Kościół katolicki był chętny do stłumienia reformacji środkami militarnymi, tak jak stało się to z wcześniejszymi ruchami heretyckimi w średniowieczu. Księstwa protestanckie w odpowiedzi uznały potrzebę lepszej organizacji i szukania własnego wsparcia militarnego. W zamian za to wsparcie protestanci musieli jednak coraz bardziej podporządkowywać się władcom sprzymierzonym z ich sprawą. Ołtarz, używając terminów epoki, został poddany tronu. Aby ten fakt był łatwiejszy do przełknięcia, uczestnicy wojny uzasadniali to bardzo drobnymi różnicami w doktrynie, które oddzielały protestantów od katolików.

Po trzydziestu latach zabijania się nawzajem z powodu wątpliwości, jak rozumieć jedność Trójcy lub obecność Boga – albo jej brak – w konsekrowanym chlebie i winie, ludzie zaczęli się zastanawiać, czy naprawdę o to chodzi w chrześcijaństwie. Pomimo znużenia odpowiedź brzmiała „tak”, co doprowadziło do rozwoju w XVIII wieku antychrześcijańskich świeckich ruchów, zwłaszcza w Szkocji i Francji.

Niestrudzenie udzielaną odpowiedzią było rosnące przekonanie, że przesłanie chrześcijańskie nie pochodzi z głowy, lecz z serca. Należy być prawdziwym chrześcijaninem nie podług zrozumienia Trójcy, ale przez właściwe odczucie miłości do Boga, jakkolwiek Go poczęto. To z kolei należy mierzyć w życiu codziennym przez właściwy, pełen miłości związek z innymi ludźmi. Z tych przekonań wyrosły różne ruchy religijne. W Anglii z równoległego rozczarowania zorganizowanym kościołem rozwinął się metodyzm. Wiodącym ruchem w Niemczech był pietyzm.

Pietyzm przemawiał w dużej mierze do antyintelektualistów, ale przyciągał także ludzi z bardziej uczonych środowisk, którzy wykorzystywali swoje przygotowanie filozoficzne, aby wykazać, wbrew stanowisku teologów, że żaden człowiek nie mógł stworzyć adekwatnego pojęcia Boga, a więc żadne samozwańcze władze nie miały prawa twierdzić, że to ich koncepcja była słuszna, a ktoś inny się mylił. Ponieważ podstawowej zasady wszechświata nie można odpowiednio wyrazić w sposób konceptualny, najlepiej dzięki własnej energii rozwinąć prowizoryczną koncepcję, która działa poprzez krzewienie miłości, do czego wyraźnie nawoływało przesłanie chrześcijańskie. Innymi słowy, prawdy religijne należy oceniać według pragmatycznych standardów: ich zdolności nie do reprezentowania rzeczywistości w pełnym wymiarze, lecz do inspirowania właściwej relacji z własnym Bogiem i innymi istotami ludzkimi.

Pietyzm był pierwotnie ruchem w kościele luterańskim, ale wkrótce przyczynił się do powstania podobnych ruchów również w katolickich częściach Niemiec. Jednak ponieważ administracja kościołów w Niemczech często podlegała politycznej ingerencji władz lokalnych, ruch rozwinął luźne relacje z istniejącymi organizacjami kościelnymi. W rzeczywistości sprzyjało to stanowisku, które przyjęli romantycy i które od tego czasu stało się powszechne w całym świecie Zachodu: zorganizowana religia jest wroga autentycznemu życiu religijnemu serca – obecnie nazywamy to rozłamem między religią a duchowością.

Rozwijały się duże, dobrowolne bractwa, przekraczające granice państw, w których kobiety i mężczyźni o podobnych zapatrywaniach mogli żyć i pracować razem, dążąc do rozwijania właściwych cech serca. Jedną z głównych działalności tych bractw było tworzenie kółek czytania Biblii, w których członkowie byli zachęceni do prowadzenia dzienników swoich stanów duchowych, do dzielenia się nimi w (idealnie) bezpiecznym otoczeniu koła, aby mogli się nawzajem uczyć, jak rozwinąć właściwą postawę duchowej miłości. Inne działania miały na celu przyniesienie tej miłości światu, poprzez na przykład zakładanie domów dziecka i szpitali, w których dbano o ubogich.

Kręgi pietystów czytające Biblię szybko zainspirowały utworzenie świeckich podobnych kół wśród wykształconych klas administracyjnych w Niemczech: klubów czytelniczych, w których ludzie kontynuowali edukację i doskonalenie kulturowe, wykraczające poza uczenie się na pamięć funkcjonujące na uniwersytecie. Niemieckie słowo oznaczające tę ideę – samodzielne doskonalenie nie tylko własnej wiedzy, ale także dobrego gustu, charakteru, dojrzałości i ogólnej kultury – to Bildung. Ponieważ nie ma angielskiego słowa odpowiedniego do przetłumaczenia tego pojęcia, zachowamy w tej książce niemieckie. Bildung miał kluczowe znaczenie dla poczucia niemieckiej tożsamości kulturowej, która w tym okresie zaczęła sięgać poza granice państw. W pewnym sensie był świeckim odpowiednikiem pobożności, ponieważ odnosił się do dojrzałości i jakości całego charakteru, ukształtowanych przez filozofię i wrażliwość literacką, świadomie kultywowanych poprzez ukierunkowanie na samego siebie, co wykaczało daleko poza edukację organizowaną przez państwo.

Chociaż Bildung nabywało się przez całe życie, i tak pozostawał pod wpływem pomysłów zaczerpniętych z książek i omówionych podczas spotkań w klubach czytelniczych. Publikowanie książek w tym okresie rozwijało się w niemieckojęzycznej części Europy w szybszym tempie niż gdziekolwiek indziej – była to oznaka nie tylko tego, że więcej Niemców uczyło się czytać, lecz także tego, że coraz częściej szukali książek ze względu na emocjonalne i intelektualne wsparcie, jakie zapewniały. Na przykład lipski katalog nowych książek zawierał około 1200 tytułów w 1764 roku, ale już 5000 w roku 1800. Do ulubionych gatunków należały sztuki teatralne, pisarstwo podróżnicze, eseje, popularna filozofia i powieści. Książki podróżnicze pozwalały ludziom wyobrazić sobie i omówić alternatywne sposoby życia w sposób, którego władze nie uznawały za groźny. Coroczne konkursy esejów prowokowały reakcje ze wszystkich ziem niemieckich i wywoływały szerokie dyskusje na takie

tematy, jak znaczenie oświecenia oraz związku między rozumem i uczuciami, a także przyszłość literatury niemieckiej. Popularne książki filozoficzne dotyczyły najważniejszych życiowych pytań, ale nie wymagały od czytelników akademickiego doświadczenia i rygoru. Nawet Kant napisał dla laików przewodnik po estetyce, który za jego życia miał więcej dodruków niż jakiegokolwiek inne dzieło jego autorstwa.

Zwłaszcza powieści, które potrafią zgłębiać psychologiczne i emocjonalne subtelności rozwoju postaci w sposób, w jaki inne gatunki nie mogły, zachęciły czytelników, aby dostrzegli znaczenie odkrywania ich własnego wewnętrznego, emocjonalnego rozwoju – zagadnienie to omówimy poniżej.

Tak przedstawiało się środowisko, które w roku 1789 zelektryzowały wiadomości o rewolucji francuskiej. Jak można było się spodziewać, młodzi niemieccy studenci początkowo należeli do jej najbardziej zagorzałych zwolenników. Hölderlin, Schelling i Hegel, dowiedziawszy się o ważnym zwycięstwie rewolucji, zasadzili „drzewo wolności” i tańczyli wokół niego w nadziei, że wpływ rewolucji na dobre zakorzeni się w krajach niemieckich. Ale także niektórzy starsi, wykształceni przedstawiciele niemieckiego społeczeństwa zareagowali na rewolucję pozytywnie. Na przykład Immanuel Kant zachował do końca swych świadomych dni przekonanie, że służy ona promowaniu sprawy ludzkiej wolności.

Gdy jednak rewolucja wkroczyła w swoje ciemniejsze fazy – Wielkiego Terroru i cesarstwa – postawy w Niemczech, nawet wśród zwolenników wolności, zaczęły się zmieniać: co poszło nie tak? Konserwatyści oczywiście cieszyli się tym niepowodzeniem rewolucji, twierdząc, że stanowi dowód na to, iż wolności i równości muszą zostać zdławione, gdziekolwiek podniosą głowę.

Jednak bardziej liberalni myśliciele zaczęli szukać innej odpowiedzi, takiej, która mogłaby wskazać bezpieczniejszą drogę do zbudowania takiego niemieckiego społeczeństwa, w którym wolność, równość i braterstwo miałyby szansę na rozstrzygające zwycięstwo. Ostatecznie jedna z proponowanych odpowiedzi, specyficznie niemiecka, w tym sensie, że wyrosła z niemieckich uwarunkowań mających źródło w wojnie trzydziestoletniej, brzmiała: rewolucja zakończyła się fiaskiem, ponieważ Francuzom brakowało Bildungu, który był niezbędny do zarządzania wolnością. Następnie pojawiły się pytania uzupełniające: O jakim Bildungu mowa? I jak można go wspierać, aby zakorzenił się na niemieckiej ziemi? Te pytania stanowiły dziedzictwo, które rewolucja francuska pozostawiła romantykom. Aby na nie odpowiedzieć, romantycy

skierowali uwagę na stan współczesnego niemieckiego Bildungu. Filozofia – w owym czasie królowa nauk na niemieckich uniwersytetach – była jednym z pierwszych miejsc, na które spojrzeli.

FILOZOFIA

Czterech filozofów – trzech żyjących i jeden umarły – wywarło największy wpływ na kształtowanie się myśli wczesnoromantycznej. Nieżyjącym filozofem był Platon, którego omówię na końcu tej sekcji, ponieważ jego wpływ został przefiltrowany przez to, czego nauczali filozofowie żyjący. Wśród tych żyjących tylko jeden – Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) – był filozofem z zawodu. Pozostali dwaj – Friedrich Schiller (1759–1805) i Johann Gottfried Herder (1744–1803) – byli znani przede wszystkim ze względu na swoje osiągnięcia literackie, ale także filozoficznie okazali się, na dłuższą metę, bardziej wpływowi niż Fichte, jeżeli chodzi o kształtowanie sposobu myślenia wczesnych romantyków o sztuce i jej związku z wolnością i generalnie życiem.

Wszyscy trzej żyjący filozofowie w jakimś momencie byli uczniami lub zwolennikami Immanuela Kanta (1724–1804) i wszyscy zerwali z nim z wielorakich powodów. Romantycy z kolei wzięli na różne sposoby rozbrat z całą trójcą – w niektórych przypadkach wracając do tematów, które trójca wyrugowała z myśli Kanta; w innych posuwając się nawet dalej. Zatem, aby zrozumieć romantyków, musimy zacząć od szkicu tego, co u Kanta zostało przez nich uznane za najbardziej przydatne, a co za najbardziej wymagające korekty.

Kant

Motywym przewodnim filozofii ówczesnej Europy było pytanie, które zostałoby przez Buddhę sklasyfikowane jako pytanie ostatecznie niewarte odpowiedzi. Zostało ono bowiem sformułowane w kategoriach stawania się: Jakie jest miejsce człowieka w świecie? Czy pod względem etycznym mamy wolną wolę, by działać w świecie, czy po prostu jesteśmy automatami, które nie mogą znać ani kontrolować powodów własnych działań? W toku

roztrząsania tych kwestii padały dalsze autorefleksyjne pytania: Czy istnieje „ja”, czy też „jaźń”? Czy istnieje świat poza własnym umysłem? Czy można wiedzieć te rzeczy na pewno? Oto kilka typowych odpowiedzi:

- Świat jest taki, jakim go postrzegamy, i może być zrozumiany przez wypracowanie pierwszych zasad – dotyczących tego, czym rzeczy są w swojej esencji, zarówno w świecie, jak i w umyśle – a następnie wywiedzenie naszego doświadczenia z tych zasad.
- Świat istnieje tylko w umyśle, który jest jedyną istotną substancją, jaka jest.
- Nie ma sposobu, abyśmy mogli poznać esencję rzeczy, ponieważ wszystko, co wiemy, jest przedstawieniem, wywodzącym się ze zmysłów. Nie możemy nawet wiedzieć, czy przyczynowość tak naprawdę działa poza naszymi danymi zmysłowymi, ponieważ przyczynowości nigdy nie widać w działaniu. Nawet my sami jesteśmy niepoznawalni. Jest to zwyczajnie założenie, które leży poza zakresem naszych zmysłów.

Kant zdobył reputację wiodącego filozofa dzięki prowokującemu i nowatorskiemu sposobowi, w jaki odpowiadał na te pytania. Zamiast skupiać się na tym, by chcieć potwierdzić istnienie esencji na zewnątrz lub wewnątrz lub temu zaprzeczyć, patrzył na sposób, w jaki świadomość współgra z wkładem zmysłowym, pokazując, że podstawowy surowiec wiedzy składa się nie z danych zmysłowych, ale z sądów o danych zmysłowych. Innymi słowy, to, co postrzegamy bezpośrednio, to nie rzeczy – same w sobie w świecie zewnętrznym lub w jaźni wewnątrz – ale działanie rozumu w kształtowaniu doświadczenia na płaszczyźnie pośredniej. Tworzymy nasze doświadczenie i – jak często miał Kant – wiemy najwięcej nie o tym, co jest, ale o tym, co robimy.

Jednak fakt ten nie przeszkadza nam wyciągać obiektywnych wniosków na temat naszego miejsca w świecie; jeśli zbadamy introspekcją działanie rozumu, możemy przeniknąć poza subiektywną treść naszych doświadczeń, do ich obiektywnej struktury lub formy, która musi być taka sama dla wszystkich świadomych, racjonalnych istot. Innymi słowy, poznajemy obiektywne

* Autor posługuje się angielskim wyrazem *self*, który w polskiej literaturze buddyjskiej tłumaczy się często jako „jaźń”. Uważam, że wprowadza to niepotrzebną górnolotność i zmanierowanie, mowa tu wszakże o codziennym doświadczeniu, a nie psychologii głębi. Dlatego w kontekście buddyjskim tłumaczę *self* jako „ja”, zaś słowem „jaźń” posługuję się tam, gdzie istnieje uzus, na przykład cytując Kanta (przyp. tłum.).

fakty o świecie doświadczenia, obserwując sposób, w jaki nasz rozum musi je ukształtować. Kant nazwał to podejście krytycznym, ponieważ wymagało krytycznego poglądu na władzę i ograniczenia rozumu, i transcendentnym, bo starał się odkryć niezbędne, obiektywne formy świadomej aktywności, przekraczające poziom czysto subiektywny; to znaczy wszystkie subiektywne doświadczenia musiały zakładać te same formuły i stosować się do nich. (Kantowskie znaczenie terminu „transcendentalny” różni się tutaj od znaczeń, które będą nadawali mu inni myśliciele w tej książce, więc zwróć uwagę na to, jak zmieniają się owe znaczenia).

Jedną z konsekwencji tego krytycznego, transcendentalnego podejścia jest opracowanie przez Kanta nowego kryterium prawdy. Ponieważ rzeczy same w sobie nie mogą być poznawane, nie ma sposobu, aby zmierzyć prawdziwość sądu na podstawie stwierdzenia, jak dobrze przedstawia rzeczywistość „tam”. Zamiast tego należy zmierzyć prawdziwość sądu jego spójnością z innymi sądami „tutaj”. Ponieważ spójność ma obiektywne, racjonalne standardy, czyjaś ocena prawdy nie jest całkowicie subiektywna, ale mimo wszystko, w rozumowaniu Kanta, staje się wewnętrzną jakością w świadomości.

Swoje poszukiwania spójności Kant rozpoczął od podzielenia rozumu na dwa rodzaje: teoretyczny i praktyczny. Rozum teoretyczny zajmuje się przekonaniami dotyczącymi takich kwestii, jak rzeczywistość przyczynowości, istnienie nieśmiertelnej jaźni i istnienie Boga. Kant sam czuł, że na gruncie rozumu teoretycznego przyczynowość – mechaniczna przyczynowość wszechświata Newtona – musi być zaakceptowana jako obiektywna, transcendentalna forma doświadczenia zmysłowego, podczas gdy istnienie Boga i nieśmiertelnej jaźni nie może zostać udowodnione ani zakwestionowane.

Praktyczny rozum zajmuje się obszarem działania i ma też obiektywną formę, która jest uniwersalna dla wszystkich rozumnych istot: szacunek dla własnej powinności podyktowany rozumem, pod postacią tego, co Kant nazwał imperatywem kategorycznym, to jest imperatywem będącym podstawowym obowiązkiem wszystkich istot rozumnych. Myśl zawarta w tym imperatywie jest taka, że należy działać tylko według prawideł, według których chciałoby się, aby działały również wszystkie inne istoty. Żeby taki imperatyw pozostawał koniecznym, w praktyce wymaga – i jest to uzasadnione – przyjęcia dwóch założeń, których rozum teoretyczny nie jest w stanie udowodnić: istnienia Boga, by zapewnić cel moralnym czynom (mającym cel we wszechświecie), i nieśmiertelności duszy (aby otrzymać nagrodę za pomoc w realizacji tego celu).

Imperatyw daje również praktyczne uzasadnienie założeniu, że istoty ludzkie są wolne w dwojakim sensie. Wyższym z dwóch sensów jest a u t o n o m i a: wolność od namiętności, wynikająca z przyjęcia obowiązków rozumu jako jedynej motywacji własnych działań. Niższym rodzajem poczucia wolności jest s p o n t a n i c z n o ś ć: wolność działania w sposób nieokreślony przez surowe prawa przyczynowości, aby można było zdecydować, czy podążać za tymi imperatywami, czy nie. Założenie o tych dwóch formach wolności upadało jednak w obliczu jednej z form rozumowania teoretycznego, które były dla niego niezbędne: doświadczenie podlegało surowym, mechanicznym prawom przyczynowości. W takim razie, jak można mieć wolną wolę i działać w sposób wpływający na doświadczenie?

Inni myśliciele mogliby dojść do wniosku, że wolność woli jest zatem niemożliwością, ale nie Kant. Dla niego wszystko, co w każdym człowieku jest godne szacunku, pochodzi od wolności w obu jej znaczeniach. Ktokolwiek uważa, że rządy nie powinny gnębić ludzi – ludzie zasługują na to, by być traktowanymi jako cel sam w sobie, a nie jako środek do osiągnięcia czyichś celów – musi szanować zasadę, że ludzie mają godność wolności. Jeśli masz w ogóle jakikolwiek szacunek dla myśli ludzkiej – własnej lub cudzej – powinieneś szanować zasadę, że ludzie są wolni. Kant nie wysunął jednak propozycji, że zasady rozumowania teoretycznego należy odrzucić, aby ustąpić miejsca zasadzie praktycznego rozumu. Wyraził on tutaj konflikt jako prawdziwy dylemat.

Mimo to zaproponował dwa podejścia do rozwiązania tego dylematu, które zadowolili romantyków – lub wielu innych, jeśli o to chodzi. Pierwsze podejście polegało na stwierdzeniu, że istnieją dwa poziomy jaźni: jaźń fenomenalna, czyli jaźń doświadczana w sferze natury, co oznacza, że jako taka podlega przyczynowym prawom natury; oraz jaźń jako noumen – jaźń sama w sobie – która znajduje się poza światem przyrody i dlatego nie podlega tym prawom. To rozróżnienie stworzyło jednak podzieloną jaźń, a związek między dwoma jaźniami pozostawiło niewyjaśnionym. Oznaczało to również, że jaźń sama w sobie jest niepoznawalna – tak jak rzeczy same w sobie, poza naszym doświadczeniem, są również niepoznawalne – i tym bardziej pozostawiło pytanie, jak taka jaźń może faktycznie wpływać na świat doświadczenia. Drugie podejście Kanta polegało na przywołaniu innego obszaru filozofii: obszaru estetyki lub studium piękna. Twierdził, że doświadczenie piękna nie dowodzi jeszcze, że dylemat został rozwiązany, ale ta osobista wolność woli, na poziomie nadzmysłowym, byłaby zgodna z przyczynowością na poziomie rozumowym. Ten argument skupiał się na dwóch koncepcjach.

Pierwszą z nich było piękno. Rzeczy piękne wyrażają wolność dlatego, że pobudzają swobodną grę wyobraźni, gdy je kontemplujemy. W rzeczywistości Kant upierał się, że prawdopodobnie nie ma obiektywnych standardów piękna, co miało na celu stwierdzenie, że doświadczenie piękna jest jedną z wolności. Jednak piękne przedmioty wyrażają równocześnie konieczność, bowiem sugerują, że wszystkie ich części mają służyć jednemu celowi. Są zatem jak organizmy biologiczne. Słowo „sugerują” jest tutaj ważne, bo nie możemy mieć żadnego dowodu na to, że twórca pięknego przedmiotu miał w jego stworzeniu jakiś cel. Mimo to piękno obiektu stanowi silną oznakę, że tak było. Co więcej, argumentował Kant, to samo można powiedzieć o stworzeniu biologicznym: celowość życia zwierząt i roślin sugeruje, że jest cel we wszechświecie jako całości. W tym sensie piękno jest symbolem realności prawa moralnego. Jest to również symbol zgodności części wszechświata ze sobą, sugerujący, że transcendentálne wzorce rozumu dobrze pasują do tego, jakie rzeczy są naprawdę same w sobie.

Drugim pojęciem Kanta – które miało długą historię, sięgającą wstecz do epikurejczyków – była wzniosłość. Wzniosłość przedmiotów wykracza poza bycie pięknymi, ponieważ są tak ogromne, że budzą przerażenie i podziw. Typowe przykłady to góry, kaniony, wodospady i zachody słońca. (Jak zauważył pewien pisarz na pustyni, teoria wzniosłości dała impuls do przeprowadzenia amerykańskiego eksperymentu, jakim było pozostawienie części terytorium na parki narodowe. Dopiero w latach trzydziestych XX wieku zaczęto przeznaczać na parki niewzniosłe fragmenty dzikiej przyrody, takie jak bagna).

W XVIII wieku, kiedy pojęcie wzniosłości stało się modne, myśliciele byli podzieleni co do tego, czy wzniosłe aspekty natury są naprawdę przerażające. Niektórzy kwestionowali możliwość, by stała za nimi jakaś większa, życzliwa siła, a także to, że ostatecznie dodawały człowiekowi otuchy, bo niezależnie od tego, jak były ogromne, dobry Bóg, który je stworzył, musiał być jeszcze większy. Kant należał do drugiego obozu. Twierdził, że przytłaczający ogrom wzniosłych doświadczeń wraz z poczuciem ich uporządkowania i fakt, że podlegają zasadom przyczynowości, pobudzają w umyśle poczucie, że we wszechświecie musi działać jakaś pozazmysłowa zdolność. Faktycznie, Kant czuł, że sama możliwość snucia takiej myśli bez popadania w sprzeczność mogłaby być postrzegana jako oznaka nadzmysłowej zdolności poza czasem i miejscem w samym umyśle. Stąd dla niego doświadczenie i myśl o tym, co wzniosłe, sugerowały – chociaż nie udowodniły – jedno i drugie, życzliwego Boga i nieśmiertelną jaźń – i związek między nimi.

W dyskusji o pięknie myśl Kanta najwyraźniej ukazuje swe pietystyczne korzenie. Faktycznie, w wyrażonym niekiedy poglądzie, że jego filozofię można odczytywać jako ciągłą próbę zapewnienia pietyzmowi rygorystycznej, szacownej formy filozoficznej, jest dużo słuszności. Z pewnością wiele niespójności i dylematów, które pozostawił nierozwiązanymi, można wyjaśnić za pomocą leżącego u podstaw jego filozofii programu pietystów, przyjętego świadomie lub nie. Jak już wspomniano, zaproponowane przez Kanta wyjście z konfliktu między rozumem teoretycznym a praktycznym nie zadowoliło romantyków – ani żadnego z trzech filozofów mających na romantyków bardziej bezpośredni wpływ. Ale hołdem dla siły i oryginalności rozumowania Kanta było to, że jego filozofia, choć niedoskonała, zainspirowała w Europie tak wiele przemyśleń, będących na nią odpowiedzią. W szczególności sześć aspektów jego filozofii okazało się dla romantyków szczególnie pociągającymi:

- jego podejście do patrzenia na działanie umysłu jak na aktywną zasadę, aby wyjaśnić doświadczenie jako całość,
- jego standard prawdy jako jakości wewnętrznej,
- jego upór, że wiele kwestii metafizycznych nie może być rozwiązanych przez rozum teoretyczny,
- jego nacisk na kluczowe znaczenie wolności w każdej szanowanej filozofii,
- jego propozycja, że estetyka może być kluczem do rozwiązywania problemów poza sferą czysto estetyczną i
- jego doktryna doświadczenia wzniosłości jako zapowiedzi Opatrzności.

Wszystkie te tematy dostarczyły romantykom i ich nauczycielom wystarczającej pożywki do rozmyślań.

Fichte

Jednym z głównych mankamentów filozofii Kanta było upieranie się, z jednej strony, że rozum wymaga pełnego, spójnego wyjaśnienia dla wszystkiego, czego doświadcza, a z drugiej strony, że rozum musi rozpoznać swoją niezdolność do zapewnienia takiego wyjaśnienia. Wielu jego zwolenników próbowało rozwiązać ten problem niekonsekwencji; jedną z najbardziej kreatywnych prób była próba Johanna Gottlieba Fichtego, który z kolei osobiście nauczał filozofii wielu wczesnych romantyków. Fichte czuł, że wyglądając wiele dziwactw

i zakrętów w myśli Kanta, pozostaje w swoim rozumowaniu wierny krytycznemu duchowi Kantowskiej filozofii, nawet jeśli zmodyfikował wiele jej podstawowych zarysów.

Fichte szedł w ślady Kanta, dając pierwszeństwo potrzebie, by filozofia szanowała zasadę wolności. Zdefiniował wolność, nadając jej te same znaczenia co Kant: autonomii i spontaniczności. W rzeczywistości tam, gdzie oddalił się od Kanta, Fichte nadał zasadzie wolności jeszcze większy prymat, niż jego mistrz. Od początku porzucił podział na rozum teoretyczny i praktyczny, mówiąc, że w rzeczywistości istnieje tylko jeden rozum: praktyczny. Zgodnie z maksymą Kanta, że wiemy tylko to, co robimy – argumentował Fichte – prawdziwą wiedzę można uzyskać tylko poprzez działanie, a nie przez czyste myślenie. Ponieważ praktycznie rozum musi przyjąć wolność, argumenty o teoretycznej przyczynie deterministycznych, mechanicznych praw przyrody nie mają ważności.

Oznacza to, iż nie ma potrzeby mówić, że wolność jest w jakikolwiek sposób paradoksalna lub że jaźń jest niepoznawalna. Fichte argumentował, że w rzeczywistości jaźń jest bezpośrednio poznawana poprzez akt „intelektualnej intuicji”, który oznacza, że wiedza ta nie jest przekazywana za pośrednictwem zmysłów i towarzyszących im koncepcji, ale poprzez bezpośrednie doświadczenie aktywności jaźni. Tę aktywność można bezpośrednio doświadczyć, gdy jaźń usiłuje narzucić swój rozum jakiegokolwiek części natury będącej „nie-ja”. Ponieważ ta wiedza jest bezpośrednia, jaźń nie ma żadnej istoty stojącej za jej dążeniem do aktywności; w rzeczywistości jaźń jest czysto usiłująca. Jest tym, czym się tworzy, i jej wiedza o sobie nie jest inna od tego, co robi.

Ta zasada rozwija maksymę Kanta, że wiemy tylko, co robimy, do postaci zuchwałej skrajności. Biorąc pod uwagę to, że w wielu chrześcijańskich systemach teologicznych – takich jak system Tomasza z Akwinu, którego teologia stała się oficjalną doktryną Kościoła katolickiego w okresie kontrreformacji – status czystości działania identycznego z czystą samowiedzą był zarezerwowany tylko dla Boga, łatwo dostrzec, dlaczego Fichte w końcu naraził się władzom.

Chociaż Fichte uważał, że jaźń jest wolna w sensie spontanicznym – jest zdolna do tego, by w ogóle zrobić sobie cokolwiek – nie wierzył, że prawdziwa wolność jest całkowicie arbitralna, bowiem jedynym sposobem, w jaki jaźń mogłaby wiedzieć, że nie jest niewolnikiem swoich namiętności,

byłoby korzystanie z autonomii. Innymi słowy, jest naprawdę wolna tylko wtedy, gdy przyjmuje kategoryczny imperatyw Kanta jako zasadę kierującą jej działaniami.

Ponieważ to, co nie jest sobą, nigdy w pełni nie ulegnie zmaganiom z samym sobą, doświadczenie siebie jest nieustającym dążeniem. To z pewnością było prawdą we własnym życiu Fichtego, który stracił dwa stanowiska profesorskie – najpierw w Jenie, potem w Berlinie – w wyniku obrony swoich zasad moralnych, gdy władze uniwersytetu prosiły go, aby je nagiął. Fichte przyznawał, że jego rozumowanie wpadało w pułapkę błędnego koła: ponieważ zaprzeczył on słuszności rozumu teoretycznego, nie mógł podać czysto racjonalnego uzasadnienia zasady wolności. Więc po prostu zapewnił, że taki jest moralny obowiązek wynikający z wiary w wolność. Ale żeby istniało coś takiego jak moralny obowiązek, zasada wolności musi być prawdziwa. Innymi słowy, wiara w obowiązek moralny wymaga wiary w wolność, ale wiara w wolność wymaga wiary w moralny obowiązek. Fichte nie zaproponował wyjścia z tego błędnego koła.

We wczesnych latach rewolucji francuskiej studenci byli gotowi przytknąć oko na ten błąd, ponieważ nauki Fichtego o wolności zapewniły atrakcyjną chorągiew dla ich rewolucyjnych aspiracji. Jego nauki o jaźni, bezpośrednio poznawalnej w swojej spontanicznej autokreacji, dalej pozostawały atrakcyjne dla wczesnych romantyków, nawet jeśli ostatecznie odrzucili inne aspekty jego filozofii. Jednak gdy rewolucja francuska wkroczyła w swe mroczne etapy, idea jednomyślnego dążenia do wolności częściowo straciła blask. Kiedy wczesni romantycy zaczęli wyrażać swoje rozczarowanie filozofią Fichtego, uwypukliły się dwie kwestie. Po pierwsze, jego opis jaźni niebędącej niczym poza dążeniem – działaniem na świat, a jednocześnie przeciwstawianiem się oddziaływaniu świata – wydał im się wąski i jednostronny. Z ich punktu widzenia, rozwiniętego częściowo na bazie lekcji płynących z biologii, przy pełnym opisie jaźni trzeba też wziąć pod uwagę to, jak świat działa na jaźń.

Po drugie, usuwając dylemat konfliktu między teorią a praktyką, Fichte usunął również potrzebę, by w jego filozofii jakąkolwiek rolę odgrywała estetyka. I to w dążeniu do zrozumienia praktycznej roli estetyki w rozwijaniu *Bildungu* wczesni romantycy wrócili do Kanta i jego doktryny doświadczenia wzniosłości. Ale uznali jego koncepcję piękna za martwą, ponieważ ignorowała rolę pożądania. Po bardziej odpowiednią koncepcję piękna zwrócili się więc do dwóch innych zwolenników Kanta – Schillera i Herdera – i ostatecznie do Platona.

Schiller

Friedrich Schiller był dramaturgiem i poetą, a nie zawodowym filozofem. W rzeczywistości jest najbardziej znany potomności ze swojej *Ody do radości*, którą Beethoven ekstrawagancko umieścił w swojej IX Symfonii. Jednakże Schiller odebrał wykształcenie filozoficzne i medyczne, a studiował w warunkach autokratycznych, co na całe życie zainspirowało go do interesowania się kwestią wolności. Dążąc do pogłębienia zrozumienia tego zagadnienia, zabrał się do gruntownego studiowania filozofii Kanta, by najpierw zgodzić się z jego wnioskami, a ostatecznie dojść do wypracowania własnego stanowiska. W swych głównych zarysach było ono analogiczne do stanowiska Kanta: estetyka jest tym, co scala rozdarcie w ludzkiej naturze, dopuszczając możliwość wolności. Ale ponieważ pogląd Schillera na temat tego, czym jest człowiek, różnił się radykalnie od poglądu Kanta, Schiller doszedł do radykalnie odmiennego wniosku na temat tego, co oznacza wolność i jak się ją znajduje.

Kant stwierdził w swoim traktacie *Religia w obrębie samego rozumu*, że każda istota ludzka ma trzy predyspozycje: zwierzęcość, człowieczeństwo i osobowość. Zwierzęcość to skłonność do cielesnego dbania o siebie, wyrażana w dążeniach do przetrwania, rozmnażania gatunku i angażowania się w działalność społeczną. Człowieczeństwo to skłonność do takiej miłości własnej, która porównuje się z innymi istotami ludzkimi i konkuruje z nimi, najpierw po to, by osiągnąć z nimi równość, a potem przewyższyć je swoim mistrzostwem. Osobowość jest wrodzoną skłonnością do szanowania własnego obowiązku dla niego samego jako wystarczającej zachęty do moralnego postępowania.

Dla Kanta tylko trzeci aspekt natury ludzkiej był naprawdę godny szacunku, ponieważ był to jedyny aspekt prawdziwie wolny w sensie autonomicznym. Musiał być więc rozwijany, aby mógł zastąpić pozostałe predyspozycje. W rzeczywistości Kant podkreślał, że działania są autentycznie moralne tylko wówczas, gdy są motywowane czystym szacunkiem dla obowiązków. Działania zgodne z obowiązkiem, które przypadkiem były motywowane także względami służącymi naszej zwierzęcości i człowieczeństwu – powiedzmy, aby przetrwać lub być towarzyskim – nie kwalifikowały się, ściśle mówiąc, jako moralne. To był punkt, na którym Schiller ostatecznie utknął. Krótką wersją jego odpowiedzi był dowcipny wierszyk, którego „werdykt” był satyrą na stanowisko Kanta.

Skrupuły sumienia

Służę moim przyjaciółom z radością, ale – niestety – z zamiłowania. Dlatego często obawiam się, że nie jestem cnotliwy.

Werdykt

Nie ma innej rady: musisz starać się nimi gardzić. A potem z obrzydzeniem rób to, czego wymaga obowiązek (przekład polski za tłumaczeniem F.C. Beisera).

Długa wersja odpowiedzi Schillera pojawiła się w dwóch pracach poświęconych kwestiom moralnym: *Łaska i godność* oraz *Listy o estetycznej edukacji [Bildung] człowieka*. Zasadnicze wspólne stanowisko tych książek można podsumować następująco:

Schiller zgodził się z Kantem, że w każdej istocie ludzkiej istnieje ścisła dychotomia: popędy zwierzęce (*Treib*) – popędy rozumu. Jednak doszedł do wniosku, że obrazowanie Kanta przedstawiające funkcjonowanie tych popędów w człowieku – a jeszcze bardziej to, jak popędy moralne dochodzą w człowieku do głosu – było zarówno niezdrowe, jak i niezgodne z faktami. Ten wniosek doprowadził go do rozwinięcia doktryny wolności, która znacznie różniła się od doktryny Kanta.

Poglądy Schillera na naturę człowieka wywodzą się z teorii medycyny – zwanej medycyną filozoficzną – którą studiował. To podejście traktowało ciało i umysł nie jako radykalnie oddzielone, ale jako dwie różne, lecz interaktywne części jednego organizmu, w którym zdrowie jednej części ciała niezbędne jest dla zdrowia drugiej. Dla lekarza oznaczało to, że choroby ciała niekoniecznie pochodziły tylko z przyczyn fizycznych. Często leczenie ciała wymagało także leczenia chorób umysłu. Doskonałe zdrowie, nawet jeśli nie można go nigdy w pełni osiągnąć, jest ideałem, do którego należy dążyć, próbując połączyć dwie strony organizmu w całość i doprowadzić do harmonijnej równowagi. Z tej perspektywy Schiller rozwinął koncepcję dotyczącą zarówno psychologii, jak i genealogii moralności – to jest teorię dotyczącą tego, jak ludzie poznają prawo moralne i rozwijają w swoim życiu poczucie takiego prawa.

Psychologia opiera się na zasadzie zdrowia człowieka jako zdrowia całego organizmu. Jeśli, jak twierdził Kant, działania moralne miałyby służyć jednej części organizmu – osobowości – kosztem zwierzęcości i człowieczeństwa, ludzie nie mogliby być naprawdę zdrowi. Tak Schiller doszedł do wniosku, że w wolności nie chodzi o to, by jedna część ludzkiego umysłu ustanowiła prawa

kosztem reszty człowieka. Wolność była umiejętnością znajdowania harmonii między różnymi popędami – zarówno fizycznymi, jak i psychicznymi – które tworzyły człowieka jako całość.

Jest to koncepcja wolności radykalnie odmienna od wszystkiego, co głosił Kant lub Fichte – i różniącą się od wszystkiego, co rozpoznaliby jako prawdziwą wolność. Nie pozostawia miejsca na wolność rozumianą jako autonomia i nakłada surowe ograniczenia na wolność jako spontaniczność. Wolność staje się teraz przedmiotem różnych konkurencyjnych instynktów, które należy w jakiś sposób zrównoważyć, nie mając żadnego sposobu na uwolnienie się od tych popędów. Robiąc z wolności dążenie do wewnętrznej spójności i równowagi, Schiller sprawił, że stała się w mniejszym stopniu kategorią etyczną, a bardziej estetyczną. Faktycznie, w jednym ze swoich wcześniejszych pism sementował związek koncepcji wolności z estetyką poprzez ulepszenie formuły Kanta o relację między wolnością a pięknem: zamiast być *s y m b o l e m* wolności, piękno w oczach Schillera było *j e j w y g ł ą d e m* albo kształtem – tym, jak prezentuje się harmonia, wywnioskowana zarówno przez obserwatora, jak i bezpośrednio przez osobę, która jest w stanie działać w harmonijny sposób.

Ponieważ dla Schillera wolność jest dążeniem do osiągnięcia harmonijnej całości, odzwierciedla ona dążenie jednostki do zdrowia, będące niekończącym się dążeniem do celu, a nie celem do osiągnięcia. Ta definicja wolności wpływa również na to, jak Schiller definiuje podstawową motywację do życia moralnego. Zamiast być inspirowanym wrodzonym szacunkiem dla obowiązku, życie moralne jest teraz zainspirowane wrodzonym pragnieniem całości.

W swojej genealogii moralności Schiller próbował najpierw wyjaśnić, jak to pragnienie jest kulturowane. W ten sposób pokazał, że piękno to coś więcej niż tylko wygląd zewnętrzny wolności. Jego zdaniem to poczucie estetyki sprawia, że poczucie moralności jest w ogóle możliwe.

Twierdził, że człowiek nie dysponuje od początku wrodzonym szacunkiem dla moralności i prawa. Zamiast tego zaczynamy od mieszanki predyspozycji, które dzielą się na trzy główne kategorie: *p o p ę d z m y s ł ó w*, czyli chęć zaspokojenia podstawowych potrzeb fizycznych; *p o p ę d g r y*, czyli estetyczny popęd do przyjemności i zabawy, które są swobodnie twórcze; i *p o p ę d f o r m y*, czyli dążenie do rozumu i moralności. Popęd gry jest jedynym wolnym od przymusu popędem i to właśnie doprowadza popęd zmysłów i popęd formy do harmonii: tym samym popęd do zabawy to miejsce, w którym znajdujemy wolność. To właśnie realizacja popędu zabawy jest tym, co uświadamia ludziom ich popęd do formy, od tego trzeba zacząć.

Kiedy życie jest zaledwie walką o przetrwanie, ludzie nie mają czasu ani energii, by w ogóle być świadomym swojego popędu formy, a tym bardziej by za nim podążać. Zamiast tego poddają się tylko potrzebom popędu zmysłowego, który często powoduje między nimi konflikty. Jednak gdy ich podstawowe potrzeby są zaspokojone, zaczynają się bawić: śpiewać, tańczyć, opowiadać historie. Czyniąc tak, znajdują radość w swoim towarzystwie.

Jeśli realizacja popędu gry będzie niedbała, może prowadzić do rozwiązłości, krzywdy i dalszego konfliktu. Ale jeśli zostanie dokonana z namysłem, może w rozrachunku doprowadzić ludzi do myślenia w kategoriach moralnych: jak najlepiej żyć ze sobą w uczciwości i harmonii – b r a t e r s t w i e w znaczeniu, jakie nadała mu rewolucja, lub w dążeniu do bycia k o m p l e t n y m i – tak by na dłuższą metę znaleźć razem więcej radości.

Oznacza to, że poczucie moralności rozwija się w człowieku bez sprzeczności z jego uczuciami i popędami społecznymi, jak ma to miejsce w teorii Kanta. Poczucie moralności powstaje właśnie w y n i k u rozwijania uczuć i popędów społecznych – przez refleksję nad tym, że długoterminowy dobrostan zależy od dążenia do bycia kompletnym, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz.

Tu właśnie wkracza na scenę edukacja estetyczna: trenowanie popędu do zabawy, aby prowadził ludzi w kierunku moralnym. Własne doświadczenia Schillera z edukacją sponsorowaną przez państwo przekonały go, że rządy nie są w stanie zapewnić takiego rodzaju edukacji, której ludzie potrzebują, by stać się wolnymi. W idealnych warunkach rządy kierowałyby porządkiem gospodarczym tak, aby ludzie nie doświadczali w swojej pracy alienacji – jak wtedy, gdy nie mają kontroli nad przedmiotami, których sporządzaniem się zajmują – ani odseparowania od siebie nawzajem, w wyniku nieuczciwego wykorzystywania. Rządy powinny zapewnić obywatelom przynajmniej takie warunki ekonomiczne, które pozwalałyby wszystkim członkom społeczeństwa zaspokoić swoje potrzeby, tak aby mieli czas cieszyć się sztuką, taką jak teatr i książki.

Kiedy jednak ludzie są już gotowi na sztukę, obowiązkiem a r t y s t y jest zapewnić im edukację estetyczną. Celem tego typu edukacji jest doprowadzenie ich do „kondycji estetycznej” – takiego stanu umysłu, w którym mogliby oddalić się od bezpośrednich trosk związanych z ich popędami zmysłowymi i kontemplować (1) fakt, że mają również popęd formy oraz (2) że są w stanie zdecydować o harmonizowaniu popędu formy i popędu zmysłów. Innymi słowy, prawdziwe dzieło sztuki nie powinno głosić moralności, bo to byłoby żmudne i skazujące jego twórcę na porażkę. Zamiast tego dzieło powinno zadawać pytania moralne i uprzytamniać odbiorcom, że ich życie wiąże

się również z tymi kwestiami. Wtedy to już od nich będzie zależało, czy skorzystają z wolności wyboru, aby dążyć do zharmonizowania ich rozmaitych popędów.

Schiller wyodrębnił dwa rodzaje moralnych działań, które mogą wynikać, gdy rozwija się poczucie moralności: te wykonywane z wdziękiem i te wykonywane z godnością. Czyny wykonywane z wdziękiem są moralnym ideałem: te, w których czyjeś uczucia i preferencje są w harmonii z wiedzą o tym, czego wymaga prawo moralne. Chcesz zrobić to, co wiesz, że powinieneś zrobić. Gdy wewnętrzną harmonię osiąga się poprzez samokształcenie, wdzięk, który charakteryzuje wynikłe działania, jest wyglądem zewnętrznym wolności. To jest jeden ze sposobów, w jakie moralność upodabnia się do sztuki: kreacja artystyczna jest piękna, gdy nie ma poczucia, że autor musiał się wysilać, aby zharmonizować jej poszczególne części. W rzeczywistości, w oczach Schillera, najwspanialszym dziełem sztuki jest piękna dusza, uzewnętrzniona w działaniach, które ze swobodą wykonuje.

Czyny wykonywane z godnością to te, w których uczucia są sprzeczne z tym, czego wymaga prawo moralne – nie chcesz robić tego, co powinieneś – a jednak można pokonać te uczucia, postępując właściwie. Tym działaniom brakuje piękna działań wdzięcznych, ponieważ są one oczywiście wykonywane pod przymusem, ale mimo to inspirują innych, którzy również zmagają się z własnym oporem wobec prawa moralnego. Jako dramaturg Schiller wiedział o tym, że przedstawienie tego rodzaju konfliktu owocuje stworzeniem lepszego dramatu niż pokazanie działań pełnych wdzięku – a także bardziej pouczającego, w tym sensie, że uwypukla on kwestie moralne, czyli niecofanie się przed trudnościami, które niesie dążenie do bycia kompletnym.

Napisane przez Schillera *Listy o estetycznej edukacji człowieka* miały na celu odniesienie się do pytania wywołanego niepowodzeniem rewolucji francuskiej: jaki *Bildung* mógł przygotować ludzi do zbudowania społeczeństwa, w którym mogliby być naprawdę wolni? Zatem *Listy* odnosiły się bezpośrednio do kwestii, która fascynowała romantyków. W szczególności zawierały dwie maksymy, które wywarły ogromny wpływ nie tylko na samych wczesnych romantyków, ale także na wiele późniejszych pokoleń artystów i psychologów: (1) „Człowiek bawi się tylko tam, gdzie w całym znaczeniu tego słowa jest człowiekiem, i tam tylko jest pełnym człowiekiem, gdzie się bawi”. (2) „Jeśli człowiek ma kiedykolwiek rozwiązać problem polityki w praktyce, będzie musiał podejść do niego poprzez problem estetyki, bo tylko piękno dociera do ludzkiej wolności”¹¹.

Razem te maksymy nakreślają program, który chcieli zrealizować romantycy: jak ćwiczyć popęd gry i zabawy, tak aby krzewić wolność.

Jak wspomniano powyżej, również Beethoven zainspirował się marzeniem Schillera o wykorzystaniu sztuki jako narzędzia wolności. I faktycznie, kiedy skomponował muzykę do *Ody do radości*, wybrał wersję tekstu, którą Schiller poprawił w 1803 roku, aby lepiej odzwierciedlała jego dojrzałe przemyślenia na temat tego, jak radość z zabawy może doprowadzić do zjednoczenia rasy ludzkiej:

Cna radości, iskro boża,
Córo Elizejskich Pól!
Żaru pełni wstępujemy
Na świątyni twojej próg.
Twoja moc połączy znowu
Co przez wieki przeciął miecz.
Wszyscy ludzie będą braćmi
Tam gdzie skrzydło muśnie twe¹².

Schiller wiedział, że ze względu na wrodzoną dychotomię w każdym człowieku to braterstwo jest celem, do którego należy dążyć, mimo że nigdy nie można zrealizować go w pełni. Również ten pogląd – że wolność i harmonię można znaleźć w procesie, a nie w jakimkolwiek ostatecznym osiągnięciu – miał ogromny wpływ na romantyków, mimo że ostatecznie odrzucili psychologię, na której się on opierał. Po podstawowe założenia własnej psychologii zwrócili się za to do Herdera.

Herder

Jedną z ironii losu ruchu romantycznego jest to, że jeden z jego ojców założycieli – Johann Gottfried Herder – otrzymał tak niewiele wyraźnego uznania ze strony samych wczesnych romantyków. Być może wynikało to z tego, że jego wpływ miał charakter strukturalny: Herder zapewnił im podstawowe ramy ich światopoglądu, dotyczące na przykład rozumienia sztuki i poczucia własnego miejsca w świecie i w historii. Ponieważ struktura leży pod powierzchnią, często pozostaje niezauważona przez ludzi stojących tuż obok.

Innym powodem było to, że Herder był szczerze nielubiany przez Kanta i ludzi wobec niego lojalnych, takich jak Fichte. Spośród uczniów, którzy odeszli od Kanta, to właśnie Herder wywołał w nim najsilniejsze poczucie zdrady, ponieważ – w oczach Kanta – przeszedł na stronę wroga. Herder pochodził z ubogiej rodziny. Kant, który dostrzegł w nim talent, zatroszczył się o to, by niezamożny student mógł uczęszczać na jego wykłady bezpłatnie, i poświęcił dużo czasu jego rozwojowi. Jednak Herder znalazł się pod wpływem mistycznego myśliciela z Królewca, Johanna Georga Hamanna, i ostatecznie uznał, że wiara Kanta w czyste, uniwersalne i racjonalne zasady rządzące całym życiem umysłu była zdecydowanie zbyt zawężona. W oczach Herdera pobudki ludzkiego serca i umysłu – czego przykładem był szeroki wachlarz wytworów ludzkiej kultury na przestrzeni długiego okresu historii – były zbyt cudownie różnorodne, aby można je było odpowiednio ocenić i zrozumieć w kontekście uniwersalnych prawideł. Odrzucił też Kantowską ideę, że gust estetyczny powinien być traktowany po prostu jako kwestia subiektywna, bo to zaprzeczałoby możliwości, że wiele się można nauczyć poprzez świadome rozwijanie własnych upodobań estetycznych.

Życiowym celem Herdera stało się więc poszukiwanie zasad, które pozwoliłyby docenić wszystkie wytwory ludzkiej kultury na ich własnych warunkach – co nazwał rozwojem „nieskończonej sfery smaku”, a nie wąskich smaków XVIII-wiecznego racjonalizmu. Jak napisał w swoich *Gajach krytycznych, czyli rozważaniach dotyczących nauki, sztuki i piękna*:

Aby uwolnić się od tej przyrodzonej i wtłoczonej przez kulturę idiosynkrazji... i ostatecznie móc rozkoszować się – bez narodowości, epoki i osobistego gustu – pięknem, tak jak objawia się we wszystkich czasach, epokach, narodach i wszystkich sztukach i formach smaku... móc skosztować go w czystej postaci i być na nie wrażliwym. Szczęśliwy ten, kto może się tak rozkoszować! Jest wtajemniczonym w misteria wszystkich muz, wszystkich czasów i wszystkich pamiątek, i wszystkich dzieł: sfera jego gustu jest tak nieskończona jak historia ludzkości¹³.

W swoich badaniach i pismach Herder położył podwaliny pod wiele nowożytnych i ponowożytnych dziedzin nauki, między innymi antropologię kulturową, etnografię i historię idei. Wskrzesał też, prawie samodzielnie, uznanie dla twórczości Szekspira – który w XVIII wieku osiągnął nadir, jeśli idzie o reputację u krytyki literackiej – i był jednym z pierwszych filozofów europejskich, którzy wyrazili podziw dla religii Indii. Poświęcał również swój czas wolny zbieraniu pieśni ludowych, najpierw na Łotwie, gdzie krótko pełnił posługę

luteranśkiego pastora, a następnie, wraz z Goethem, w Niemczech. Gdyby badania nad różnorodnością mogły mieć jako patrona jednego „martwego białego mężczyznę”, Herder byłby tym jedynym.

Będąc wykształconym filozoficznie, Herder próbował znaleźć filozoficzne podstawy, by uzasadnić swoje zainteresowania. Filozofia, którą ostatecznie rozwinął, wyrosła z trzech zasad: witalizmu – teorii, że wszechświat ożywia organiczna siła życiowa; historyzmu – przekonania, że daną rzecz można pojąć tylko poprzez jej własną historię i jej miejsce w szerszej historii wszechświata; i monizmu – teorii, że wszechświat jest Jednością. Wyprowadził te trzy zasady z trzech różnych źródeł. Witalizm pochodził z organicznych poglądów na naukę, które rozwijały się w tamtym czasie (Herder był przyjacielem geologa Johanna Heinricha Mercka i cytował badania Albrechta von Hallera o roli magnetyzmu i elektryczności w tkankach biologicznych). Historyzm wywodził się od pioniera historii sztuki Johanna Joachima Winckelmanna (1717–1768); zaś monizm od nemezis Kanta, Benedykta Spinozy (1632–1677).

Na poziomie ogólnym istnieje logika łącząca wszystkie trzy źródła. Teorie witalistyczne Hallera dobrze pasują do monizmu, gdyż twierdzą, że ścierają wszelkie wyraźne linie dzielące umysł i materię; teoria estetyki Winckelmanna dobrze pasuje do witalizmu przez swoją tezę, że style sztuki rozwinęły się historycznie w sposób organiczny. Kiedy jednak przyjrzymy się szczegółom, okazuje się, że Herder musiał wprowadzić istotne zmiany do filozofii Spinozy, aby pasowała do pozostałych dwóch źródeł. Spinoza, gdyby żył, byłby trochę mniej zadowolony z rezultatu tych zabiegów niż Kant.

Herdera pociągał monizm Spinozy ze względu na wizję wszechświata będącego nie tylko Jednym, lecz także Jednym w Bogu. Monizm uzasadniał zainteresowanie Herdera wszystkimi sprawami ludzkimi, ponieważ można je było wytłumaczyć jako wyraz boskiego działania w naturze ludzkiej i przez nią. Jednak pewne aspekty monizmu Spinozy pociągały za sobą mniej atrakcyjne konkluzje. Spinoza uczył, że wszechświat może zawierać tylko jedną substancję, którą jest Bóg, a wszystko inne jest po prostu wypadkiem, który przytrafił się rzeczonyj substancji. Świat fizyczny i świat umysłowy to po prostu dwa aspekty jednej podstawowej substancji. Każdy aspekt, obserwowany

* *Dead white male* to zabarwiony politycznie zwrot, którym na amerykańskich uczelniach określa się dawnych europejskich uczonych (przyp. tłum.).

** W polskiej humanistyce używa się zwykle innego imienia Spinozy – Baruch (przyp. tłum.).

na jego własnych warunkach, mógłby być postrzegany jako posłuszny swoim własnym prawom, ale ponieważ prawa fizyczne nie różnią się w swej istocie od praw rządzących umysłem, są one w rzeczywistości równoległe.

Otóż prawa fizyczne w ujęciu Spinozy są czysto logiczne i mechaniczne, z góry określone koniecznością przyrodzoną dla natury Boga i działające bez wyraźnej woli lub celu. To oznacza, że wszystko, co dzieje się w umyśle, jest również z góry określone przez konieczność. Spinoza napisał nawet swoje główne dzieło filozoficzne, *Ethica*, na wzór *Geometrii* Euklidesa, aby pokazać, że zachowanie się rzeczy, zarówno w świecie przedmiotów, jak i w świecie umysłu, wywodzi się bezwzględnie z pojedynczej pierwszej przyczyny.

Ponieważ Bóg był jedyną substancją, tylko Bóg miał wolność, którą Spinoza definiował jako moc podążania za własną naturą. Istoty ludzkie, jako „skończone przymioty” istoty Boga, nie miały wolności wyboru, ponieważ działały, z konieczności, zgodnie z zamiarami Boga. Dla ludzi wolność – dla ich umysłów – polegała wyłącznie na mocy stworzenia takiej koncepcji wszechświata, która byłaby wystarczająca, by pomóc im rozpoznać i zaakceptować konieczne koleje rzeczy. To uwolniłoby ich od ich namiętności i pozwoliłoby im na życie w zrównoważonej akceptacji. Podobnie, tylko Bóg był nieśmiertelny; człowiek mógł zakosztować nieśmiertelności tylko wtedy, gdy zaakceptował boży porządek – tego jednak, jak zdobywa się wolność wyboru, czy się świat akceptuje, czy nie, Spinoza nigdy nie wyjaśnił.

Filozofię Spinozy często postrzegano jako reakcję na religijną nietolerancję jego epoki. Twierdził on, że jako skończone przymioty, istoty ludzkie nigdy nie mogą w pełni zrozumieć Boga ani Jego zamiarów – jeśli miał takowe – a zatem nierozsądnie jest zabijać innych, których wyobrażenia Boga i boskich zamierzeń są różne od naszych własnych. Jednak utożsamiając Boga z czystymi, implikowanymi koniecznością zamiarami, Spinoza musiał wyjaśnić wiele z Talmudu i Biblii, w tym sensie, że Bóg tych ksiąg nie bardzo stanowił ucieleśnienie rozumu. Nalegał więc, by pisma religijne, które przeczyły rozumowi, postrzegano jako nic więcej niż alegorie, a ich poetyckie wynurzenia odrzucano.

Nawet jeśli Kant miał podobny pogląd na Biblię, łatwo zrozumieć, dlaczego czuł taką niechęć do poglądu Spinozy co do miejsca człowieka we wszechświecie: zaprzeczał on wszystkiemu, co w ludzkim sercu i umyśle było inspirujące dla Kanta. Wolność w podwójnym znaczeniu tego słowa zdefiniowanym przez Kanta była w filozofii Spinozy niemożliwa.

Zainteresowanie Herdera wolnością różniło się od zainteresowania Kanta. Zajmowała go wolność nie jako kwestia moralna, ale estetyczna – wolność rozwijania nieskończonej sfery smaku – ale nawet na tego rodzaju wolność nie było miejsca w mechanistycznym spojrzeniu Spinozy na wszechświat. Zatem Herder po prostu zaktualizował ten wszechświat, zastępując go tym, co uważał za nową nauką ortodoksję: wszechświat jako organizm, nieustannie rozwijający się i ewoluujący. Prawa tego wszechświata były konieczne, ale były też wzajemne, w stałej interakcji i wzajemnym powiązaniu, więc nie wszystko było z góry ustalone. I działały teleologicznie, podobnie jak całe życie, kierując się osiągnięciem celów. Wraz z ewolucją wszechświata jego prawa również ewoluowały, dla coraz wyższych i wyższych celów.

Według Herdera wszechświat był przejawianiem się Boga. Oznaczało to, że zmiana wszechświata wymagała także zmiany Boga. Stwórca nie był już ponadczasowy i niezmienny. On też ewoluował z biegiem czasu. W rzeczywistości był siłą, która ze względu na niepodważalność swoich organicznych praw wewnętrznych napędzała ewolucję i miała wolę i cel. Ponieważ był siłą, jego działanie można było znaleźć we wszystkim, od materii aż po wszelką aktywność świata minerałów, roślin i zwierząt. Poziomy te nie różniły się od siebie rodzajem, tylko stopniem złożoności. Ale ponieważ te siły utworzyły organiczną sumę, wszystko było zjednoczone w dążeniu do jak najlepszego celu. Gdy Herder spojrział na ten wszechświat, zobaczył, że on – i wszystko w nim – jest dobre:

Wszystko, co nazywamy „materią”, jest zatem mniej lub bardziej samoożywione; wszystko jest domeną aktywnych sił, które *tworzą całość*, nie tylko w swoim wyglądzie, jaki prezentują naszym zmysłom, ale także zgodnie ze swą naturą i z ich wzajemnym związkiem. Jedna siła dominuje. W przeciwnym razie nie byłoby jedności ani całości. Różne siły służą na najróżniejszych poziomach; ale wszystkie części tej różnorodności, z których każda jest doskonale określona, posiadają jednak coś wspólnego, aktywnego, interaktywnego. W przeciwnym razie nie tworzyłyby jedności, całości. Ponieważ wszystko zostało najwięcej połączone w królestwie najdoskonalszej mocy i mądrości; i ponieważ nic w tej dziedzinie nie może się łączyć, utrzymać ani formować samo, chyba że zgodnie z przyrodzonym, koniecznym prawem tych właśnie rzeczy – widzimy wszędzie w przyrodzie niezliczone organiczne całości, a każda na swój sposób nie jest po prostu mądra, dobra i piękna, ale raczej jest czymś kompletnym, to znaczy kopią mądrości, dobroci i piękna, jakie może ujawnić ich korelacja¹⁴.

Herder czuł, że w miarę jak nadrzędna siła ewoluowała na coraz wyższy poziom w sercu człowieka, ukazywała ona swoje najbardziej zaawansowane formy nie tylko w zasadach teoretycznego rozumu, ale także w emocjach – które, jak wszystko inne, różniły się od rozumu nie w swojej naturze, ale pod względem złożoności. W swej najwyższej formie ta siła stawała się pragnieniem ekspresji. Jej celem było komunikować się poprzez swą działalność twórczą.

Ten punkt wiąże się z poglądem Herdera na sztukę – i całą twórczą ekspresję człowieka. Ponieważ Bóg nieustannie się rozwija, jego wyrażanie się poprzez kreatywność człowieka też musi ewoluować. Dlatego nie ma jednego standardu oceny, czy ludzkie kreacje są dobre, czy złe, piękne czy nie. Wszystko należy oceniać przez pryzmat tego, jak odpowiednio wyrażają siłę Bożą w określonym czasie i miejscu, kiedy dane dzieło sztuki zostało stworzone.

Tutaj Herder zapożyczył zasadę z dzieła Johanna Winckelmanna, który prawie samodzielnie wymyślił dziedzinę historii sztuki. Winckelmann, zago-rzały wielbiciel i student sztuki greckiej, opracował teorię – dziś powszechną – że sztukę należy doceniać nie w kategoriach odwiecznych reguł, ale zgodnie z jej sytuacją kulturową i historyczną. Z jednej strony oznacza to docenienie tego, jak dzieło sztuki wpisuje się w całą kulturę w chwili swojego powstania, w odniesieniu do filozofii, instytucji i obyczajów epoki. Z drugiej strony oznacza to zbadanie, w jakim stopniu dzieło sztuki związane jest z innymi dziełami o podobnym stylu, które je poprzedzały i inspirowały – lub które ono, z kolei, zainspirowało – aby pokazać, w jakim aspekcie pasuje do organicznych praw narodzin, wzrostu, rozkwitu lub schyłku tego konkretnego stylu.

Do tej teorii sztuki Herder dodał dwa elementy. Po pierwsze, w s z e l k i e twórcze przedsięwzięcia człowieka – ten zbiór obejmował nie tylko sztukę, ale także naukę, filozofię i religię – należy traktować jak sztukę, czyli rozpatrywać je nie ze względu na ich wartość logiczną, ale ze względu na to, co mówią o sercu zmotywowanym do ich realizacji. Po drugie, ponieważ Bóg jest siłą kształtującą nie tylko inspirację artysty, ale także kontekst, w jakim artysta działa, studiowanie historii twórczych wysiłków ludzkości nie jest po prostu rozrywką dla leniwych, ale sposobem krzewienia szerszego uznania dla boskiej woli działającej we wszechświecie.

Ogromny dystans dzielący Herdera od Spinozy można zilustrować tym, jak każdy z nich traktował Biblię. Jak wspomniano powyżej, Spinoza nie znalazł w Biblii nic wartościowego oprócz uniwersalnych, racjonalnych zasad dotyczących moralnego postępowania. Dla Herdera najbardziej interesującymi częściami Biblii były liryki, zwłaszcza psalmy, ponieważ stanowiły

najbardziej przystępne wyrażenia, charakterystyczne dla kultury, w której powstały. Napisał rewolucyjną książkę *O duchu poezji hebrajskiej* ukazującą, jak doskonale obrazowanie psalmów wyraziło charakterystyczne mocne strony wczesnej kultury hebrajskiej i zapewniło wgląd w Boga, którego brakowało w późniejszych kulturach.

To podejście, dziś zwane r e l a t y w i z m e m k u l t u r o w y m, odniosło sukces zarówno w uwzniośleniu, jak i w zdegradowaniu Biblii – i wszystkiego innego, do czego Herder je zastosował. Uwnioślało te aspekty starożytnej literatury, które współcześni Herdera uznali za surowe i barbarzyńskie, pokazując, że one także mają swoją wewnętrzną logikę i urok. Jednak zdegradowało je, zaprzeczając, że mogą mieć uniwersalną ważność lub autorytet.

Idea, że żadna ludzka myśl nie może mieć uniwersalnej wartości, byłaby odrażająca dla Spinozy, ponieważ utożsamiał on Boga z uniwersalnymi zasadami rozumu. Niemniej jednak Herder był tak przekonujący w sposobie, w jakim wyraził swoje uznanie dla Spinozy, że dla wielu późniejszych pokoleń „Spinoza” oznaczał to, jak jego doktrynę przekształcił Herder. Kiedy wcześniejsi romantycy mówili o połączeniu tego, co widzieli jako dwa przeciwstawne bieguny filozofii – Fichtego i Spinozy – w nową syntezę, to w rzeczywistości próbowali zjednoczyć Fichtego z Herderem.

Mimo wszystkich różnic w kwestii przyczynowości, dzielących Herdera i Spinozę, trudno powiedzieć, by Herder w pełni uniknął trudności implikowanych przez Spinozjańską doktrynę wolności. Herder także uważał wolność za nic innego jak możliwość działania zgodnie ze swoją naturą. Chociaż poszerzył „swoją naturę” tak, by obejmowała znacznie więcej niż zdolność do formułowania odpowiednich rozumowych koncepcji, ta doktryna wciąż jeszcze nakładała ograniczenia na to, jak wolny może być człowiek. Główne ograniczenie stanowiło to, że nie można zmienić własnej natury ani sił działających w jej wnętrzu. Jako artysta, człowiek może swobodnie wyrażać te siły, ale nie potrafi wyjść poza granice swojego miejsca i czasu ani przeciwstawić się prawom organicznej ewolucji kultury – która dla Herdera była tak samo konieczna jak odwieczne prawa logiki były nieodzowne dla Spinozy. Herder przyznawał większą miarę wolności interpretatorowi sztuki; ten ostatni, poprzez świadomość *Bildungu*, potrafi pojąć prawa ewolucji kulturowej i wznieść się ponad niektóre z ograniczeń nałożonych na artystę. Ale to jest bardziej ideał, do którego można dążyć, niż coś w pełni osiągalnego. A w y r a ż a j ą c wdzięczność, człowiek jest związany tymi samymi ograniczeniami, jakie nałożono na artystę.

Herder był bardziej entuzjastą niż systematycznym myślicielem, więc nie udało mu się odnieść do wielu słabości i niekonsekwencji własnych teorii. Główną słabością, z punktu widzenia Kanta, był brak empirycznej podstawy do zniesienia granicy między umysłem a materią. Jak argumentował Kant w swojej recenzji dzieła Herdera, fakt, że materia posiada energię w postaci elektryczności i magnetyzmu, nie stanowi dowodu na to, że działa ona celowo, w jakimkolwiek konkretnym zamiarze. Celową aktywność poznajemy tylko w naszych własnych umysłach, podczas obserwacji samych siebie działających w imię idei i zasad, ale w żaden sposób nie możemy wnikać w materię, aby wiedzieć, czy ona również działa ze względu na idee i zasady. Oznacza to, że główna zasada Herdera przedstawiająca wszechświat jako Jedność – uniwersalną siłę działającą w określonych celach – wyjaśnia rzeczy, które są bezpośrednio doświadczane, za pomocą czegoś, czego w ogóle nie można doświadczyć.

Jeśli chodzi o niekonsekwencje w poglądach Herdera, wyróżnia się jedna: jeśli przyjmiemy, że Bóg działa we wszystkich stworzeniach ludzkich, dlaczego niektóre kreacje w konkretnym czasie i miejscu lepiej wyrażają jego energię niż inne? I dlaczego niektóre kultury są bardziej podatne na jego wpływ, a inne mniej? Herder był zadowolony z typowej, monistycznej odpowiedzi na problem zła: że postrzeganie czegoś jako złe oznacza po prostu, że nie rozumie się roli tego czegoś w większym porządku świata. Ale był nękany problemem XVIII-wiecznych Francuzów: Jak cała kultura może być – a z jego punktu widzenia była – tak ograniczona i lekceważąca w swoich gustach? Jak mogą one pasować do większego porządku świata? Jakiemu możliwemu celowi może to służyć? I co może uczynić człowiek, uwiązany w takiej ograniczonej kulturze, żeby uciec?

Te bolączki w koncepcji wolności Herdera oraz słabości i niekonsekwencje w jego myśleniu przeniosły się na romantyczne poglądy na świat i psychologię człowieka. Jaki jest dowód na to, że wszystko jest wyrazem boskiej mocy? Nawet jeśli ktoś akceptuje boskie pochodzenie sił wewnętrznych i zewnętrznych, jak ma zdecydować, za którymi siłami podążać, a za którymi nie? Czy można naprawdę wybrać?

Jeśli chodzi o problem kultur o wąskich horyzontach, to dla romantyków nie była nim ograniczoność kultury francuskiej. Była nim ciasnota niemieckiej kultury – tej wokół nich. Aby dowiedzieć się, jak przekroczyć te ograniczenia, wyszli poza swoją kulturę, sięgając po starożytnego filozofa najbardziej „życzliwego” ich zamierzeniom: Platona.

Platon

Platon pozostawił w swoich dialogach sokratejskich dwojakie dziedzictwo. Z jednej strony mamy Sokratesa sceptyka, który pastwił się nad stanowiskami swoich przeciwników w dyskusji, dopóki nic z nich nie zostało, ale potem nieskoro mu było przedstawić własne. Z drugiej strony jest Sokrates mistyk, perorujący z pasją o zagadnieniach przyjaźni, miłości, piękna i życia wiecznego duszy.

Ten drugi Sokrates przemówił do wszystkich wczesnych romantyków, ale ten pierwszy też miał w wśród nich wielbicieli. W szczególności Friedrich Schlegel wychwalał Sokratesa za jego ironię: zdolność do zajęcia stanowiska, argumentowania za nim, a następnie argumentowania przeciwko niemu i pójscia dalej. Stanowiło to, jak odczuwał Schlegel, przykład filozofii będącej żywym, dialektycznym procesem, a nie martwym systemem, i zapewniło mu wzorzec tego, jak sam chciał uprawiać filozofię.

Ale Sokrates mistyk wskazał romantykom pozytywny cel takiego procesu: poszukiwanie inspiracji w tworzeniu naprawdę pięknych i ekspresyjnych dzieł sztuki. Dwa dialogi, w których Sokrates wypowiadał się na te tematy najbardziej entuzjastycznie – *Fajdros* i *Uczta* – były tymi, do których najczęściej sięgali romantycy.

Oba dialogi uczyły, że umiłowanie piękna prowadzi do boskości. W *Fajdrosie* Sokrates odniósł się do problemu miłości jako szaleństwa, wyjaśniając ją jako obłąd pochodzący od bogów. Nakreślił kilka poziomów tego boskiego szaleństwa. Na drugim miejscu plasował się szal, który inspirował poetów do tworzenia, zaś najwyższą boskością była miłość do pięknej osoby. Sokrates powiedział, że ta miłość była natchniona przez Boga, ponieważ widok pięknej osoby przywraca wspomnienia bogów widzianych w poprzednim życiu, a te wspomnienia z kolei wywołują skojarzenia, które, raz wzbudzone, popychają do podążania za ukochaną osobą. Jednak ten pościg może prowadzić w wywyższającym lub poniżającym kierunku.

Sokrates zilustrował to za pomocą analogii. Dusza, powiadał, jest jak rydwan zaprzężony w dwa rumaki: jeden jest szlachetny, drugi pociągowy. Jeśli koń pociągowy przemoże woźnicę i szlachetnego konia, miłość nie doprowadzi do niczego poza pogonią za rozkoszą cielesną. Jeśli jednak woźnica i szlachetny koń zachowają kontrolę, miłość skłoni kochanków do powstrzymania się od takiej przyjemności i, zamiast niej, do wspólnego odkrywania uniesień filozoficznych. Doprowadzi to ich dusze do wyższej reinkarnacji po śmierci. W *Uczcie* Sokrates przedstawił nauki o miłości, które otrzymał od Diotymy,

tajemniczej kobiety ze Wschodu – i jedynej osoby, jak zauważył Schlegel, z którą Sokrates się nigdy nie spierał. Diotyma uczyła miłości będącej w połowie śmiertelną, a w połowie nieśmiertelną: będącej medium, dzięki któremu istoty ludzkie mogły współdziałać z boskością. Miłość do piękna była motywowana dążeniem do nieśmiertelności przez prokreację. Na najniższym poziomie oznaczało to tworzenie dzieci. Na najwyższym oznaczało to jednak tworzenie szlachetnych koncepcji filozoficznych.

Według romantyków osiągnięcie najwyższego poziomu wymaga szkolenia – Bildungu. Trening zaczyna się od miłości do pięknego ciała, ale potem powinno się dostrzec ograniczenia tego konkretnego piękna oraz odkryć, że to samo piękno istnieje również powszechnie w innych ciałach i, na wyższym poziomie, wewnątrz wielu indywidualnych umysłów. Wykraczając poza jednostkowe postrzeganie, dusza uczy się doceniać wyższe i bardziej wyrafinowane poziomy piękna – w zwyczajach, prawach i instytucjach – dopóki nie będzie w stanie dostrzec, w akcie kontemplacji, wiecznej idei piękna. Taka kontemplacja może zrodzić „nie tylko pozory dzielności – bo on nie z pozorami obcuje – ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste? A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno”¹⁵.

W obu dialogach Sokrates dość mocno podkreślał, że chociaż docenienie piękna może zacząć się od erotycznego pożądania, szybko musi wyrosnąć z aktywności seksualnej, jeśli ma prowadzić wyżej. Jednak romantycy jakoś to przegapili. Bardziej uderzył ich fakt, że Sokrates – inaczej niż chrześcijaństwo i filozofowie, tacy jak Kant – nauczał, że pożądanie jest bliskie boskości, co więcej, stanowi nieodzowny element wiodącej tam ścieżki. Miłość do drugiej osoby pobudzała uznanie dla boskiej siły działającej w świecie. To uznanie zostawało następnie rozszerzone, przez miłość do ludzkości, miłość do natury i miłość do sztuki, do poziomu, gdy stawało się ekspresyjnym dziełem sztuki, wchłaniającym coraz więcej wszechświata, tak że dzieło potrafiło przekroczyć – tak bardzo, jak to tylko możliwe – ograniczenia swojej kultury. Tworząc dzieła sztuki, można wzbudzić w innych poczucie miłości i wspólnoty, dzięki któremu prawdziwie wolne społeczeństwa mogą się rozwijać. Dopóki czyjaś miłość potrafi stymulować te wyższe wymiary – myśleli wcześnie romantycy – nie ma potrzeby porzucać piękna przyjemności cielesnych.

To tu zaczyna się ideologia miłości romantyków, zarówno osobistej, jak i będącej programem politycznym.

LITERATURA

Ponieważ miłość jest tak ważną częścią rozwoju mądrości i poczucia prawdziwego położenia człowieka – naprzeciw świata i jego twórcy – stało się dla wczesnych romantyków oczywiste, że filozofia, jakiej nauczano na uniwersytetach, nie była najlepszym medium do wyrażania i generowania całej mądrości. W sali wykładowej nie było miejsca na miłość. W najlepszym przypadku filozofia akademicka była w stanie rygorystycznie badać tylko fragment ludzkiej natury: rozum. Zgłębienie całości natury człowieka, w całej jego różnorodności emocjonalnej, wymagało zupełnie innego i obszerniejszego gatunku: literatury.

Już Herder argumentował, że skoro język ludzki zajmuje się przede wszystkim analogiami i skoro literatura jest bardziej wyrafinowana niż filozofia w posługiwaniu się analogiami – można dowiedzieć się więcej o naturze ludzkiej poprzez literaturę niż przez filozofię. Ale dla Herdera literatura oznaczała przede wszystkim poezję: dramatyczną, epicką i liryczną – dzieła Homera, Sofoklesa, Dantego i Szekspira.

Romantycy dorastali jednak w kulturze, która została dogłębnie ukształtowana przez nowy gatunek literatury, mniej się zajmujący analogiami, a bardziej rozwojem psychologicznym. Tym gatunkiem była powieść: *der Roman* po niemiecku, *le roman* po francusku.

Pod koniec XVIII wieku powieść wciąż była nową formą sztuki. Ponieważ starożytna Grecja i Rzym nie miały powieści¹, nie było starożytnych standardów oceniających, co powieść powinna, a czego nie powinna robić. Pisarze podjęli więc prawie wszystko jako tematy swych dzieł i eksperymentowali z szeroką gamą stylów, czasem w ramach jednego dzieła. Eksperymentalna fikcja współczesności nie jest bardziej eksperymentalna niż to, co wielu powieściopisarzy, takich jak Lawrence Sterne, robiło wtedy. Oficjalnie – to jest w teorii literatury nauczanej w uniwersytetach tamtych czasów – poezja dramatyczna była uważana za najwyższą formę sztuki. Ale ponieważ powieści, w przeciwieństwie do dramatów, były przeznaczone głównie do czytania

¹ Tutaj autor się myli albo arbitralnie zawęży cały gatunek powieści do nowożytnej powieści psychologicznej. Ze znanych starożytnych powieści przetłumaczonych i wydanych w Polsce wymienić można chociażby utwory Apulejusza: *Amor i Psyche*, *Metamorfozy czyli złoty osioł* oraz *Satyrycon* Petroniusza (przyp. tłum.).

przez jednostki, powieściopisarze mogli swobodnie badać temat, z którym dramat radził sobie w co najlepszym wypadku kiepsko: ujawnianie organicznie rozwijającego się życia wewnętrznego i myśli swoich bohaterów.

Fakt, że powieści wyrażały coś naprawdę nowego, ilustruje bezprecedensowa sensacja wywołana przez dwie powieści z ostatniej połowy wieku: *Julia, czyli nowa Heloiza* autorstwa Rousseau (1761) oraz utwór Goethego *Cierpienia młodego Wertera* (1774). *Julia* w sześciu tomach opowiedziała historię miłości skazanej na klęskę, jej główni bohaterowie opisali i przeanalizowali rozwój swych uczuć w najdrobniejszych detalach. *Werter*, w formie listów wymienianych między dwiema głównymi postaciami i ich przyjaciółmi, opowiada o młodym mężczyźnie, który, zakochany w kobiecie zaręczonej z innym, skończył, popełniwszy samobójstwo. Ta ostatnia powieść trafiła w tak newralgiczny punkt, że po jej publikacji nastąpiła fala samobójstw – co wywołało u Goethego niekończący się żal. Obie powieści zrodziły cały przymysł: Szwajcaria odnotowała wzrost liczby turystów chcących odwiedzić miejsca, w których rozgrywały się sceny z *Julii*; w Niemczech zaś można było kupić kolekcjonerskie talerze ilustrowane scenami z *Wertera*. Ze względu na realizm obu powieści wielu czytelników było święcie przekonanych, że nie były fikcjami, ale przedstawiały rzeczywiste wydarzenia.

Ale jaki to był realizm? *Julia* wywołała awanturę wśród krytyków w Niemczech, kiedy Moses Mendelssohn – jedna z ostatnich wielkich postaci niemieckiego oświecenia i ojciec Dorothei Schlegel – przekonywał, że *Julia* nie nadaje się do czytania, głównie dlatego, że jej długie dyskusje na temat emocji są trudne do strawienia. „Wierzę” – powiedział – „że nie ma nic bardziej nie do zniesienia, niż kiedy żaloszny staje się gadatliwy”¹⁶. Co gorsza, powiedział, długie wyznania miłosne w powieści były całkowicie nierealne: nikt w prawdziwym życiu, kto był naprawdę zakochany, nie przemawiałby nigdy w ten sposób.

W odpowiedzi Johann Georg Hamann, mistyczny mentor Herdera, argumentował, że Mendelssohn nie doceniał „prawdziwej natury romantyka”. Powieści, dowodził, ujawniły i badały głęboki poziom prawdy, który ograniczenia społeczne zwykle skrywały. Nie miało znaczenia, czy większość ludzi mówiła w taki sposób. Jakaś część ludzkiej duszy tego chciała – i powieści stanowią niezbędne ujście dla jej ekspresji.

Mendelssohn nie został uciszony tą odpowiedzią. Podjął rękawicę i przeformułował zdanie Hamanna, mówiąc, że „romantyczna natura prawdy” musi przestrzegać zasad wszelkiej prawdy: być przekonująca, spójna i uporządkowana. Hamann żądał „skoku w wiare” i przyzwolenia na prawdę, która nie miała żadnego porządku.

Ta wymiana zdań była jednym z pierwszych przypadków użycia słowa „romantyczny” jako przymiotnika opisującego rodzaj prawdy. I chociaż Mendelssohn miał ostatnie słowo w tej konkretnej potyczce, to jednak stanowisko Hamanna ostatecznie tryumfowało. Pogląd, że powieści – nawet jeśli zawarte w nich historie mogą być nieprawdopodobne i ekstremalne – zgłębiają rozwój psychologiczny z realizmem niedosiężnym dla innych gatunków, stał się coraz bardziej dominujący, dopóki nie został uznany za rzecz oczywistą.

Goethe w swojej późniejszej powieści *Lata nauki Wilhelma Meistra* (1795–1796) próbował wyartykułować, co wyróżnia ten gatunek, porównując powieść z dramatem. Powiedział, że dramat zajmuje się c h a r a k t e r e m i d z i a ł a n i e m; powieści – s e n t y m e n t e m i w y d a r z e n i a m i. Innymi słowy, powieści mniej koncentrują się na motywacji bohaterów do działania, a bardziej na tym, co bohaterowie myślą o wydarzeniach. W rzeczy samej to nastroje powinny napędzać fabułę. Jeśli ten napęd był powolny i organiczny, było to coś, czego można się było spodziewać, a nawet tym cieszyć. Nieważne, jak wiele czasu zajmowało postaciom uporządkowanie ich uczuć, zawsze było dość miejsca do zabrania czytelnika w podróż przez wszystkie etapy.

Fatum powinno odgrywać główną rolę w dramatach, kontynuował Goethe, ale nie w powieściach. Powieści, aby były prawdziwe, muszą zrobić miejsce dla Szansy. Tak naprawdę siłą napędową powieści nie powinno być zewnętrzne Fatum, ale wewnętrzny, emocjonalny rozwój postaci, będący odpowiedzią na przypadkowe zdarzenia. Wreszcie Goethe zauważył, że cechy powieściowe – to jest romantyczne – nie są ograniczone do powieści. W rzeczywistości ta dyskusja o gatunkach w *Wilhelmie Meistrze* była preludem do dyskusji o *Hamlecie*, którego bohaterowie zauważają, że księżę Hamlet kierował się bardziej sentymentem niż charakterem, więc to, jak przedstawił go Szekspir, było w rzeczywistości „ekspansją powieści”. Tym, co uczyniło *Hamleta* prawdziwym dramatem, był fakt, że Fatum doprowadziło do koniecznego i tragicznego zakończenia.

Najwyraźniej to właśnie ta dyskusja skłoniła Schlegla i jego kolegów romantyków do wymieniania Szekspira jako autora „romantycznego”, chociaż Szekspir nigdy nie pisał powieści. Romantyzm, jak zdefiniował go Schlegel pod wpływem Goethego, był w większym stopniu ogólnym podejściem do literatury jako całości niż prądem literackim.

Sam *Wilhelm Meister* jest doskonałym przykładem takiego podejścia: powieść napędzana przez sentyment i przypadkowe wydarzenia. Historia dotyczy przede wszystkim rozwoju emocjonalnego tytułowego bohatera – była to jedna z pierwszych niemieckich *Bildungsroman*, czyli powieści o dorastaniu i dojrzewaniu młodego człowieka. Wilhelm początkowo jest bystry, dobiekliwy i elokwentny, ale emocjonalnie niedojrzały. W miarę rozwoju wydarzeń podejmuje wiele decyzji o tym, co zrobić ze swoim życiem, ale prawie we wszystkich przypadkach im bardziej decyzje podejmowane są „z głowy”, tym bardziej okazują się katastrofalne. W końcu wydarzenia – i życzliwa interwencja ludzi wokół niego – nauczą go, jak znaleźć szczęście, słuchając własnego serca, i doceniać mądrości tych, którzy naprawdę go kochają. Chociaż początkowo wydaje się, że tytułowe lata nauki odnoszą się do pogoni Wilhelma za karierą teatralną, pod koniec książki bohater traci zainteresowanie sceną i doznaje objawienia, że jego nauka to seria lekcji służących niczemu innemu jak opanowaniu sztuki życia.

Jak wspomniano powyżej, Schlegel wymienił *Wilhelma Meistra* jako jedną z trzech głównych „tendencji wieku”. Podobnie jak w przypadku innych tendencji, czuł, że książka miała swoje wady, ale ogólnie on i jego przyjaciele bardzo ją sobie cenili, i uważali ją – wraz z jej autorem – za jedno z nielicznych jasnych światełek w niemieckiej kulturze literackiej. Na Novalisie, choć ten później zmienił zdanie na temat książki, wywarła ona bardzo pozytywne pierwsze wrażenie i nazywał ją „powieścią absolutną”. Schlegel w jednym ze swoich krytycznych *Fragmentów* dodał: „Ktokolwiek zdołałby właściwie zinterpretować *Meistra* Goethego, wyraziłby to, co dzieje się teraz w literaturze. Mógłby, jeśli chodzi o krytykę literacką, na zawsze przejść na emeryturę”¹⁷. W obu przypadkach wydaje się, że postrzegali utwór Goethego jako inspirujący przykład tego, jak powieść może przyczynić się do rozwoju Bildungu czytelnika, który chce również opanować sztukę życia.

Dla Novalisa jedną z najważniejszych lekcji płynących z *Wilhelma Meistra* była obecność pierwiastka magicznego. Abbé – mądry, uprzejmy i stary – czuwa nad praktyką zawodową Wilhelma z daleka i bez jego wiedzy, i czasami przeszkadza zza kulis, aby ostrzec Wilhelma, że świat to coś więcej, niż on

sobie wyobraża. Wiedzy Abbé o stanach umysłu i czynnościach Wilhelma – które spisuje w rękopisie, pokazanym Wilhelmowi pod koniec książki – nie można wytłumaczyć normalnymi ludzkimi zdolnościami, a Goethe zdaje się sugerować, że żadne wyjaśnienie nie jest wymagane. Atrakcyjność idei, że istnieje dobrotliwa, wszechwiedząca istota nadzorująca postęp duchowy, jest wystarczającym wyjaśnieniem. Novalis później zastosował podobne rozwiązanie na początku swojej niedokończony powieści *Henryk von Ofterdingen*, w której młody Henryk znajduje starożytną, ilustrowaną, ale niekompletną książkę, napisaną w języku prowansalskim, wyraźnie zawierającą historię jego życia. Novalis oferuje jednak wyjaśnienie tej sytuacji odrobiną magii, kiedy stwierdza, że natura zawiera magiczne wymiary, zamknięte dla tych, którzy nie podchodzą do niej z wyobraźnią, ale stojące otworem dla tych, którzy postępują inaczej. Innymi słowy, wyobraźnia nie dodaje do natury nic fałszywego. Po prostu przywraca magię, która zawsze – potencjalnie i autentycznie – tutaj jest.

To poczucie magii było tym, co wcześniej zalecał Novalis, kiedy stwierdził: „Życie nie może być powieścią, która została nam dana, lecz taką, która została przez nas stworzona”¹⁸. Gdy ktoś dostrzegał magię w zwykłym, „romantycznym” życiu – takiego terminu używał – tym samym stawiał się „autentycznym” – znowu określenie Novalisa. Umiejętność przemiany powszedniego i zwyczajnego w tajemnicze i wzniosłe była tym, co potwierdzało wolność i moc kształtowania własnego doświadczenia, aby zasmakować swej części nieskończoności. Chociaż Novalis odrzucił później *Wilhelma Meistra* za ironiczny stosunek do sztuki, to jednak powieść Goethego udzieliła mu lekcji, czym może być romantyczny i autentyczny punkt widzenia.

Według Schlegla siła oddziaływania *Wilhelma Meistra* była bardziej złożonej natury. W rozszerzonej recenzji napisanej dla „Athenäum” stwierdził, że lekcje *Bildungu* działają w powieści na trzech poziomach.

Pierwszy poziom dotyczył treści książki. Sceny *Bildungu* w *Wilhelmie* ilustrują wiele zasad dotyczących tego, jak kształcić własne uczucia. I te zasady nie są tylko domniemane w wydarzeniach. Goethe wypełnia powieść dyskusjami postaci o sztuce, miłości, filozofii – wszelkich aspektach życia, nawet o najbardziej gustownych sposobach dekorowania domu i zabawiania gości. (Niemiecka moda na muzykę w tle podczas posiłków, ale z muzykami ukrytymi przed wzrokiem biesiadników, była najwyraźniej zainspirowana radami Goethego). Gdy bohaterowie dają się poznać za sprawą swoich słów i czynów, wówczas dają czytelnikowi do myślenia: zapewniają mu inspirujące przykłady

dobrze przeżytego życia, a także wpływają na niego przykładami żywotów, które przemijają i błędzą, szukając odkupienia, i również zasługują na współczucie z nieoczekiwanych powodów. Samo przeczytanie książki na tym poziomie oznaczało nauczenie się wiele o życiu.

Jednak drugi poziom Bildungu, który Schlegel odkrył w książce, sięgał głębiej. Był wyzwaniem, jakie stwarzała forma książki – a raczej brak jakiegokolwiek łatwo dostrzegalnej formy. Zgodnie z teorią przypadku Goethego fabuła jest epizodyczna i często sprawia, że czytelnik zastanawia się, czy w ogóle dokądkolwiek zmierza. Schlegel zwrócił uwagę na przypadkowość w powieści, ale nazwał ją „kultywowaną losowością”: losowością o wyższym celu. Nie poczytywał tego za słabość, ale za część siły powieści, będącej nośnikiem Bildungu. W jego oczach czytelnik zyskiwał Bildung nie tylko dzięki temu, że był konfrontowany z wydarzeniami z fabuły, ale także przez to, że był zmuszany do refleksji i kontemplacji struktury powieści na głębszym poziomie, by nadać sens całości. To ćwiczenie imaginacyjnej refleksji uczyło czytelnika nie tylko dostrzegania kompletności i spójności powieści, ale także wykrywania kompletności i spójności w jego własnym życiu. W ten sposób nawet po „wyjściu z powieści” można było stać się inną osobą. Jak powiedział Schlegel w jednym ze swoich *Fragmentów* wychwalających „syntetycznego pisarza”, najwyraźniej odnosząc się do Goethego:

Pisarz analityk obserwuje czytelnika takim, jakim on jest; i odpowiednio dokonuje obliczeń i ustawia swoje maszyny, aby wywołać u niego właściwe wrażenie. Pisarz syntetyczny konstruuje i tworzy czytelnika, jakim powinien on być; nie wyobraża sobie go spokojnego i martwego, ale żywego i krytycznego. Pozwala, by wszystko, co stworzył, stopniowo nabierało kształtu na oczach czytelnika, albo kusi go, aby sam to odkrył. Nie próbuje wyrzucić na nim żadnego szczególnego wrażenia, ale wchodzi z nim w święty związek najgłębszej symfiozofii lub sympoezji.

Wchodząc poprzez dialog w „świętą relację” z autorem, czytelnik wyostrza swoje zdolności krytyczne i staje się współautorem książki. Robiąc to, uczy się doceniać procesy zmysłowe życia, o których romantycy uczyli się od swoich profesorów biologii: trzeba nauczyć się zarówno być podatnym na bodźce zewnętrzne, jak i aktywnie je kształtować, żeby w pełni uczestniczyć w trwającym, organicznym życiu wszechświata.

Ten dialog z autorem prowadzi do trzeciego poziomu powieściowej nauki o Bildungu: głębokiej ekspozycji na to, co w przypadku Goethego było prawdziwie wyrafinowanym umysłem. Ponieważ romantycy, dzięki swojej naukowej edukacji, zaczęli postrzegać ludzki umysł jako mikrokosmos nieskończoności, łatwo zrozumieć, dlaczego Schlegel postrzegał możliwość kontaktu z wielkim umysłem wyrafinowanego autora jako okazję do ujrzenia całego świata na nowo. W jednym ze swoich *Fragmentów* stwierdził:

Wiele z najlepszych powieści to kompendia, encyklopedie całego życia duchowego osoby genialnej¹⁹.

W swojej recenzji *Wilhelma Meistra* dodał:

Czytelnik, który posiada prawdziwy instynkt systemu, który ma wycucie totalności lub antycypacji świata w jego pełni, sprawiającej, że Wilhelm jest tak interesujący, będzie podczas lektury świadom tego, co możemy nazwać jej osobowością i żywą indywidualnością. Im głębiej się zapuści, tym więcej odkryje wewnętrznych powiązań i relacji, i tym większą intelektualną spójność. Jeśli jest jakaś książka, w której zamieszkał geniusz, to ta²⁰.

Schlegel czuł, że częścią tego zamieszkującego w książce geniuszu była postawa Goethego jako narratora powieści. Chociaż narrator okazuje sympatię wszystkim swoim bohaterom, przez cały czas zachowuje wobec nich nieco ironiczny dystans, dając im przestrzeń do zademonstrowania ich słabości. To pozwala czytelnikowi formułować własne sądy i jednocześnie bezpośrednio doświadczyć wyostrzonego spojrzenia na życie, na które pozwala ironiczny dystans. Jak zobaczymy w następnym rozdziale, zasada ironicznego dystansu jako sposobu na docenienie całokształtu życia była osią filozofii własnej Schlegla.

Schlegel był przekonany, że przewodnią zasadą stojącą u podstaw *Wilhelma Meistra* była próba przedstawienia przez Goethego teorii sztuki i jej miejsca w życiu. Czuł też, że Goethe, przedstawiając tę teorię w formie powieści, znalazł sposób na przekazanie żywej i fascynującej filozofii, która z nadwyżką rekompensowała to, czego brakowało owej teorii na polu logicznego rygoru.

Tak silną intencją poety było stworzenie całościowej teorii sztuki, a raczej reprezentowanie jej na żywych przykładach i aspektach, że ten cel mógł skłonić go do wprowadzenia do akcji wydarzeń, które są tak naprawdę tylko epizodami. (...) [Jednak] rzeczywiście można znaleźć system w autorskiej prezentacji tej fizyki poezji – bynajmniej nie w martwych ramach dydaktycznej struktury, ale, etap po etapie, w każdej z dziedzin historii naturalnej i teorii edukacji w rozwoju życia²¹.

Innymi słowy, Schlegel czuł, że Goethe nauczył się wykorzystywać mocne strony powieści jako gatunku nie tylko do przekazywania spostrzeżeń psychologicznych, ale również do przekazania całościowej filozofii, zawierającej historię i naukę, w żyjący, ewoluujący, postępowy sposób. *Wilhelm Meister* połączył „poezję” – to jest wspaniałą literaturę – i filozofię w jedno. To była dla Schlegla przede wszystkim książka, która wskazywała sposób na ocalenie filozofii przed akademickim zaduchem i na ożywienie jej. Jak powiedział w jednym ze swoich *Fragmentów*: „Powieści to dialogi sokratejskie naszych czasów. I ta wolna forma stała się schronieniem dla zdrowego rozsądku w jego ucieczce przed pedanterią”²².

Z tego powodu pragnienie zjednoczenia poezji – czyli wszelkiej dobrej literatury pisanej w stylu powieściowym – z filozofią stało się jedną z głównych krucjat wczesnych romantyków. Schelling był godnym uwagi wyjątkiem wolnym od tego pragnienia, ale pozostała czwórka głównych wczesnych romantyków pisała powieści i inne „romantyczne”, „syntetyczne” utwory literackie, traktując je jako główne narzędzia do wyrażania swej wizji filozoficznej. A biorąc pod uwagę pogląd na wszechświat, który przejęli od Herdera – będący nieskończoną, organiczną jednością, której części ewoluują w ciągłej interakcji w kierunku niepoznawalnego celu – otwarty gatunek, który pozwala na filozofię wyrażaną poprzez dialog, ironię, intuicję, miłość i rozwój psychologiczny, był idealnym medium do przeprowadzenia filozoficznego przedsięwzięcia w kontekście tego wszechświata.

Wcześni romantycy nie nazywali siebie „romantykami”. Nawet jeśli używali niezobowiązująco tego terminu, aby opisać literaturę, którą podziwiali, to w odniesieniu do nich samych jako pierwsza zastosowała go ich wielka francuska wielbicielka madame Germaine de Staël w swojej książce *O Niemczech* (1813). Ona sama była pisarką, a nazywając Schlegla *et cohortes* „romantykami”, zamierzała podkreślić sposób, w jaki ich filozofia przybrała postać powieściową. Jednak uważała ich też za apolitycznych, co było pewnym błędem. Komentarz Schlegla na temat tendencji wieku sugeruje, że on i jego przyjaciele

postrzegali swoje zaangażowanie w filozofię i literaturę także w politycznym wymiarze. Jakkolwiek bardzo nie zgadzali się z Schillerem co do szczegółów jego teorii estetycznej, to zgodzili się z nim, że „tylko przez piękno człowiek dociera do wolności”. W tym celu chcieli zespolić filozofię i literaturę w sposób, który zapewniłby Niemcom Bildung potrzebny do znalezienia wolności, równości i braterstwa, i jednocześnie pozwolił uniknąć błędów rewolucji francuskiej.

Madame de Staël mogła zanegować istnienie programu politycznego wczesnych romantyków, ponieważ pisała o nich wkrótce po tym, jak ich grupa się rozpadła, nie wydawszy żadnej spójnej teorii politycznej ani też nie osiągnąwszy namacalnych politycznych wyników. Było kilka powodów ich niepowodzenia na tym polu, a – jak zobaczymy w następnym rozdziale – jednym z głównych było to, że naukowy światopogląd leżący u podstaw ich filozofii podważał możliwość osiągnięcia wolności osobistej. Ich próby syntezy tendencji wieku nie powiodły się, ponieważ niektórych z tych tendencji nie można było pogodzić z lekcjami, które William Herschel zobaczył w gwiazdach.

ROZDZIAŁ CZWARTY

WSZECHŚWIAT ROMANTYCZNY

W Niemczech końca lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku nie było niczym niezwykłym, że wcześnie romantycy spotykali się często, aby omawiać zagadnienia filozofii, literatury i Bildungu. Upodobanie do takiej rozrywki było czymś, co dzielili z wieloma innymi klubami czytelniczymi swoich czasów. Wyróżniało ich jednak pięć czynników:

- Szybkość, z jaką przyswoili i skonsolidowali najnowsze osiągnięcia wielu gałęzi sztuki, nauk ścisłych i rewolucyjnych nurtów politycznych.
- Dokładność, z jaką wypracowali filozoficzne i artystyczne implikacje ich nowo skonsolidowanego światopoglądu.
- Wyobraźnia, z jaką próbowali rozwiązać niespójności w ramach tego światopoglądu.
- Radykalny charakter implikacji ich rozważań dotyczących głównie zagadnień filozoficznych – używając terminologii Kanta: czystego rozumu, moralności i estetyki; w terminologii Platona: prawdy, dobra i piękna.
- Ich poczucie, że są awangardą ludzkiej świadomości, i misyjna gorliwość, z jaką udostępniali raporty z linii frontu reszcie świata. Słowa Novalisa oddają ich opinię na własny temat: „Jesteśmy na misji. Naszym powołaniem jest Bildung Ziemi”²³.

Te pięć cech ich „symfilozofii” zmieniło coś, co mogło być tylko kolejnym klubem książki, w rewolucyjną siłę w myśli europejskiej. Kulturalna opinia publiczna w Niemczech na początku lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku traktowała dorobek Kanta w filozofii jako przewrót na miarę rewolucji francuskiej, a właściwie postrzegala dzieło Kanta jako intelektualny odpowiednik sił politycznych, które rozpętały tę rewolucję. Jednak dzisiaj, czytając Kanta, trudno postrzegać go jako kogoś, kto zamieszkuje ten sam wszechświat co my. Natomiast, gdy czyta się romantyków, jest oczywiste – jeśli przymkniemy oko na pewne ekscesy ich stylu – że byli pierwszymi mieszkańcami wszechświata, w którym obecnie żyjemy.

Część tego podobieństwa polega na tym, że w przeciwieństwie do Kanta spoglądali na nocne niebo i dostrzegali tam to, co i my widzimy: ciągle zmieniający się wszechświat nieskończonych wymiarów w przestrzeni i czasie.

Ale nawet abstrahując od tych podobieństw, można zauważyć, że konkluzje romantyków o tym, co te wymiary oznaczały dla dobrego życia na Ziemi – subiektywna natura prawdy, obowiązek bycia wiernym własnym emocjom i pozycja artysty na czele ewolucji świadomości człowieka – nadal są bardzo aktualne. Rewolucja romantyków wykraczała poza Kanta i dotyczyła kultury jako takiej.

Szczególnie istotne dla procesu przeniesienia tej rewolucji na grunt religii, a w końcu na grunt buddyjskiego romantyzmu, były trzy aspekty ich myśli: światopogląd, jaki rozwinęli wspólnie w wyniku swej symfilozofii, ich różniczne poglądy co do roli ludzkiej wolności w tym światopoglądzie oraz typ *Bildungu*, za pomocą którego mieli nadzieję przekonać resztę świata do swojej sprawy. Te trzy kwestie są tematami tego rozdziału.

SYMFILOZOFIA

Gdy romantycy uprawiali symfilozofię, ich rozmowy rozwinęły główny, paradoksalny motyw przewodni. Zasadnicze znaczenie tego motywu zapewniło im wspólny grunt do dyskusji. Jego paradoksalność napędzała te dyskusje, ponieważ każdy członek grupy opracował własne wariacje tego tematu, aby nadać paradoksowi sens.

Ten centralny motyw był tego rodzaju, że Buddha zaliczyłby go do definiujących szczególne typy stawania się – dotyczył natury kosmosu i miejsca „ja” w tym kosmosie. Z perspektywy buddyjskiej szczególnie problematyczne jest tutaj to, że romantycy celebrowali ten konkretny rodzaj stawania się i negowali możliwość istnienia czegokolwiek poza nim.

Motyw ów składa się z dwóch twierdzeń:

Każda jednostka jest organiczną częścią kosmosu będącego nieskończoną, organiczną jednością. Niemniej jednak każda jednostka ma zdolność bycia wolną.

Najpierw zajmiemy się pierwszym zdaniem, ponieważ był to punkt, co do którego romantycy się zgadzali. Następnie w kolejnym ustępie zajmiemy się różnymi sposobami, na jakie starali się pogodzić ten wspólny pogląd z paradoksalną kwestią wolności.

Romantycy ewidentnie wyprowadzili swe pierwsze twierdzenie, opierając się na współczesnych im prądach w astronomii i biologii: na teorii nieskończonego, organicznego kosmosu Herschela i teorii biologów o zjednoczonej sile wypełniającej lukę między umysłem i materią. Ta propozycja jest również strukturalnie podobna do światopoglądu Herdera, chociaż romantycy kładli znacznie większy nacisk na „nieskończoność” niż on. Ponadto charakterystyczne implikacje, z których czerpali swoje twierdzenia dotyczące prawdy, piękna i dobra, staną się widoczne tylko wtedy, gdy szczegółowo zbadamy, jak rozumieli słowa: nieskończony, organiczny i jedność. Zaczniemy od ostatniego słowa, a później wrócimy do wcześniejszych.

Jedność

Romantycy utrzymywali, że chociaż wydaje się, że istnieje wiele dualności w doświadczeniu – między jednostką a naturą, między jednostką a społeczeństwem i między rozmaitymi władzami (fizycznymi i umysłowymi) w jednostce – to owe dwoistości są właściwie niczym więcej niż różnicami stopnia, a nie rodzaju. Innymi słowy, dwie strony każdej dualności nie są radykalnie oddzielone. Są po prostu dwoma przejawami siły, wynikającymi z jednej bazowej siły i istniejącymi w napięciu, otoczonymi przez większą, harmonijną Jedność.

Przede wszystkim w akcie poznania nie ma prawdziwej granicy między podmiotem i przedmiotem. Ponieważ podmiot i przedmiot w rzeczywistości wyrażają jedną siłę, są częściami wyższej jedności. Na poziomie zewnętrznym oznacza to, że nie ma linii oddzielającej nas od innych ludzi lub całej natury. Na poziomie wewnętrznym nie ma linii oddzielającej ciało od umysłu lub uczucia od rozumu. Wszelkie napięcia istniejące między tymi dwoma stronami pozornej dwoistości można pogodzić ze względu na ich wspólne pochodzenie i wspólną naturę.

Romantycy czuli, że zacierając granicę między podmiotem a przedmiotem, zasklepili trzy ogromne rozdarcia w filozofii europejskiej. Pierwszym było rozdarcie między umysłem a materią. Jeśli umysł i materia się radykalnie różnią, to brak jest satysfakcjonującego wyjaśnienia, w jaki sposób mogą wchodzić w interakcje: jak obiekt materialny może zostać poznany przez umysł lub jak umysł mógłby wywrzeć wpływ na ciało albo na zewnętrzny świat materialny. Można łatwo wyjaśnić, jak materia oddziałuje na materię – aby poruszyć jedną kulę bilardową, wystarczy uderzyć ją inną – ale jeśli umysł jest po prostu zdolnością poznania i przedstawiania świata jemu samemu, za pomocą

jakich środków ta zdolność „uderzyłaby” atomy w twoim ramieniu, aby nimi poruszyć? I co więcej, jak materia uderzyłaby w umysł, żeby umysł mógł poznać obecność materii? Ale jeśli umysł i materię tłumaczy się po prostu jako odmienne poziomy energii, wtedy łatwo wyjaśnić, jak jeden poziom energii może wchodzić w interakcję z innym.

Drugie rozdarcie było rozłamem między wewnętrznym światem umysłu a zewnętrznym światem rzeczy samych w sobie. Jeśli umysł jest oddzielony od natury – jak w filozofii Kanta i Fichtego – wszystko, co może on poznać, to jego własne przedstawienia natury: sposób, w jaki wyobraża sobie świat. A jeśli tak jest, to jak umysł może znaleźć się poza swoimi przedstawieniami, aby sprawdzić, czy dokładnie przedstawiają świat na zewnątrz? Nawet jeśli jego przedstawienia są spójne, to nie byłby dowód na to, że dokładnie odwzorowują świat zewnętrzny. Umysł zostałby w ten sposób zamurowany w samym sobie. Ale jeśli umysł jest uważany za część świata przyrody – a nie coś stojącego daleko od niego – wtedy nie jest zamknięty „tutaj”, w swoim własnym świecie. Można go rozumieć jako część natury, działającą zgodnie z jej prawami. Można uczyć się o umyśle, badając jego przedmioty, a o przedmiotach, badając działanie umysłu.

W ten sposób romantycy wzięli to, co Kant określił jako zwykłą oznakę, czyli pewnego rodzaju wrażenie zaczerpnięte z doświadczenia piękna – przecucie harmonii między umysłem a naturą – i uczynili z niej pierwsze twierdzenie ich filozofii. Jednak dla nich ta zasada była czymś więcej niż tylko przecuciem. Stanowiła bezpośrednie doświadczenie – które Schelling, zapożyczając termin Fichtego, nazwał „intuicją intelektualną”: to bezpośrednie spostrzeganie aktywności „ja”, niefiltrowane przez pojęcia. Jednak w tym przypadku aktywność bezpośrednio intuicyjna nie jest walką jaźni z naturą, jaka toczyła się w filozofii Fichtego. Zamiast tego następuje harmonijna interakcja między „ja” a naturą. Bezpośrednio wyczuwamy naszą z nią więź, dostrzegając, że „ja” kształtuje naturę, jednocześnie będąc przez nią kształtowanym, i że samo istnienie zarówno „ja”, jak i natury, zawiera się w tej interakcji.

Trzecim rozdarciem, które romantycy uważali za uleczone przez ich filozofię, było wewnętrzne rozdarcie między uczuciem a rozumem. Uczucia nie były już uważane za namiętności lub słabości, które stanowiły zewnętrzne zagrożenie dla wolności i niezależności rozumu człowieka. Zarówno uczucia, jak i rozum zostały umieszczone w zjednoczonym, wewnętrznym kontinuum sił mentalnych, które wszystkie podlegały tym samym prawom i jako takie powinny naturalnie pracować w harmonii.

Zakładając, że uczucie i rozum przestrzegały podobnych, a nie radykalnie różnych praw, romantycy obalili teorie na temat rozmaitych władz – dziś powiedzielibyśmy popędów – które Kant odnajdywał w jednostce – zwierzęcości, ludzkości i osobowości – i scalili je w jedno. Podważyli nawet rozróżnienia między popędem formy a popędem zmysłowym dokonane przez Schillera. Chociaż Schiller widział potrzebę zharmonizowania tych dwóch popędów, nadal uważał je za popędy różnego pokroju. Prawo moralne zmierza w jednym kierunku; potrzeby zmysłów w innym. Jednak dla romantyków te popędy różniły się tylko stopniem. Tak więc nie było wrodzonej potrzeby, ażeby moralne poczucie obowiązku człowieka kłóciło się z jego uczuciami. Zachowali motywację Schillera do moralnego działania – estetyczne dążenie do pełni – ale usunęli wszelkie podstawy działania, które Schiller określiłby jako okazywanie g o d n o ś c i. Ideał moralny romantyków składał się wyłącznie z tego, co Schiller określiłby jako w d z i ę k. A wdzięku nie osiągało się, trenując uczucia, tak by nauczyły się lubić prawo moralne. Przychodził wraz ze zrozumieniem, że uczucia i rozum człowieka, jeśli zostaną natchnione wglądem w Jedność, w naturalny sposób osiągną harmonię.

Stworzyło to jednak problem, ponieważ podawało w wątpliwość tradycyjne podstawy do określania czegoś mianem powinności moralnej, a także to, czemu owa powinność zawdzięczała swoje prerogatywy. W oczach wszystkich filozofów, do których romantycy nawiązywali, autorytet powinności moralnych wynikał z tego, że źródłem tych powinności nie były inne, bardziej subiektywne aspekty jednostki, takie jak uczucia lub popędy cielesne. Powinności te wywodziły się z obiektywnego wnioskowania, opartego na niezmiennych zasadach. Nawet Herder, pomimo swojej generalnej wiary w relatywizm kulturowy, nadal wierzył w uniwersalność i obiektywność prawa moralnego: była to część nieskończonej istoty Boga, która się nie zmieniała. Romantycy jednak, łącząc części istoty ludzkiej w jedność, zanegowali istnienie jakiegokolwiek źródła moralności niezależnej od uczuć. Mimo to czuli, że niektóre uczucia były bardziej moralne niż inne.

Ich stanowisko w tej sprawie – i różnice w stosunku do poprzedników – można zilustrować, porównując *Cierpienia młodego Wertera* Goethego z *Lucyndą* Schlegla. W *Werterze* żadna z postaci nawet nie bierze pod uwagę możliwości, że Werter i Lotta mogą złamać złożone jej małżonkowi przysięgi: stąd konflikt i tragiczne zakończenie. Jednak w *Lucyndzie* nie ma tragedii. Jedynym zmaganiem jest tutaj dążenie do wyartykułowania naturalnego uczucia prawdziwej miłości, opartego na poczuciu wrodzonej Jedności, a potem

poddanie się mu. Juliusz i Lucynda nigdy nie wspominają o ślubach tej ostatniej złożonych mężowi – którego samo istnienie jest zepchnięte w cień – a właściwie mówią, że ponieważ ich miłość jest prawdziwa, jest świętsza niż puste śluby małżeńskie.

Tym, co czyni ją prawdziwą i świętą, jest zgodność z wrodzoną boskością i niewinnością zjednoczonej siły życia. Jak Juliusz mówi Lucyndzie:

Istnieje czysta miłość, niepodzielne i proste uczucie nieskalane śladem niespokojnych zmagai. Każda z osób daje dokładnie to, co bierze, każda jest jak ta druga; wszystko jest równe, pełne i kompletne samo w sobie, jak wieczny pocałunek boskich dzieci²⁴.

Kiedy kocha się tak jak my, wtedy nawet natura ludzka wraca do swego pierwotnego, boskiego stanu. W ustronnych objęciach kochanków zmysłowa przyjemność ponownie staje się tym, czym w zasadzie jest – najświętszym cudem Natury; a to, co dla innych jest tylko czymś, czego słusznie się wstydzą, dla nas staje się na powrót tym, czym jest samo w sobie: czystym płomieniem najszlachetniejszej siły życiowej²⁵.

Nie jesteśmy tylko bezpłodnymi kwiatami w porządku natury; bogowie nie chcą nas wykluczyć z wielkiego łańcucha rzeczy produktywnych; i oni dają nam wyraźne znaki swej woli. A więc zapracujmy na nasze miejsce w tym cudownym świecie, wydadźmy też nieśmiertelne owoce ducha i woli tworzenia i przystąpmy do tańca ludzkości. Chcę zasadzić się na ziemi, chcę siać i zbierać plony w przyszłości i teraźniejszości, chcę używać wszystkich swoich mocy tak długo, jak jest dzień, a potem wieczorem odświeżę się w ramionach matki, która na zawsze zostanie moją panną młodą²⁶.

Te postawy, które przyjmowali wszyscy wcześnie romantycy, świadczą o tym, że zachowali oni idee moralnego imperatywu i świętości, nawet jeśli odrzucili to, jak poprzednie pokolenie rozumiało te idee: co oznaczały i gdzie powstały oraz skąd brała się ich władza. U romantyków nie wywodziły się one z podstawowej dwoistości natury, lecz z imperatywów tego, co oznacza być częścią jedności, która jest organiczna. Należy przestrzegać nie praw rozumu, ale prawa organicznego wzrostu. Kant argumentowałby, że romantycy nauczali obowiązków bez godności – Buddha mógłby powiedzieć: obowiązków bez poczucia honoru – ale romantycy czuli, że ewoluujący wszechświat stoi po ich stronie.

Organiczny

Ze swoich studiów nad biologią i paleontologią romantycy wywiedli trzy połączone zasady wzrostu organicznego i przyczynowości, które zastosowali do aktywności organizmów ludzkich w ramach większego organizmu wszechświata jako całości.

1) Pierwsza zasada dotyczy tego, co definiuje organizm: składa się on z części, które współpracują ze sobą, aby osiągnąć wspólny cel, którym jest przetrwanie organizmu i produkcja dalszego życia. Organiczna przyczynowość nie jest więc ślepa i mechaniczna, lecz jest teleologiczna – czyli dąży do szczególnego celu. Ten cel jest tym, co nadaje organizmowi jedność i także tym, co zmienia fakt życia w imperatyw życia: każda część organizmu ma obowiązek wspierać cel organizmu. Wszelkie działania, które wspierają ten cel, są dobre; jakkolwiek ingerencja w ten cel jest zła.

Ponieważ jednym z celów każdego organizmu jest tworzenie większej liczby organizmów, jest to połączone z większym procesem kontynuacji życia. Tym samym cel organizmu wykracza poza jego własne przetrwanie. Jednak sam ten fakt nie łączy organizmu z życiem – lub wszechświatem – jako całością. Łączy organizm tylko z własnymi potomkami. Większe połączenie, wzajemne połączenie wszelkiego życia będzie pochodzić z trzeciej zasady, opisanej dalej.

2) Druga zasada mówi, że organizmy osiągają swój cel poprzez ewolucję. Na poziomie indywidualnym zasada ta dotyczy w sposób najbardziej oczywisty rozwoju organizmu od zarodka do postaci dorosłej. Ale w szerszej skali dotyczy również całej historii życia. Wraz z rozwojem życia ewoluują również prawa rozwoju organicznego i natury działalności organicznej.

I tak wcześniejsze formy życia starały się po prostu przetrwać, ale w miarę rozwoju życia stawały się coraz bardziej świadome: siebie i swojego otoczenia. Ze świadomości rozwinął się – zwłaszcza u ludzi, najwyższej formy życia – pęd do wyrażania swojej siły poprzez język i inne akty stworzenia. Stąd specyficznym ludzkim wkładem w ewolucję życia, wkładem, który stawia ludzkość w czołówce tego procesu, jest stale postępująca wolność ludzi i ich zdolność do wyrażania wobec siebie nawzajem siły życiowej, którą dzielą.

3) Trzecia zasada głosi, że organizmy ewoluują dzięki prawu wzajemności. Na poziomie wewnętrznym oznacza to, że wszystkie części organizmu wierzą na siebie wzajemny wpływ. Każda część wywiera wpływ na pozostałe,

jednocześnie będąc pod ich wpływem. Na poziomie zewnętrznym obowiązuje ta sama zasada: organizmy kształtują swoje środowisko w tym samym czasie, gdy środowisko kształtuje je same.

Organiczna przyczynowość nie jest zatem jednostronna. Wręcz przeciwnie, jest to ciągły przepływ w przód i w tył. Zdrowy organizm to taki, który dostosowuje się do wpływów tak samo, jak zawłaszcza części tego środowiska niezbędne do własnego utrzymania i przetrwania, wytwarzając nowe życie i zwracając je środowisku. Innymi słowy, osiąga swoje cele – przynajmniej częściowo – pomagając innym organizmom osiągnąć ich, tak jak one osiągają swoje cele – znowu, przynajmniej częściowo – wspomagając je.

Jednocześnie organiczna przyczynowość nie jest deterministyczna. Innymi słowy, działania organizmu nie są całkowicie zdeterminowane przez jego otoczenie ani przez prawa fizyczne/chemiczne. Jak zauważył Schelling, fakt, że organizm jako obiekt odbiera bodźce, można wyjaśnić chemią. Faktu, że jako podmiot porządkuje swoje reakcje, nie można. Tutaj, powiedział Schelling, empiryczne badanie organizmów jako przedmiotów oglądanych z zewnątrz musi się skończyć i trzeba już zbadać od wewnątrz, co to właściwie znaczy być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem. Doszedł do wniosku, że nieunikniony wynik tego wewnętrznego badania jest taki, że wszelkie przedmioty są również podmiotami i że wszystkie są ożywione przez jedną organiczną siłę, działającą w całej naturze.

W ten sposób z a s a d a w z a j e m n o ś c i doprowadziła romantyków do idei w z a j e m n e g o p o w i ą z a n i a w s z e l k i e g o ż y c i a. Ponieważ żaden organizm nie może istnieć samodzielnie, każdy organizm może istnieć tylko jako część większej całości. Jego istnienie jest połączone z całym Bytem. Na podstawie tej zasady Novalis i Schelling ekstrapolowali szczególną ideę, że w organicznym systemie życia każdego człowieka rzeczy współtworzą jedną indywidualną, żywą istotę: Duszę Świata. Wszystkie indywidualne organizmy muszą zatem dążyć do osiągnięcia ostatecznego celu Duszy Świata, nawet jeśli jako jednostki nie przetrwają, aby zobaczyć, jak cel zostaje osiągnięty. Jednakże, ponieważ życie karmi się martwymi szczątkami innych żywotów, wszelkie części każdego martwego organizmu stają się nowym życiem. To w tym sensie życie jest nieśmiertelne.

Schelling – który najbardziej systematycznie spośród romantyków rozważał implikacje powyższych zasad – stwierdzał następnie, że celem Duszy Świata jest przynieść jedność w różnorodności, jedność w wielości. Bycie (przez duże B) zaczęło się od jedności, podzieliło się w wielość i osiągnie

zwieńczenie tylko wtedy, gdy zrealizuje wyższą, świadomą i w pełni wyrażoną jedność w różnorodności. Otóż wyrażenie „jedność w wielości” miało długą historię w filozofii estetyki: jakość, dzięki której dzieło sztuki było piękne, przejawia się w tym, że jego różnorodne elementy można postrzegać jako harmonijnie pasujące do jednolitej całości. Zatem, używając terminologii Schellinga, można powiedzieć, że Dusza Świata była przede wszystkim artystą dążącym do stworzenia doskonałego dzieła. Była zarazem filozofem, gdyż dążyła do pełnego uświadomienia sobie tego piękna. Stąd artyści i filozofowie stali w naturalny sposób w awangardzie ewolucji wszechświata, wskazując drogę – poprzez Bildung – innym.

Z tych trzech zasad organicznego wzrostu trzecia – wzajemności i wzajemnego powiązania między organizmem a jego środowiskiem – była najistotniejszą z punktu widzenia romantycznego programu Bildung. Po pierwsze, romantycy postrzegali ją jako najbardziej intuicyjną z całej trójcy. W przeciwieństwie do Fichtego uważali, że jaźń poznaje siebie nie tylko poprzez dążenie do kształtowania swojego otoczenia, ale także dzięki otwartości na wpływy środowiska, które je kształtuje. To był dla nich najbardziej bezpośredni dowód na to, że ludzkie „ja” i środowisko musiały być częściami większej organicznej całości. W tym miejscu należy zauważyć, że romantycy, postrzegając wzajemność jako konieczny znak organicznej jedności, zwyczajnie podążali za naukami swoich czasów. Nowsza nauka wykazała, że wzajemne interakcje mogą również zachodzić w systemach, które nie są organiczne, które nie mają ogólnego celu, a w szczególności nie dążą do wspólnego dobrobytu wszystkich oddziałujących na nie części. Innymi słowy, współzależność nie zawsze oznacza jedność; współzależne działania nie zawsze mają wspólny cel. Warto o tym pamiętać, porównując romantyczne idee wzajemnego związku przyrodniczego z buddyjskimi pomysłami na ten temat.

Niemniej romantycy mieli też inny powód, by skupić się na zasadzie wzajemności i wzajemnych powiązań jako oznace większej organiczności jedności. Stało się tak, ponieważ te dwie zasady stanowiły imperatywy życia raczej towarzyskiego niż samolubnego. Gdyby brutalne przetrwanie organizmu było jego jedynym celem, prawa wzrostu organicznego nie mogłyby zapewnić użytecznego paradygmatu harmonii społecznej. Ale jeśli ludzie uświadomią sobie, że są częścią większej organicznej jedności, zaś ich dobrobyt zależy od dobrobytu innych, to ogólnie rzecz biorąc, będą bardziej skłonni korzystać ze swoich uprawnień dla dobra wszystkich.

W ten sposób doświadczenie wzajemności – wrażliwość osoby na wpływ środowiska i wrażliwość otoczenia na wkład jednostki – stało się probierzem estetycznych i politycznych imperatywów romantyków, którzy chcieli wyrazić swoją sztukę dla dobra własnego Bildungu oraz dla dobra innych. Ich zdaniem idealna sztuka powinna wyrastać z bezpośredniego doświadczenia wzajemnych powiązań wszelkiego Bytu, inspirując jednocześnie podobne, bezpośrednie doświadczenie wzajemnych powiązań u swoich odbiorców. Dopiero wtedy sztuka przyczynia się do osiągnięcia celów wszechświata.

Ze wszystkich trzech zasad organicznego wzrostu romantycy wyprowadzili trzy imperatywy kreacji estetycznej.

Po pierwsze, artysta musiał ćwiczyć się w byciu *receptywnym*, otworzyć się na zdrowe wpływy otoczenia, takie jak miłość innych oraz piękno przyrody. Dopiero wtedy powinien pozwolić swojej duszy naturalnie reagować na te wpływy, tworząc dzieło sztuki, podobnie jak roślina wydałaby swój owoc dopiero po otwarciu się na wpływy świata wokół niej. Według terminologii Novalisa artysta musi praktykować *samoalienację*, upodobnić się do swojego przedmiotu zewnętrznego, co doprowadzi do *przywłaszczenia*, dostosowania owego przedmiotu do jego woli. „Samoalienacja”, powiedział w *Pollen*: „jest źródłem wszelkiego poniżenia siebie, ale też wręcz przeciwnie: podstawą wszelkiego wyniesienia”. Nazwał to „najwyższą prawdą filozoficzną”²⁷.

W jego oczach rezultatem tego dwukierunkowego procesu było to, że każda ze stron przybliży drugą do osiągnięcia najwyższego stopnia rozwoju. „Ja” rośnie i rozszerza się, będąc otwartym na świat, podobnie jak jego aktywność w kształtowaniu świata pomaga światu ewoluować w kierunku większego piękna. W ten sposób wszystkie trzy zasady organicznego wzrostu – (1) cel, (2) wyewoluowana myśl i (3) wzajemność – sprzyjają aktom twórczości artystycznej.

Schlegel wychwalał także cnotę otwierania się i podatności na wpływy własnego środowiska, aby przygotować się do naturalnej reakcji twórczej. We fragmencie *Lucyndy* wyraził organiczny charakter tego procesu jeszcze bardziej obrazowo. Dobór słów, jakimi posłużył się do opisanego go, był jednak nieco niefortunny i mógł być inspirowany jego upodobaniem do „stanu indyjskiego”. Nazwał ten proces „bezczynością” i „czystym wegetowaniem”²⁸.

Naprawdę nie powinniśmy zaniedbywać badania bezczynności tak zbójecko, ale uczynić z tego sztukę i naukę, ba, nawet religię! Jednym słowem: im bardziej boski jest człowiek lub dzieło człowieka, tym bardziej przypomina roślinę; ze wszystkich form natury ta właśnie jest najbardziej moralna i piękna. I tak naprawdę byłby to najwyższy, najdoskonalszy sposób życia: być niczym więcej niż *czystą wegetacją*.

Schleiermacher, choć nie podążył za słowami Schlegla, uczynił ten pierwszy imperatyw estetyczny – otwartość – kamieniem węgielnym religii romantycznej.

Drugi imperatyw estetyczny, który wyrósł bezpośrednio z pierwszego, głosił, iż sztuka powinna być *e k s p r e s y j n a*, a nie naśladowcza. Oznacza to, że obowiązkiem artysty nie jest naśladowanie lub przedstawianie tego, co widzi na zewnątrz siebie, tylko wyrażanie uczuć, które pojawiają się w nim w odpowiedzi na to, co widzi. A jest tak, ponieważ celem życia jako całości, w miarę jego rozwoju, nie jest naśladowanie innych form, lecz wyrażenie siebie. Wyrażając swoje uczucia, człowiek nie oddaje się zwykłemu, subiektywnemu ćwiczeniu. Zamiast tego daje wyraz organicznej, zjednoczonej sile życia, która ewoluuje, świeżo prezentując się w chwili obecnej. Jedynie w ten sposób można zainspirować publiczność: pozwalając ludziom poczuć wspólną siłę życiową, która działa w nich samych. Identyfikując się z autorem/artystą, ludzie mogą wczuć się w jego próbę wyrażenia tej samej życiowej siły oraz odczuć towarzyszące jej pragnienie. Taka empatia jest czymś, co ożywia dzieło sztuki i potrafi zainspirować dalsze życie odbiorcy doświadczającego tej sztuki.

To dlatego Schlegel, wychwalając romantyczny – czyli powieściowy – styl literatury, stwierdził, że „nie ma jeszcze formy, która by nadawała się do wyrażenia całości ducha autora: tak wielu artystów, którzy zaczęli od pisania zaledwie powieści, skończyło na przedstawieniu nam portretu samych siebie”²⁹. Innymi słowy, celem sztuki romantycznej nie było stworzenie pięknego przedmiotu, służącego swobodnej zabawie i bezinteresownej kontemplacji, jak chciał Kant. Sztuka miała łączyć publiczność z tym, co w autorze jest najbardziej żywe.

Caspar David Friedrich, malarz będący pod wpływem romantyków, ujął to wskazanie bardziej dosadnie:

Artysta powinien nie tylko malować to, co widzi przed sobą, ale także to, co widzi w sobie. Jeśli jednak nic w sobie nie widzi, to powinien również nie malować tego, co widzi przed sobą. W przeciwnym razie jego obrazy będą przypominać te składane ekrany, za którymi można się spodziewać znaleźć tylko chorych lub nawet zmarłych³⁰.

Stąd jedyna uprawniona działalność artystyczna – którą romantycy uważali za reprezentatywną dla całej działalności człowieka – nie polega na przedstawianiu ani naśladowaniu prawdziwego wyglądu bądź też natury rzeczy poza umysłem. Zamiast tego sztuka ma wyrazić uczucia w ciele i umyśle. To zalecenie wywarło istotny wpływ na postrzeganie przez romantyków działalności religii.

Trzeci imperatyw estetyczny, który romantycy wywodzili z zasady organiczności, był taki, że sztuka musi ewoluować. Artysta nie powinien być związany przykładami ani regułami estetycznymi z przeszłości. Przeciwnie, powinien znaleźć taką formę, która nadaje się do wyrażenia każdej wewnętrznej inspiracji, jaka pojawia się tutaj i teraz. W rzeczywistości, kiedy już wykonał dzieło sztuki, artysta musi je porzucić, by nie kolidowało z ewolucją jego wrażliwości na siłę życiową, która wyrazi się w następnej chwili, a potem w następnej. Inaczej jego sztuka nie przyczyni się do ewolucji ludzkiego społeczeństwa ani życia jako całości. Ten imperatyw miał również duży wpływ na stosunek romantyków do religii, którą postrzegali jako dziedzinę aktywności człowieka.

Te trzy imperatywy estetyczne razem wzięte zapewniają to, co można nazwać powieściowym podejściem do tworzenia i odbioru dzieła sztuki. Innymi słowy, traktują artystę i jego publiczność tak, jak powieściopisarz lub powieściopisarka traktowałiby swoją publiczność: odwracają uwagę od samego dzieła sztuki ku procesom psychologicznym, które przyczyniają się do powstania dzieła sztuki, oraz procesom, które wynikają z wczuwania się w nie. Biorąc pod uwagę, że romantycy nauczyli się od Herdera zasady, iż wszelką ludzką działalność należy uważać za dzieła sztuki, nie powinno być zaskoczeniem, że – jak zobaczymy poniżej – zastosowali oni te same zasady w swoim rozumieniu filozofii i religii: prawda w tych obu dziedzinach nie była kwestią wypowiedzi czy tekstów, ale domeną procesów psychologicznych prowadzących człowieka do tworzenia takich rzeczy oraz psychologicznych reakcji tych, którzy je czytają.

Wszystkie trzy imperatywy estetyczne romantyków były kontrowersyjne. Znajdując wśród niektórych ludzi chłonną publiczność, wzbudzili gwałtowny gniew innych. W jaki sposób sztuka inspirowana bezczynnością mogła

przewyższać sztukę stworzoną dzięki doskonaleniu i osiągnięciu mistrzostwa w swoim rzemiośle? Dlaczego ludzkie uczucia wobec świata miałyby być bardziej interesujące niż przedstawienie realiów świata? Jak można odnosić się do dzieła sztuki, jeśli nie można w nim dostrzec żadnej rozpoznawalnej formy?

W obliczu tych pytań romantycy zdali sobie sprawę, że muszą wyedukować odbiorców, aby ci docenili ich sztukę. Jak zobaczymy dalej, doszli oni do wniosku, że Bildung, który oferowali innym, nie może zależeć jedynie od sztuki, lecz także od innych, pomocniczych metod uwrażliwiania odbiorców na cudowne prawa organicznego wzrostu.

O ile trudności, które napotkali romantycy, próbując nakłonić ludzi do przyjęcia swych imperatywów estetycznych, były poważne, o tyle problemy stworzone przez imperatywy polityczne, które próbowali wywieść z praw organicznego wzrostu, były jeszcze większe.

Stało się tak, ponieważ owe prawa, nawet jeśli zapewniają imperatywom estetycznym ogólne zarysy i tło – każdy powinien żyć w harmonii – podważają jakiegokolwiek indywidualne imperatywy dotyczące tego, jak taką harmonię osiągnąć. Co więcej, podważają one obiektywny status wszelkich prawd, z których można by wyprowadzić nawet bardziej ogólne imperatywy.

Ogólny imperatyw polityczny romantyków był następujący: stworzenie idealnego dzieła sztuki powinno przybliżyć społeczeństwo do realizacji celu życia, traktowanego jako całość. Dla Schlegla i Hölderlina tym celem była wolność i harmonia; dla Schellinga jedność w wielości. Chociaż można postrzeżać te dwie zasady jako zwyczajnie dwa różne sposoby na wyrażenie tego samego – ludzie powinni realizować swą wolność odpowiedzialnie, w sposób niezagrażający jedności i harmonii społeczeństwa – jak zobaczymy dalej, romantycy mieli wiele sprzecznych pomysłów na to, co może oznaczać wolność w nieskończonej, organicznej jedności.

Próbując wyartykułować swoje polityczne imperatywy, romantycy trafili na jeszcze większe problemy. Pierwszy dotyczył doktryny nieustannej ewolucji, która to doktryna nie pozwalała na żadne obiektywne, uniwersalne zasady rządzące relacjami społecznymi. Gdyby każda osoba miała swobodę wyczuwania dyktatu siły życiowej w sobie, zaś siła życiowa bezustannie by się zmieniała, to jak inna osoba mogłaby zaprotestować w sytuacji konfliktowej, gdy różne intuicje byłyby sprzeczne?

Jeszcze bardziej istotny był fakt, że skoro imperatywy moralne wywodzą się z celu życia, to w jaki sposób ten cel miał być poznany? Dobrze rozprawia się o jedności w wielości jako ostatecznym celu życia, ale jak sprawić, by zasada

ta stała się znana, a tym bardziej sprawdzalna dla innych? Ten problem został szczególnie zaostroszony przez trzeci aspekt romantycznego światopoglądu: mówiący, że organiczna jedność kosmosu jest nieskończona. Jak mogły istoty ludzkie, będąc istotami skończonymi, pojąć prawdziwy cel nieskończonego wszechświata? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, romantycy doszli do swojej szczególnej koncepcji tego, co stanowiło o prawdzie.

Nieskończony

To właśnie nieskończoność organicznej jedności kosmosu, idea, którą romantycy zaczerpnęli od Herschela, odróżnia ich światopogląd od światopoglądu Herdera. Dla Herdera kosmos był tylko jednym z potencjalnych aspektów nieskończonego Boga, co oznaczało, że rzeczywistość zawierała coś więcej niż tylko organiczną jedność kosmosu. Bóg miał także inne, pozakosmiczne aspekty. Jednak zdaniem romantyków organiczna jedność kosmosu obejmowała wszystko – nieskończoność całego Bytu – nie pozostawiając miejsca na nic innego, nawet Boga, na zewnątrz. Nieskończony Bóg – Dusza Świata – był Jednością z nieskończonym kosmosem. Romantycy czuli, że dzięki temu twierdzeniu uwalniają ludzkość od ostatecznego dualizmu: dualizmu Boga i Jego stworzenia. Dla nich Bóg nie był czymś oddzielnym, przekraczającym stworzenie. Był temu stworzeniu immanentny. Jak można się było spodziewać, ten aspekt światopoglądu romantyków stał się cechą charakterystyczną ich idei religijnych. Ale postawił ich także przed wieloma wyzwaniem, gdy zmierzali się z implikacjami tego aspektu w kategoriach estetycznych i programu politycznego.

Pierwszy problem stanowiło to, jak nieskończony organizm mógł zostać ogarnięty myślą ludzką. Organizmy skończone definiuje fakt, że mają cel, który osiągną w interakcji z otoczeniem. Ale nieskończony organizm z definicji nie ma żadnego zewnętrznego środowiska, z którym mógłby wchodzić w interakcje. Więc jaki to był rodzaj organizmu? I jakież to cel mógłby taki organizm mieć? Spinoza, w swojej kontemplacji Boga jako nieskończonej substancji, podniósł już to pytanie i zasugerował, że nawet jeśli istniała odpowiedź, to żadna ograniczona istota nie mogła jej pojąć. Jak powiedział, cel takiej nieskończonej substancji byłby tak podobny do naszej własnej koncepcji „celu”, jak Psia Gwiazda, Syriusz, jest podobna do psa, który szczeka.

Schelling był jedynym romantykiem, który próbował rozwiązać ten problem, ale współcześni mu komentatorzy ze świata nauki twierdzili jak jeden mąż, że proponowane przez niego rozwiązania są dezorientujące i stworzyły więcej problemów, niż rozwiązały. Jego stanowisko było jednak klarowne w jednej kwestii. Widział, że chociaż nieskończony organizm zmierzał ku jedności, to nigdy tam w pełni nie dotrze. Całkowita, statyczna jedność stanowiła nieosiągalny ideał. Wszechświat, aby był naprawdę nieskończony, miał na zawsze pozostać procesem – była to idea, którą podzielali wszyscy romantycy. To jednak stwarzało kolejny problem, polegający na tym, że cel organizmu był procesem „zdążania do jedności”, a skoro ów cel nigdy nie może zostać osiągnięty, to czyż nie oznacza to, że rzekoma jedność była iluzoryczna? Schelling również zmagał się z tym problemem, ale bez koherentnych rezultatów.

To poważna słabość światopoglądu romantyków. Ich założenie, że wszechświat miał cel, pozwoliło im stwierdzić, że był organiczną jednością. Z kolei zasada organicznej jedności była czymś, co przekonało ich, że ludzki umysł może wypełnić lukę między podmiotem i przedmiotem. Czuli, że dopiero po wypełnieniu tej luki możemy poznać świat zewnętrzny, badając samych siebie, oraz poznać siebie, badając świat zewnętrzny. Ale jeśli cel wszechświata jako całości jest niepoznawalny, to podstawowa metafora myśli romantycznej załamuje się. Zamiast leczyć rozdarcia, które sprawiły, że wszechświat „tam” jest niepoznawalny, zostali z wszechświatem niepoznawalnym w inny sposób: może on być bowiem zrozumiany tylko wtedy, gdy ma cel, ale owego celu nie można osiągnąć ani nawet go sobie wyobrazić. Oznacza to, że nic nie można zrozumieć.

Innym problemem, któremu wszyscy romantycy s t a w i l i czoło, było to – zakładając, że wszechświat jest nieskończonym organizmem – skąd ograniczone istoty ludzkie mogą wiedzieć, że nieskończony organizm jest prawdą. Jako część nieskończonego organizmu każdy skończony organizm mógł zobaczyć i zrozumieć tylko niewielką część. A ponieważ nieskończony organizm zmieniał się w czasie, ta mała część była tym bardziej ograniczona faktem, że jej punkt widzenia był ograniczony do określonego czasu i miejsca. Tak więc nie było czegoś takiego jak uprzywilejowana perspektywa, z której skończony byt mógł uchwycić i przedstawić odpowiednią reprezentację całej nieskończoności.

Jak już widzieliśmy, zmienna natura organicznego kosmosu wykluczyła możliwość, by prawa rozumu były uniwersalnie – to jest zawsze i wszędzie – prawdziwe. Ale romantycy, zakładając nieskończoność kosmosu, wykluczyli

również inne źródło prawd uniwersalnych, powszechnie uznawane w tradycji zachodniej, a mianowicie objawienie chrześcijańskie. Tradycja chrześcijańska utrzymywała, że Bóg – jako nieskończona Istota, twórca skończonego kosmosu – był zasadniczo niepoznawalny dla skończonych istot w tym kosmosie, ale tradycja ta utrzymywała również, że Bóg ominął ten problem, czyniąc siebie i swój cel znanymi dzięki aktom objawienia rodzajowi ludzkiemu. Ale teraz, bez Boga, który byłby poza wszechświatem i mógł wyjaśnić nieskończony punkt widzenia skończonym istotom ludzkim, za to z Duszą Świata niebędącą niczym więcej niż całością Bycia, nie było żadnego zewnętrznego autorytetu, który mógłby wyjaśnić cel nieskończonego wszechświata w skończonych kategoriach.

W ten sposób romantycy porzucili oba kryteria obiektywnej prawdy, usankcjonowane w tradycji zachodniej: rozum i objawienie. Pozostało im do rozstrzygnięcia pytanie, jakie kryteria zaproponować na ich miejsce.

Ogólne romantyczne rozwiązanie tego problemu polegało na przyznaniu, że skończone istoty nie mogą w pełni zrozumieć nieskończoności, ale to z powodu organicznych praw istoty skończone mają coś wspólnego z nieskończonym Bytem; szczególnie istoty ludzkie są w stanie zdobyć wyobrażenie o uniwersalnym celu nieskończonego Bytu, spoglądając wewnątrz siebie. Romantycy podali dwie przyczyny, dla których tak jest. Pierwszą przyczyną jest to, że istoty ludzkie znajdują się w awangardzie ewolucji. Obserwując siebie od wewnątrz podczas aktu kreacji, istoty ludzkie są w stanie przeczuć ogólny zarys tego, dokąd zmierza życie. W rzeczywistości to one decydują, dokąd świat zmierza teraz. Jak powiedział Schlegel: „Bóg jest tak naprawdę dla nas jedynym zadaniem i tworzymy go naszymi własnymi czynami”³¹. Zgodnie z maksymą Kanta, że poznajemy tylko to, co sami stwarzamy – w umyśle – romantycy czuli, że znamy kierunek, w jakim zmierza nieskończony wszechświat, ponieważ partycypowaliśmy w jego stworzeniu. Byłoby to szczególnie prawdziwe, gdyby istoty ludzkie rozwinęły swoją wrażliwość poprzez właściwy Bildung.

³¹ Thānissaro nawiązuje tu, jak się zdaje, do rdzenia Kantowskiej teorii poznania, głoszącej, że umysł w akcie poznania współtworzy postrzegany przedmiot; tym filozofia Kanta różniła się od empiryzmu swoich czasów, zgodnie z którym rzeczy poznawane są niezależne od intencji poznającego. U Kanta rzeczy same w sobie są niepoznawalne (przyp. tłum.).

Drugi powód wyjaśniający, dlaczego introspekcja jest najlepszym sposobem na intuicyjny wgląd w cele kosmosu, jest taki, że każdy człowiek jest m i k r o k o s m o s e m: małą repliką kosmosu, działającą według tych samych organicznych praw i wykazującą te same zachowania. Jak to ujął Schleiermacher, każdy człowiek jest „reprezentacją nieskończonego”³². Lub, mówiąc słowami Novalisa: „Czy [ja] nie jestem wszechświatem w n a s? (...) Wieczność ze swoimi światami – przeszłością i przyszłością – znajduje się w nas albo nigdzie”³³. Im bardziej ktoś może stać się świadomy wewnętrznego działania swojego ciała i umysłu, tym bardziej potrafi wyczuć i wyrazić analogiczne wewnętrzne działanie kosmosu jako całości. Dlatego romantycy czuli, że introspekcja prowadzi do prawd, które nie tylko były subiektywne, ale też odnosiły się, przez analogię, do całego kosmosu. Schlegel, zapożyczając termin chrześcijański, nazwał płynące z introspekcji prawdy „objawieniami”, przez co wskazał, że były, ze swej natury, boskie.

Oczywiście problem polegał na tym, jak oszacować względną wartość tych prawd, które, chociażby nawet były boskie, to na mocy ustaleń samych romantyków były fragmentaryczne i podlegały zmianie. W odpowiedzi na ten problem opracowali kilka charakterystycznych definicji tego, co stanowiło prawdę i jak najlepiej takową prawdę przekazać.

Pośród nich tylko Schelling przestrzegał kantowskiego kryterium prawdy: że jest racjonalna, zgodna z faktami i koherentna. Zgodził się ze swoimi kolegami romantykami, że pierwotną intelektualną intuicją była Jedność całego Bytu, ale wierzył też, że ta intuicja ma wartość prawdy tylko wtedy, gdy można wyprowadzić z niej spójny obraz wszechświata. Z tego powodu tworzył traktaty – systemy, próbujące tłumaczyć całą wiedzę (od konkretnych, naukowych faktów do abstrakcyjnych zasad filozoficznych) zgodnie z zasadą Jedności całego Bytu.

Główną cechą tych systemów było to, że były d y n a m i c z n e, wyjaśniały nie statyczny wszechświat, taki jak u Newtona, ale ewoluujący. Każdy z systemów Schellinga miał na celu wyjaśnienie, w jaki sposób Jedność Bytu, jako teza, wytworzyła swoją sprzeczną antytezę, by następnie, w rezultacie napięcia między obiema, powstała wyższa synteza, która z kolei, jako nowa teza, wytworzyła nową antytezę i tak dalej, dając w ten sposób impuls do dalszej ewolucji. Fakt, że Schelling nigdy nie był zadowolony ze swoich wysiłków, tworząc, a później odrzucając system za systemem, mógł odstraszać jego kolegów romantyków przed próbami tworzenia własnych systemów filozoficznych.

Ale mieli też inne powody, by unikać budowania systemów. Schlegel utrzymywał w swoich wcześniejszych pismach, że dążenie do zapewnienia systemowego wyjaśnienia całej rzeczywistości było konieczne i niemożliwe zarazem: konieczne w tym sensie, że umysł z natury chce wiedzieć wszystko o wszystkim, niemożliwe w tym, że jego skończoność niweczy możliwość osiągnięcia sukcesu. W ten sposób Schlegel przyjął nowatorskie podejście do budowania systemu – to znaczy spojrzął na twórcę systemu tak, jak powieściopisarz przedstawiający postacie w powieści. Twierdził, że źródło budowania systemu można znaleźć nie w abstrakcyjnych pierwszych zasadach, ale w psychologicznych pobudkach budowniczego systemu, który dąży do jedności wiedzy. Jak to ujął, cała filozofia zaczyna się od zasady: „Dążę do jedności wiedzy”³⁴. W porządnym systemie filozoficznym wszystko powinno mieć na celu zbadanie implikacji motywacji psychologicznej filozofa. Prawdę można było znaleźć nie w systemie filozoficznym, ale odwracając się, aby spojrzeć w umysł, który chce ją stworzyć. Tak samo jak w sztuce, prawda w filozofii nie polega na spójnym opisie wszechświata, ale na wyrażaniu i rozumieniu pragnienia jego spójnego opisu.

Novalis także zalecał, aby w budowaniu systemów skupiać się na rozwoju psychologicznym budowniczego, ale jego osąd leżącej u podstaw tego rozwoju motywacji był ostrzejszy niż Schlegla. Postrzegał to jako patologiczną „chorobę logiczną”. „Filozofia”, powiedział, „jest właściwie tęsknotą za domem – chęcią bycia wszędzie u siebie w domu”³⁵. W jego oczach bycie w domu sprowadzało się do bycia z dala od gwałtownych przemian. Chęć wyjaśnienia i oswojenia wszystkiego była próbą odcięcia samego siebie od cudu i nowości każdej obecnej chwili. Jeśli wszechświat naprawdę ewoluuje, żaden system – nawet system wyjaśniający jego ewolucję – nie może oddać sprawiedliwości autentycznemu doświadczeniu bycia zarówno biernym, jak i aktywnym uczestnikiem ewolucji.

Zamiast więc dążyć do prawdy jako spójności, Novalis uznał, że należy dążyć do prawdy przez a u t e n t y c z n o ś ć: być wiernym faktowi, że jesteśmy istotami, które podlegają rozwojowi we własnym miejscu i czasie, a jednocześnie, dzięki wyobraźni, wyrastają ponad te ograniczenia, by zaznać nieskończoności. Autentyczność była dla niego przeciwieństwem bycia filistrem, kimś sprowadzonym do mechanicznego powtarzania codziennych nawyków. Człowiek autentyczny to taki, który żyje poza codziennością, który potrafi przekształcić doświadczenie codzienności w coś nieustannie magicznego i nowego. Stąd podstawowa gwarancja autentycznego udziału w ewolucji

wszechświata polegała na tym, że ów udział romantyzował powszedniość – procesu tego, przyznawał Novalis, nie sposób wytłumaczyć, chociaż można go doświadczyć. Mówiąc jego słowami:

Romantyzowanie to nic innego jak wartościowanie wzniesione na wyższy poziom. W tej operacji niższe „ja” jest identyfikowane z lepszym „ja”. (...) Ta operacja jest na razie raczej nieznaną. Nadając wyższy sens zwyczajności, a tajemniczy wygląd zwykłemu; godność nieznanego temu wszystkiemu, z czym już się zaznajomiliśmy; nadając sam wygląd nieskończoności skończonemu, romantyzuję je³⁶.

Romantyzowanie powszedniości, twierdził Novalis, zachęcało do wrażliwości na dwójaki proces samoalienacji i zawłaszczenia, który pozwalał umysłowi być zarówno bardziej wrażliwym na świat, jak i bardziej ukierunkowanym na siebie w kształtowaniu świata wyobraźnią. Co więcej, zapewniając przeblask kosmicznych kategorii wzniosłości – tajemniczych i nieskończonych – w mikrokosmosie własnego doświadczenia, akt romantyzowania gwarantował, przynajmniej subiektywnie, prawdziwość podobieństw między skończonością organizmu i nieskończonością organicznej jedności, której był częścią. Odczucie tego, co można nazwać m i k r o k o s m i c z n ą w z n i o s ł o ś c i ą, oznaczało poznanie własnej możliwości – jak u potężnej, nieskończonej istoty – by wznieść się ponad detale swojego skończonego czasu i miejsca. W ten sposób moce wyobraźni, zamiast być pustymi fabrykami kłamstwa, były w rzeczywistości źródłem prawdy. W przypadku Novalisa ta prawda została potwierdzona przez fakt, że zwykle istnienie jest nędzne, a zatem nienaturalne. Jak powiedział:

A może potrzebujemy tyle energii i wysiłku na zwykłe i codzienne rzeczy, bo dla autentycznego człowieka nic nie jest bardziej niezwykłym – i bardziej niecodziennym – niż nędzna pospolitość?³⁷

Jednak sam akt romantyzowania, nawet jeśli naturalny i prawdziwy, był bezużyteczny, jeśli idzie o przekazywanie innym prawdy o osobistych objawieniach. Dlatego autentyczności można było doświadczyć tylko od wewnątrz, a prawda każdego objawienia w danej chwili była całkowicie subiektywna i nie można jej było przetestować, ponieważ nikt nie może zająć tej samej pozycji w czasie i przestrzeni co inna osoba i żadna osoba nie sytuuje się w czasie i przestrzeni bardziej autorytatywnie niż ktokolwiek inny. Najlepsze, co

człowiek może zrobić, aby przekonać innych do prawdy własnego objawienia, podsumował Novalis, to przekonać ich pośrednio, poprzez poezję i powieści przedstawiające świat jako magiczny.

Schlegel, w miarę jak dojrzewała jego myśl, zajął podobne stanowisko w sprawie mikrokosmicznej wzniosłości. Dla niego natychmiastowe uczucie wzniosłości doświadczenia stanowiło gwarancję rzeczywistości nieskończoności, ale owo uczucie było „fikcją”, co oznacza, że nie można mu udowodnić ani prawdziwości, ani fałszu. Dlatego on także czuł, że literatura jest najlepszym medium służącym przekonywaniu innych do prawdy o nieskończoności. Rozwinął jednak własny kierunek myślenia o tym, jak najlepiej przekazać fakt, że nieskończoność ciągle się zmienia. W rezultacie rozwinął dwie połączone koncepcje – ironii i idei – które stanowiły jego charakterystyczny wkład w romantyczne pojmowanie prawdy.

Pierwsza koncepcja dotyczyła stosunku autora do własnych prac. Chcąc oddać nieustanną naturę zmiany, jednocześnie próbując wykroczyć poza nią, należy przyjąć postawę ironii. Autor powinien stworzyć dzieło sztuki, ażeby przekazać prawdę, jednocześnie uświadamiając sobie, że przeznaczeniem prawdy jest zmiana. Dlatego powinien traktować swoje przesłanie poważnie, a mimo to nabrać doń komicznego – i kosmicznego – dystansu. Jak powiada sam Schlegel, ironia „zawiera i wzbudza poczucie nierozzerwalnego antagonizmu między absolutnym i względnym, między niemożliwością a koniecznością pełnej komunikacji. Jest to najbardziej wolna ze wszystkich poetyckich licencji, bo właśnie ona jedna przekracza samą siebie; a jednak jest to również działanie jak najbardziej prawomocne, bo absolutnie niezbędne”³⁸.

„Ironia jest formą paradoksu. Paradoks jest wszystkim, co jednocześnie jest dobre i wielkie”³⁹.

Ironia była dla Schlegla zarówno wewnętrzną jakością autora, „nastrojem, który obserwuje wszystko i wznosi się w nieskończoność ponad wszelkimi ograniczeniami, nawet ponad własną sztuką, cnotą czy geniuszem”, jak i zewnętrzną jakością stylu prac autora, „mimicznym stylem przeciętnej włoskiej opery *buffo*”⁴⁰.

Chociaż Schlegel odnalazł ironię w wielu gatunkach – na przykład uznawał dialog sokratejski za najwspanialszy gatunek filozoficzny, ze względu na jego ironiczny sens, który przekroczył sztywność systemów filozoficznych – to udoskonalił swój własny gatunek osobisty, aby przekazać ironiczną naturę prawdy. Tym gatunkiem był fragment: wypowiedź wystarczająco krótka, aby była zwięzła, ale wystarczająco długa, aby zawierała przynajmniej dwa przeciwstawne pojęcia, i na tyle sugestywna, że sugeruje implikację leżącą poza obiema myślami –

większą całość, której częścią jest rzeczony fragment. Idealny fragment, powiedział, przekazuje ideę: „Idea to koncepcja udoskonalona aż do ironii, absolutna synteza absolutnych antytez, czyli ciągła samotworząca się wymiana dwóch sprzecznych myśli”⁴¹.

Innymi słowy, „idea” w szczególnym znaczeniu tego terminu u Schlegla nie jest li tylko potwierdzeniem dynamicznej natury rzeczywistości. Przedstawia tę rzeczywistość poprzez pokazanie dwóch przeciwstawnych myśli, bez angażowania się w żadną z nich. Ponadto, przedstawiając idee fragmentarycznie i z ironicznym nastawieniem, autor nie tylko portretuje i ucieleśnia zmieniający się charakter rzeczywistości, ale także jest w stanie zasugerować, że prawda leży poza słowami. Schlegel nazwał to umiejętnością pisania z ironicznym podejściem, wszechstronnością i zwinnością: „Wszechstronność składa się nie tylko z kompleksowego systemu, ale także z poczucia chaosu poza tym systemem, tak jak człowiek czuje coś do czegoś poza człowiekiem”⁴². „Ironia jest jasną świadomością wiecznej zwinności, nieskończonego, tętniącego życiem chaosu”⁴³.

Oczywiście nawet filozofia ironii ma swoje podstawowe założenia odnośnie do prawdy. W przypadku Schlegla założenie takie zostało ostatecznie zapożyczone od pietystów: prawdę należy oceniać na podstawie jej pragmatycznych zastosowań. W tym przypadku jako „poeta” – bo takim mianem określał każdego artystę literackiego – musiał wybrać filozofię, która wspomagała jego moc twórczą. „W takim razie jakaż filozofia została poecie? Filozofia twórcza, która wywodzi się z wolności i wiary w wolność oraz pokazuje, jak duch ludzki wywiera wpływ na wszystkie rzeczy i na świat, który jest jego dziełem sztuki”⁴⁴. Ta filozofia, którą Schlegel dość szybko nazwał „mitem”, stanowiła mit, który należało uznać za prawdę ze względu na dobroczynny efekt, jaki wywierał na ludzi, którzy go przyjęli.

Hölderlin również przyjął pragmatyczne kryterium prawdy, ale jego standardy „pragmatyczności” skupiały się nie tylko na prawdach potrzebnych artyście czy autorowi. Bardziej interesowało go pytanie, jakie prawdy powinna przyjąć stale zmieniająca się jednostka w ciągle zmieniającym się świecie. Biorąc pod uwagę fakt, że później doznał całkowitego załamania psychicznego, jego kryterium jest przejmujące: powiedział, że każdy powinien wybrać filozofię, która najlepiej stwarza poczucie wewnętrznej psychologicznej jedności i harmonii. W miarę jak jednostka się zmienia, filozofia, której potrzebuje, również będzie musiała się zmienić: zasadę tę zilustrował w powieści *Hyperion* i wyjaśnił w swych szkicach filozoficznych.

Na przykład mówiąc o sprzecznościach w filozofii Spinozy – zaprzeczaniu wolności wyboru i popieraniu biernej akceptacji – i u Fichtego – afirmującego wolność wyboru i opowiadającego się za czynną walką – Hölderlin utrzymywał, że poczucie jedności natury Spinozy reprezentuje utracony ideał, podczas gdy pogląd Fichtego odzwierciedla walkę o odzyskanie raju. Te przeciwstawne poglądy są dostosowane do różnych etapów życia, chociaż żaden z nich nie jest z konieczności bardziej zaawansowany niż inne. Innymi słowy, można znaleźć komfort i inspirację, przechodząc między tymi filozofiami tam i z powrotem w razie potrzeby. Obraz, za pomocą którego Hölderlin odmalował ten proces, to eliptyczna orbita planety, raz zbliżająca się do jednego z ognisk elipsy, a raz do drugiego.

Mówiąc inaczej, prawda była dla Hölderlina kwestią indywidualnego wyboru, którego nikt nie powinien nikomu narzucać. I nikt nie może wymagać od drugiego człowieka konsekwentnego trwania przy konkretnym wyborze. Bycie konsekwentnym oznaczało dla Hölderlina wierność pragmatycznej potrzebie wewnętrznej pełni i pokoju, każdy zaś człowiek sam jest najlepszym arbitrem tego, która prawda jest dla niego najbardziej pragmatyczna w dowolnym momencie w przestrzeni i czasie.

Taka postawa wobec prawdy działa tylko wtedy, gdy człowiek wierzy, że jego wyobrażenia o rzeczywistości – a zwłaszcza o działaniu – nie mają żadnego wpływu na nic poza jego własnym spokojem ducha w chwili obecnej. Jak zobaczymy dalej, właśnie za takim przekonaniem opowiadał się Hölderlin. W jego oczach nieskończone, pulsujące życie wszechświata oznacza, że chociaż indywidualni ludzie mogą być zranieni przez czyjeś czyny, życie jako całość nigdy nie zostaje uszkodzone. Jego przelewająca się energia uzdrowia wszystkie rany. Konflikty na świecie wynikają z nieświadomości, że nasze poglądy na rzeczywistość mogą zaferować jedynie szczątkowe i ulotne przebłyski prawdy. Patrząc z szerszej perspektywy, konflikty opinii – jak wszystkie inne konflikty – są jedynie przejściowymi dysonansami w ewoluującej harmonii całego kosmosu.

To jednak rodzi dwie ważne kwestie w odniesieniu do wszystkich teorii prawdy wczesnych romantyków: jeśli organiczna nieskończoność kosmosu oznacza, że wszelkie ludzkie idee mogą dać tylko częściowe i chwilowe przebłyski prawdy, to co z ideą, że kosmos jest organiczną nieskończonością? Czy ta idea też jest zaledwie częściowa i tymczasowa? Jeśli tak, to (1) czy nie dopuszcza to możliwości, że rzeczywista struktura wszechświata nie jest organiczną bezgranicznością? I czy nie pozwala to, dodatkowo, na ewentualność, że wszechświat ma inną strukturę, taką, którą można uchwycić za pomocą idei zapewniających

adekwatne i uniwersalne poglądy na prawdę? (2) Jeśli zaś idea organicznej nieskończoności jest tylko częściowo prawdziwa, czy nie oznacza to, że poczucie komfortu oferowane przez ideę harmonii tejże nieskończoności jest iluzją? Przecież cel organicznej nieskończoności jest zasadniczo niepoznawalny, więc jakże można zawierzyć, że jest to cel dobroczynny? Czy to nie przerażające być w kosmosie, w którym życie tak łatwo pozbywa się życia – gdzie życie tak naprawdę żywi się śmiercią – i którego celu nie można zrozumieć?

W odpowiedzi na oba te zastrzeżenia romantycy nalegali, by nadać idei nieskończonej organicznej jedności kosmosu szczególny status. W odróżnieniu od zwyczajnych ludzkich idei nie podlegała ona ograniczeniom zmysłów, lecz była pojmowana przez przez wrażliwy umysł w akcie bezpośredniego intuicyjnego doświadczania. Podobnie jak kategorie u Kanta, to intuicyjne przyswajanie było wbudowane w strukturę. A raz zdobyte doświadczenie wskazywało, że cierpienia życia postrzeganego zmysłami – starzenie się, choroba i śmierć – tylko wydawały się nieszczęściami. Szersza perspektywa, jaką dawało to doświadczenie, była nieskończone pocieszająca. Pomimo wszystkich nieszczęść, z powodu których cierpiał Hölderlin, kazał on narratorowi *Hyperiona* twierdzić:

Ujrzałem raz jeden to, czego jedynie szukała ma dusza, ujrzałem doskonałość samą, którą wynosimy ponad gwiazdy, którą daremnie ścigamy aż po kres czasów. Była tutaj, na ziemi. Najwyższy szczyt w tym ziemskim kręgu natury ludzkiej i rzeczy!

Nie pytam więcej, gdzie może być teraz. Istniała na świecie, więc może tu wrócić, może dziś jest tylko bardziej w nim ukryta. Nie pytam więcej, czym jest, widziałem ją i rozpoznałem⁴⁵.

A potem znowu:

O duszo, duszo, piękności świata, tyś jest niezniszczalna! Zachwytem jesteś i wieczną młodością, po prostu jesteś. Czymże jest śmierć i wszystkie męki ludzi? Cóż to za puste słowa stworzyli ci dziwacy! Toć przecież wszystko rodzi się z rozkoszy, a kresem wszystkiego pokój⁴⁶.

Także Schlegel, gdy mówił o chaosie, który wykracza poza jakąkolwiek systematyczność myśli, nie sugerował, że świat poza myśleniem jest światem niebezpieczeństwa lub nieładu. To był tylko p o z o r n y nieporządek. Schlegel

utrzymywał, że bezpośrednie doświadczenie organicznej interakcji jakiejś osoby z wszechświatem w akcie stworzenia służyło tej osobie za dowód, że wzniosła nieskończoność jest harmonijna i nie ma się czego bać.

Jednak tego doświadczenia nie można było udowodnić innym. Dało się je to tylko odczuć od wewnątrz. Aby udowodnić, że nie było czymś czysto subiektywnym, romantycy musieli nakłonić innych do wrażliwości na to samo doświadczenie. A jedynym sposobem na to było uczynić ideę takiego doświadczenia atrakcyjną.

W rezultacie znaczna część Bildungu romantyków, mającego za cel stworzenie wolnego i harmonijnego społeczeństwa, skupiła się na próbach zrobienia z doświadczenia Jedności idei wielce atrakcyjnej. W sprośtaniu temu zadaniu miały im pomóc ich umiejętności literackie. Ale chyba najbardziej atrakcyjną część ich programu stanowiło wyjaśnienie, co oznacza wolność w kontekście nieskończonej, organicznej jedności.

ATRAKCJE WOLNOŚCI

Zarówno Kant, jak i Fichte argumentowali z całą mocą, że wizja monistycznego kosmosu – kosmosu, w którym wszyscy są Jednym – zaprzecza samej możliwości wolności w dwóch znaczeniach tego pojęcia, które są najważniejsze dla ludzkiej godności: a u t o n o m i i – umiejętności formułowania racjonalnych prawideł dla swoich działań; oraz s p o n t a n i c z n o ś c i – możliwości korzystania z wolności wyboru. Gdyby istoty ludzkie były po prostu częścią większej jedności, nad którą nie miałyby kontroli, wtedy cele tej jedności, cokolwiek by nimi było, automatycznie unieważniłyby ludzką wolność. Bez wolności wyboru istoty ludzkie nie posiadają godności, jaka wiąże się z odpowiedzialnością.

Romantycy doskonale zdawali sobie sprawę z tych argumentów, a jednak każdy z nich na swój własny sposób utrzymywał, że istoty ludzkie są wolne, mimo że są częścią nieskończonej i organicznej jedności. Sposobem, jaki znaleźli na obejście tego paradoksu, było oczywiście zredefiniowanie tego, co oznacza wolność. Kiedy badamy sposoby, na które Schelling, Novalis, Schlegel i Hölderlin zaatakowali ten paradoks, w każdym przypadku widzimy, że ich odpowiedź bezpośrednio wiązała się z ich indywidualnym wyobrażeniem o tym, co stanowiło o prawdzie.

Schelling – jedyny, który trzymał się kryterium, podług którego prawda powinna być logicznie spójna – doszedł do najbardziej ponurej konkluzji z całej czwórki. Opierając się na idei jedności kosmosu, wyprowadził wniosek, że istoty ludzkie, jako istoty skończone, nawet nie istnieją, w tym sensie, że nie mogą istnieć same w sobie. Doszedłszy do tego, argumentował dalej, że skończone istoty ludzkie nie mają wolności wyboru. Ostatecznie zakończył na tym, że sama idea wolności wyboru była w rzeczywistości źródłem wszelkiego zła. Aby wspierać dobro wszechświata, istoty ludzkie musiały zaakceptować, że ich jedyną wolnością miało być otwarcie się na działającą w nich boską siłę. Ponieważ ta otwartość wyrażała w ten sposób ich wewnętrzną naturę, jako części całości, wolność oznaczała wyrażenie swojej wewnętrznej natury.

Taka była oczywiście definicja wolności Spinozy, która sprowadzała się do braku jakiegokolwiek wolności. Ostatecznie nikt nie miał wyboru ani kompetencji, by rozstrzygnąć, jaka była jego wrodzona natura lub jak będzie działała w nim boska siła. Jedyna różnica między Spinozą a Schellingiem polegała na tym, że u pierwszego ta wrodzona natura była racjonalnością, podczas gdy u Schellinga wrodzona natura była sumą wszystkich sił – fizycznych i psychicznych, uczuć i myśli – działających poprzez jednostkę i wewnątrz niej.

W przeciwieństwie do Schellinga pozostali trzej myśliciele, definiując wolność, otwarcie zaprzeczyli, że zasada logicznej spójności ma nad nimi jakąkolwiek władzę. W rzeczywistości częścią ich wyrażenia wolności było co następuje: jeśli, żeby pozostać logicznym zgodnie z zasadą nieskończonej organicznej jedności, należało odmówić sobie jakiegokolwiek wolności wyboru, to wtedy człowiek przyznawał sobie wolność, deklarując niezależność od zasady logicznej spójności. Nie znaczyło to jednak, że ci trzej romantycy nie próbowali być spójni. Po prostu szukali spójności w innych kategoriach.

Według Novalisa wolność polegała na zdolności do *r o m a n t y z o w a n i a* własnego życia. Tylko w stopniu, w jakim potrafiłeś użyć swej wyobraźni, by wypatrzeć wzniosłość w codzienności, mogłeś wiedzieć, że odgrywasz jakąś rolę w kształtowaniu kosmosu i partycypujesz w twórczej swobodzie nieskończoności.

Według Schlegla wolność polegała na *b y s t r o ś c i* u m y ś l u, umiejętności niewikłania się w konflikt po którejkolwiek stronie. W ten sposób Schlegel mógł zachować dwa sprzeczne wyobrażenia o wolności w jednej „idei”: z jednej strony wyłączną ideą w jego filozofii była koncepcja Jedności i harmonii wszechświata; ale z drugiej strony uważał, że ludzie poznają siebie, podejmując próby zdefiniowania siebie, ponieważ to właśnie owo samodefiniowanie czyni

ich tym, kim są. Możliwość trwania przy obu poglądach jednocześnie i w nastawieniu ironicznym, bez przywiązania do któregoś z nich, wyzwalała człowieka z ograniczeń nakładanych przez warunki jego miejsca i czasu, umożliwiając mu uczestnictwo w punkcie widzenia nieskończonego.

Podobnie według Hölderlina: wolność polegała na zdolności do zmiany własnego punktu widzenia, jeśli było to potrzebne, by zachować duchową i psychologiczną integralność i zdrowie. To z kolei stanowiło funkcję spontaniczności; termin ten Hölderlin zapożyczył od Kanta i nadał mu nowe znaczenie. Dla Hölderlina spontaniczność nie oznaczała absolutnej wolności wyboru, lecz umiejętność narzucenia własnych sił twórczych otaczającemu światu. Aby być naprawdę spontanicznym, należało wierzyć, że można dowolnie spoglądać na rzeczywistość w taki sposób, by zachować wewnętrzną harmonię.

Pomimo prób zapewnienia wolności wyboru w nieskończonej organiczności jedności, wszyscy ci trzej myśliciele po prostu potwierdzili fakt, że wolność dla kogoś będącego częścią organicznej jedności nie może oznaczać nic więcej niż wolność podążania za własną naturą, ale bez wolności wyboru lub zmiany tejże natury. Umiejętność romantyzowania życia, zachowania postawy ironicznej lub bycia spontanicznym w wyborze własnego oglądu rzeczywistości można odczuwać wewnętrznym, jako korzystanie z wolności. Ale jeśli zdolności te są opisane od zewnątrz, jako część nieskończoności organicznej jedności, to nie mogą one być niczym innym aniżeli wyrażeniem impulsów, nad którymi się nie ma kontroli.

Zatem tutaj znów romantycy popadli w konflikt między opisem i wyrażeniem. Twierdząc, że wyrażanie uczuć jest prawdziwe, musieli przedstawić opis rzeczywistości, który uzasadniałby ich tezę. Ale ich opis rzeczywistości był logicznie sprzeczny z innym twierdzeniem, którego chcieli bronić: że ich akty ekspresji były wolne.

Jako że czytali Kanta, wydaje się, że wszyscy trzej myśliciele zauważyli ten konflikt. Dlatego porzucili ideę logicznej koherencji, wywiedzioną z pierwszych zasad, i zastąpili ją zasadą spójności estetycznej: takiej, która miałaby sens nie w kategoriach logicznych czy racjonalnych, ale artystycznych, wyrażonych zarówno w dziele sztuki romantycznej, jak i w akcie tworzenia takiego dzieła. Z jednej strony taka koherencja przypomina koherencję motywacji postaci, jaką można przedstawić w powieści: możesz zrozumieć, skąd pochodzi dana postać i co stara się osiągnąć, wykonując określoną czynność, nawet jeśli postać nie może przytoczyć pierwszych logicznych zasad gwoli

uzasadnienia swojego działania. Z drugiej strony spójność tych doktryn wolności przypomina spójność w postawie autora podczas przekierowywania energii w akt twórczości artystycznej: jak rzekł Schlegel, poeta musi wierzyć w moc ducha ludzkiego, by nadać wszystkiemu swoje prawa. Niewiara w powyższą moc byłaby dla autora wyniszczająca.

Te doktryny o znaczeniu wolności, niezależnie od ich ważności jako wytycznych dla początkujących artystów, były całkowicie chybione jako wytyczne w zakresie wdrażania programu społecznego. To dlatego, że pomimo iż kładą nacisk na inne aspekty, łączy je ten sam wspólny punkt: uczyć wolności bez odpowiedzialności. Nie ma tu dyskusji o konsekwencjach czyichś działań ani o tym, jak rozwiązywać konflikty powstające, gdy jedna osoba realizująca swoją wolność staje na drodze wolności kogoś innego. Filozofia społeczna, która nie oferuje środków, za pomocą których osoby byłyby pociągane do odpowiedzialności za swoje działania, ani środków do rozstrzygania konfliktów, nie jest żadną filozofią społeczną. To przepis na chaos.

Romantycy oczywiście upierali się przy tym, że gdyby wszyscy wprawiali się do wolności – treningiem miały być doświadczenia bezpośredniej intuicji nieskończonej, organicznej jedności kosmosu – to nie byłoby nadużycia wolności ani konfliktów. Poczucie wspólnoty zainspirowałoby wszystkich do wzajemnego traktowania się z czułością i współczuciem. Ale niepokojąca cecha poglądów romantyków na wolność nie polega tylko na tym, że w ogóle nie wspominają o odpowiedzialności. Sama idea odpowiedzialności i rozliczania staje się niemożliwa.

Mozna by się spierać, czy Novalis, Schlegel i Hölderlin – z ich ironicznym, magicznym, powieściowym podejściem do wolności i prawdy – po prostu nie ucieleśniali doktryny Schillera o popędzie do zabawy: ludzie znajdują wolność i uczą się o moralności przez zabawę. Aby zająć ironiczne stanowisko w stosunku do świata lub szukać magii w codzienności, należy korzystać ze swobody zabawy. Z zabawy bierze się moralność. Ale tej romantycznej wersji pomysłu Schillera, jeśli spojrzeć na nią z punktu widzenia autora *Zbójców*, brakuje ważnego etapu. W oczach Schillera popęd do zabawy musiał być wyuczony, aby mógł doprowadzić do poczucia odpowiedzialności moralnej: uświadomienia sobie, że aby zabawa była zajęciem długoterminowym, jednostka musi postępować odpowiedzialnie, zgodnie z regułami rozumu, a jej uczucia muszą nauczyć się kochać te rozumne zasady. W przeciwnym razie gra społeczna

się rozpadnie. Ale dla romantyków nie było żadnych reguł gry i żadnej odpowiedzialności, jeśli poczucie Jedności prowadziło do działań, którym inni ludzie mogliby się sprzeciwiać. Dla nich to sprzeciw, a nie owo poczucie, byłby zły.

Ten aspekt staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy porównamy ogólny zarys myśli romantyków z myślą Kanta. Podobnie jak Kant, stwierdzili, że cel wszechświata „tam” jest zasadniczo niepoznawalny i że jedyną rzeczą, którą można bezpośrednio poznać, jest sposób, w jaki umysł kształtuje swe doświadczanie tego wszechświata. Podobnie jak on, stwierdzili również, że wiele z pozornych konfliktów ludzkiego rozumu można rozwiązać, odwołując się do estetyki poczucia harmonii, które jest wyrażane przez piękno, i poczucia nieskończoności, wyrażanego przez wzniosłość.

Jednak te poglądy same w sobie mogą łatwo sprawić, że ludzie zaczną dryfować. Pozwalają bowiem ludziom kształtować ich doświadczenia i znaleźć harmonię w doświadczaniu piękna w zupełnie dowolny sposób. Kant uniknął tej pułapki, kładąc nacisk na obiektywizm prawa moralnego. W mniemaniu Kanta ludzie są godni szacunku, ponieważ odpowiadają obiektywnym wymaganiom rozumu. To ludzkie poczucie odpowiedzialności zainspirowało uwagę Kanta na temat uporządkowania nocnego nieba: „Dwie rzeczy nappełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej się nad nimi zastanawiam: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie”³⁴⁷.

To uporządkowanie wewnętrznego prawa moralnego jest tym, co daje jednostce przecucie istnienia wyższego ładu poza wysublimowanym, nocnym niebem. Poszanowanie dla prawa moralnego jest w oczach Kanta tym, co wyniosło człowieka ponad poziom ludzkiej zwierzęcości i nadało godność ludzkiemu sercu.

Romantycy nie zaproponowali jednak żadnej obiektywnej zasady, która by zapobiegła używaniu ich światopoglądu w arbitralny sposób. Oto, co Schleiermacher miał na myśli, twierdząc, że widzi chaos w gwiazdach: organiczna natura nieskończonej jedności ich wszechświata sprawiła, że istnienie uniwersalnych praw moralnych stało się niemożliwe. Jedność tego nieskończonego organicznego procesu oznaczała, że żadna jednostka nie mogła naprawdę zostać pociągnięta do odpowiedzialności za własne czyny, a także nie było potrzeby, aby wyjaśniała przyczyny swoich działań w sposób powszechnie akceptowany. Jedyną ochroną przed arbitralnością światopoglądu romantyków

była wiara, że siły działające we wszechświecie są zasadniczo dobre. Czuli zatem, że nie ma potrzeby kulturowania prawa moralnego wykraczającego poza imperatywu wrażliwienia na jedność wszystkich rzeczy.

To dlatego romantyczna wizja świata pomniejszała wszelkie próby oceniania cudzych działań pod kątem różnego rodzaju praw moralnych. Zamiast tego obowiązkiem wrażliwej duszy, współgrającym również z poczuciem jedności kosmosu, było wczuwanie się w psychologiczne motywacje wszelkiego rodzaju zachowań, niezależnie od tego, jakie mogłyby być ich konsekwencje. W ten sposób perspektywa oceny działań zmieniała się z perspektywy filozofii moralnej na tę z powieści. A idealna powieść w tym przypadku starała się przedstawić nieskończony punkt widzenia, wedle którego nawet błędne działania mają swoje miejsce w świetlistej witalności wszystkiego.

Przykładem jest *Hyperion* Hölderlina. Powieść jest smutna, koncentruje się na emocjonalnych wstrząsach w życiu narratora. Młody Grek z końca XVIII stulecia, Hyperion, znajduje idealnego przyjaciela, Alabandę, i zakochuje się w jeszcze doskonalszej kobiecie – Diotymie, nazwanej tak na cześć nauczycielki Sokratesa. Głównym problemem Hyperiona – podobnie jak autora powieści – jest tendencja do ekstrawaganckich i impulsywnych wahań nastroju. Dowiedziawszy się o wybuchu powstania przeciwko Turkom, zostawia Diotymę – ignorując jej przestrogi – by przyłączyć się do grupy rebeliantów, i ostatecznie wraz z Alabandą jej przewodzić. Jednak barbarzyńskie zachowanie jego ludzi podczas zdobywania portowej osady sprawia, że, rozczarowany powstaniem, decyduje się powrócić do swojej miłości. Ale jest już za późno. Cierpiąca na serce Diotyma, wysłuchawszy fałszywych doniesień o śmierci Hyperiona, poważnie zachorowała i wie, że wkrótce umrze. Gdy dowiaduje się, że Hyperion żyje, pisze do niego, zaklinając go, żeby nie wracał do domu, gdyż jej rodzina będzie się na nim mściła za jej śmierć.

Umiera także Alabanda – na skutek serii wydarzeń zainicjowanych przez działania Hyperiona ginie z rąk tajnego bractwa przestępczego. Hyperion zostaje więc zmuszony do banicji, ale po wielu latach wraca do domu. Tam wiecznie żywot pustelnika i wreszcie odnajduje spokój, przekonany, że nigdy nie został naprawdę rozdzielony z Diotymą i nigdy nie będzie. Pod koniec powieści konkluduje: „Dysonanse świata są jak sprzeczki zakochanych. Pojednanie tkwi pośrodku kłótni, a co rozłączone, znów się odnajduje. Rozdzielają się i powracają do serca arterie i wszystko wokół jest jednym wiecznym płonącym życiem⁴⁸”.

Jak stwierdza Hölderlin w przedmowie do powieści, historia Hyperiona nie ma być czytana dla morału – jakim byłoby, oczywiście, nieufanie własnym impulsom – lecz gwoli docenienia „rozwiązania dysonansów konkretnej postaci”. Z nieskończonej perspektywy, którą Hyperion rozwija pod koniec fabuły, nawet jego poważne błędy są niczym innym jak drobnymi dysonansami w harmonijnym rozwoju wszechświata. Nie niosą żadnych szkodliwych konsekwencji, a Hyperion nie musi dokonywać rozliczenia swoich czynów, jedynie takiego, że były one motywowane jego charakterem. Wszechświat w swojej nieskończonej żywotności – przywracając wszystko do stanu Jedności – zajmie się resztą.

Ten pogląd na wolność bez odpowiedzialności stał się jednym z głównych argumentów przemawiających za romantycznym spojrzeniem na kosmos. To niefortunne, albowiem nie dawał wskazówek, jak uczyć się na własnych błędach. Jedyna płynąca z niego lekcja dotyczyła tego, jak nie cierpieć z powodu wiedzy o błędach swojej przeszłości: należy je postrzegać jako nie-realne. Chociaż ten pogląd na wolność nauczał, że działania nie mają rzeczywistych konsekwencji, przyjęcie takiego poglądu prowadziło do wielu niefortunnych konsekwencji w realnym życiu.

PROGRAM ROMANTYCZNY

Jak zauważyliśmy, romantycy przyjęli doktrynę Schillera, że istoty ludzkie mogą osiągnąć harmonię i wolność tylko poprzez edukację estetyczną. Ale ponieważ ich rozumienie ludzkiej psychologii różniło się radykalnie od rozumienia Schillera, ich wizja tego, co wiązało się z tą edukacją, też była radykalnie inna. Zamiast próbować uświadomić odbiorcom potrzebę harmonijnego pogodzenia dwóch różnych części ich człowieczeństwa – jak w programie Schillera – romantycy uważali, że ich obowiązkiem jest przywracać odbiorcom świadomość istniejącej wcześniej jedności i harmonii w nich samych, w społeczeństwie oraz we wszechświecie jako całości. Następnym krokiem po przekazaniu idei tej wcześniej istniejącej jedności i harmonii było wywołanie w odbiorcach bezpośredniego doświadczenia nieskończonej, organicznej jedności, objawiającej się wewnątrz nich samych.

Tak więc Bildung miał w oczach romantyków dwa aspekty: o p i s o w y – mówienie i pisanie o nieskończonej organicznej jedności; i w y k o n a w c z y – mówienie i pisanie w sposób wzbudzający natychmiastowe jej poczucie. Jeżeli

chodzi o opisową stronę programu romantyków, to używali oni wielu gatunków, takich jak krytyka literacka i eseje na temat stosowania perspektywy organicznej jedności wobec różnych aspektów życia i wiedzy. Ponadto – na sposób Goethego i innych literatów – umieszczali w swoich powieściach fragmenty poświęcone dyskusjom na te tematy: albo prowadzonym przez bohaterów, albo dodawanym na marginesie narracji. Opisy te były często napisane ad hoc i fragmentaryczne, na wzór spostrzeżenia Schlegla, że skończone słowa lepiej sugerują nieskończoność, niż ją opisują.

Schelling uważał jednak, że ponieważ wszystkie rzeczy istnieją tylko jako część całości, można je zrozumieć jedynie poprzez szczegółowe pokazanie, jak do owej całości pasują. To z kolei można pokazać jedynie poprzez zaoferowanie dynamicznego obrazu tego, jak każda rzecz została skonstruowana przez zjednoczoną siłę, ożywiającą całość. Innymi słowy, należało pokazać jej miejsce w historii wszechświata.

To podejście, jak zauważyliśmy, omawiając Herdera, nazywa się h i s t o r y z m e m: przekonanie, że coś można zrozumieć i docenić tylko poprzez własną historię tego czegoś i jego miejsce w szerszej historii świata. U Schellinga przeszłość nie była przypadkową serią wydarzeń. W przeciwieństwie do Fichtego, który uważał historię za nudniejszą niż liczenie grochu, Schelling czuł, że historia – gdy traktować ją jako kronikę rozwoju Duszy Świata – jest rozległym i inspirującym dramatem. Wszystkie jego systemy filozoficzne zawierały ów historyczny element jako podstawową zasadę wyjaśniającą. Rzeczy można zrozumieć i ocenić tylko poprzez umieszczenie ich na linii czasu, we właściwym miejscu historycznym. W swoich *Wykładach o metodzie studium akademickiego* (1803) argumentował – wywierając wielki wpływ na niemiecki świat nauki – że należy podejść do wszystkich tematów akademickich jako rozdziału w historii Duszy Świata, mając na celu dalszy rozwój jej jedności i harmonii. Na przykład profesorowie prawa powinni pytać o sposoby, dzięki którym życie publiczne i prywatne może zostać wzmocnione harmonią w idealnym państwie. Przede wszystkim samo badanie historii powinno być prowadzone w odniesieniu do praw boskiego organicznego wzrostu. Jak powiedział:

Historia osiąga swoje uwieńczenie dla rozumu tylko wtedy, gdy empiryczne przyczyny, które zadowalają zrozumienie, są postrzegane jako narzędzia i środki niezbędne do zaistnienia wyższej konieczności. W takiej prezentacji historia nie może zawieść w skutkowaniu największym i najbardziej zdumiewającym dramatem, który mógł zostać stworzony tylko w nieskończonym umyśle⁴⁹.

Ten typ historyzmu zmienia historię ze zbioru faktów w przypisywanie wartości. W zależności od poglądu na ogólny trend w historii (góra, dół, dół–góra–dół, góra–dół–góra) prosty fakt, że x poprzedza y , zaczyna być postrzegany jako osąd, że x jest lepsze lub gorsze od y . Z takim sądem wartościującym opis staje się normatywny: ogólny przebieg przeszłości pokazuje nie tylko to, co się w y d a r z y ł o, ale też, co ważniejsze, to co ludzie p o w i n n i robić w terażniejszości, aby podążać za intencjami nieskończonego umysłu. W ten sposób oczywiście zakłada się, że można wyczuć – albo przed badaniem przeszłości, albo po nim – jakie są te intencje.

Ponieważ historyzm rozwinął się w czasie, gdy ludzie wiedzieli, że ich wiedza o historii świata była wciąż ograniczona, tendencja polegała na przeczuwaniu boskiego planu historii przed uzyskaniem dostępu do faktów. Na przykład Herder, ojciec współczesnego historyzmu, żywił osobiste zamięłowanie do początków. Wczesne rzeczy były dobre, ponieważ plasowały się bliżej pierwotnej Jedności, do której powinniśmy w końcu powrócić, a także czysto i niewinnie ukazywały załączki tego wszystkiego, co nastąpiło później. W ten sposób zainspirował pogląd, przyjęty przez niektórych romantyków, że najlepszym sposobem na przywrócenie zdrowia choremu społeczeństwu Europy jest nauka kultury starożytności i odległych, bardziej niewinnych krajów. Tak więc dla Herdera trajektoria historii szła z góry w dół, lecz historia mogła zostać zbawiona, aby zmienić się w trajektorię dół–góra.

Pogląd Schellinga, który został później rozwinięty przez Hegla i Herberta Spencera, wyznaczał inną trajektorię: nowoczesne rzeczy były lepsze niż rzeczy prymitywne, ponieważ były bardziej rozwinięte. Najlepszym sposobem na wytyczenie właściwej drogi naprzód było: (a) zobaczenie, jak nowoczesna Europa, jako najbardziej zaawansowane społeczeństwo, rozwinęła się, dystansując prymitywne kraje z dawnych czasów i odległych lądów, i następnie (b) kontynuowanie tego rozwoju poprzez oddalanie się coraz dalej od prymitywu. Tak więc dla Schellinga trajektoria historii podążała z dołu w górę.

Poglądy Herdera i Schellinga na ogólny kierunek historii odegrały rolę w buddyjskim romantyzmie. Kiedy buddyjscy romantycy odrzucają nauki z kanonu pālijskiego, których nie akceptują – na przykład koncepcję kammy i odrodzenia – podążają trajektorią Herdera, argumentując, że owe nauki faktycznie datują się z czasów po Buddzie, a ponieważ są późniejsze, zatem są gorsze. Twierdzą, że aby przywrócić buddyzmowi jego pierwotne przesłanie, te nauki należy odrzucić. Jednak gdy ci sami buddyjscy romantycy chcą przyjąć późniejsze nauki buddyjskie, których nie ma w kanonie – takie jak nauki

o naturze Buddy lub interpretacje pustki autorstwa Nāgārjuna – podążają za trajektorią Schellinga, argumentując, że ponieważ te nauki pojawiły się później, są bardziej rozwinięte, a tym samym lepsze od tego, co pojawiło się wcześniej. W ten sposób historyzm buddyjskiego romantyzmu wygina łuk historii z góry na dół lub z dołu do góry, zależnie od przypadku.

Jeśli chodzi o wykonać stronę programu romantycznego: Hölderlin przemawiał głosem większości wczesnych romantyków, kiedy pisał, że doświadczenie nieskończonej, organicznej Jedności najlepiej wywoływać na jeden z dwóch sposobów: poprzez miłość i poprzez dostrzeganie piękna. Tutaj, oczywiście, Hölderlin inspirował się Platonem, ale romantyczny pogląd na organiczną jedność rzeczywistości spowodował, że odszedł od Platona pod względem rozumienia sposobów oddziaływania miłości i piękna na indywidualną duszę.

Pamiętajmy, że najbardziej bezpośrednie doświadczenie nieskończonej organicznej jedności kosmosu było dla romantyków zasadą wzajemności w części organicznej: organizm biernie przyjmował wpływy ze środowiska zewnętrznego, a następnie aktywnie kształtował otoczenie w odpowiedzi na te wpływy. W oczach romantyków to uznanie wzajemnego charakteru tej relacji brania i zwracania prowadziło do odczuwania jedności.

To także, według Hölderlina, lekcja, która płynie z doświadczenia prawdziwej miłości, ponieważ miłość wymaga zarówno *reagowania* – jego termin służący zdefiniowaniu pełnej akceptacji i otwartości na drugiego człowieka – jak i *spontaniczności* – tak nazywał swobodę aktywnej odpowiedzi na zewnętrzny wpływ. Miłość egzystencjalnie rozwiązuje problem, jak zjednoczyć dwa impulsy w harmonii, ponieważ człowiek pragnie dobrowolnie zaufać wolnym wyborom dokonany przez inną osobę. Kiedy kochankowie odnajdują ze sobą harmonię, poczucie indywidualności, które pojawia się, gdy każda strona może działać swobodnie, zachodzi w obrębie poczucia jedności, wystarczająco dużego, aby pomieścić różnice. Później można to uczucie skierować w stronę większego poczucia jedności z życiem jako całością.

Schlegel rozpisywał się entuzjastycznie w *Lucyndzie* o obu aspektach, co słusznie nazwano miłością romantyczną. Po pierwsze, jest to poczucie organicznej jedności, która daje wyobrażenie o byciu częścią większej Jedności – tak mówi do Lucyndy Juliusz:

Nadejdzie czas, kiedy oboje będziemy postrzegać w jednym duchu, że jesteśmy kwiatami pojedynczej rośliny lub płatkami pojedynczego kwiatu, a wtedy z uśmiechem dowiemy się, że to, co teraz nazywamy jedynie nadzieją, jest tak naprawdę pamięcią. „Czy nadal pamiętasz, jak pierwsze ziarno tego pomysłu wyrosło w mojej duszy i jak od razu zakorzeniło się w twojej?”⁵⁰

Po drugie, jest to sposób, w jaki miłość dwojga ludzi prowadzi do poczucia jedności z ludzkością i naturą w ogóle – Schlegel opisuje tutaj efekt uczucia Lucyndy do Juliusza:

Wydawało się, że Juliusza zainspirowało poczucie uniwersalnej czułości, nie tylko pragmatyczne lub pełne litości współczucie dla mas, ale także radość oglądania piękna całej ludzkości – ludzkości, w której wiecznym życiu jednostki znikają.

Kierowała nim także żywa, otwarta wrażliwość na wnętrzu samego siebie i innych. (...) Już nie kochał idei przyjaźni w swych przyjaciółach, ale kochał druhów dla ich samych. (...) Ale i tutaj znalazł pełną harmonię tylko w duszy Lucyndy – duszy, w której zarodki wszystkiego, co wspaniałe, i wszystkiego, co święte, czekały tylko na światło słoneczne jego ducha, aby rozwinąć się w najpiękniejszą religię⁵¹.

Fakt, że Juliusz powraca do Lucyndy w celu pielęgnowania duchowości, jest tym miejscem w powieści, w którym pogląd Schlegla na miłość – podzielany przez innych romantyków – różni się od stanowiska Platona, że z cieleśnej miłości trzeba wyrosnąć. Dzieje się tak, ponieważ w przypadku Schlegla ostateczna rzeczywistość duchowa nie leży w abstrakcyjnych, niezmiennych formach piękna samego w sobie, ale w aktach dawania i brania, złączonych w bezpośrednim doświadczeniu. A zatem dla wczesnych romantyków duchowa miłość generalnie nigdy nie musiała wyrosnąć ze stadium miłości cielesnej. To właśnie trwanie w miłości cielesnej było środkiem do czynienia miłości duchowej coraz dojrzszałą. W przeciwieństwie do Platona, który postrzegał miłość erotyczną jako tymczasowy krok w rozwoju, prowadzącym z królestwa doczesnego do wiecznego, romantycy postrzegali miłość jako wieczność zjednoczoną z chwilą. Jak Juliusz mówi Lucyndzie:

Miłość to nie tylko cicha tęsknota za wiecznością; jest nią także święta radość z cudownej obecności. To nie jest zwykła mieszanka, przejście od śmiertelnego do nieśmiertelnego; jest to raczej całkowita jedność obu⁵².

Jeśli chodzi o drugi sposób wywoływania poczucia nieskończonej organicznej jedności kosmosu – docenienie piękna – Hölderlin utrzymywał, że artyści – literaci są pośrednikami, którzy uwrażliwiają innych na fizyczne piękno przyrody i piękno umysłu poprzez swe dzieła sztuki. Dzieje się tak, ponieważ sztuka wnosi jedność do czegoś, co w innym przypadku wydawałoby się rozdrobionymi częściami życia. Chociaż można powiedzieć, że filozofia, próbująca osiągnąć jedność wiedzy, pełni podobną funkcję, Hölderlin uważał, że literatura znacznie lepiej nadaje się do przekazania faktu, że Bycie jest zawsze w procesie stawania się – przechodzenia organicznej zmiany – i tylko literatura może zobrazować ten proces w działaniu, gdy bohaterowie i narratorzy próbują znaleźć równowagę i harmonię wśród zmiennych dysonansów życia.

W tej części jego teorii niewiele było nowego. W końcu rola sztuki w przekazywaniu jedności w wielości i rozwiązywaniu konfliktów uznawana była już od początków literatury. Wyjątkowym wkładem romantyzmu w ten proces było to, że sztuka literacka zaczęła skupiać się przede wszystkim na psychologii: to właśnie miał na myśli Schlegel, kiedy stwierdził, że cała literatura jego czasów, nawet poezja liryczna, była romantyczna. Cała literatura podążała za powieścią, koncentrując się na problemie psychologicznego rozwoju.

To skupienie był dwojakie. Z jednej strony c e l e m literatury w Bildungu romantycznym miało być wspomoczenie czytelnika w rozwoju psychicznym, podążającym w kierunku intuicji dotyczącej wzajemnych powiązań we wszechświecie. Z drugiej strony ś r o d k i e m do osiągnięcia tego celu było ukazanie, w kategoriach empatii i psychologii, rozwoju postaci lub narratora. Temat organicznego, psychologicznego rozwoju miał być rozwijany zarówno w treści dzieła literackiego, jak i w jego formie – co wyjaśniało upieranie się romantyków przy stanowisku, że dzieła sztuki nie powinny próbować dostosować się do zastanych norm, ale powinny organicznie wyrastać z ich konkretnego przesłania.

Wcześni romantycy rozwinęli wiele teorii na temat tego, jaka powinna być literatura, by najlepiej ucieleśniała te ideały, ale teorie najbardziej odpowiadające ich poglądom na religię skupiały się na naturze empatii, idealnie inspirowanej dziełem sztuki. W tym przypadku zwłaszcza Schlegel postępował zgodnie z dwoma zaleceniami Herdera o tym, jak idealnie odnosić się do sztuki. Na początek należy spojrzeć na dzieło sztuki nie jak na przedstawienie zewnętrznej rzeczywistości, ale jak na odzwierciedlenie duszy autora. Jak napisał Herder w artykule zatytułowanym *Traktowanie sztuki tworzenia obrazu duszy kogoś innego*:

Pierwszą rzeczą jest pokazanie *wyjątkowej manieri* mojego autora i zwrócenie uwagi na oryginalny styl jego sposobu myślenia: trudny, ale przydatny wysiłek. (...) Nie obchodzi mnie, co myślał Bacon, tylko to, *jak* myślał. Obraz tego rodzaju nie jest martwy; nabiera życia, to przemawia do mojej duszy⁵³.

Schlegel robił to samo, odnosząc się do autorów, którzy „zaczęli od pisania zaledwie powieści, a skończyli na przedstawieniu nam portretu samych siebie”. To właśnie ów własny portret sprawia, że wrażliwy czytelnik zaczyna im współczuć; empatia jest tym, co prowadzi do poczucia wzajemnego związku, otwiera na chłonięcie przesłania autorów, a potem inspiruje kreatywne odpowiedzi na te same, wzajemne powiązania. Schlegel przyjął również drugą maksymę Herdera, ideę nieskończonego smaku, i rozwinął własną twórczą odpowiedź na to, co nieskończony smak oznaczał na poziomie empatii. Według Schlegla:

przenieść się teraz wedle uznania raz w tę, raz w tamtą sferę, jakby do innego świata, nie tylko za sprawą własnego rozumu i wyobraźni, ale całą duszą; swobodnie zrzec się pierwszej i potem innej części swojego istnienia i ograniczyć się całkowicie do trzeciej; szukać i znaleźć raz w tej, raz w tamtej jednostce istnienie wszystkiego oraz kres tego istnienia, i umyślnie zapomnieć o wszystkim innym: o, ten tylko umysł zdolny jest do tego, który nosi w sobie jednocześnie wiele umysłów całego systemu osób, w którego wnętrzu wszechświat, który, jak mówią, winien kiełkować w każdej monadzie, urosł do pełni i do dojrzałości⁵⁴.

Schlegel zauważył przenikliwie, że ta zdolność do nieskończonej empatii jest jednym z aspektów ironii. Innymi słowy, można identyfikować się z drugim człowiekiem, ale przy tym zachowując dystans, jednocześnie angażując i nie angażując się w prawdę zawartą w wypowiedzi tej osoby. Czytelnik znajdował jedność z autorem poprzez identyfikację z nim, ale wiedząc o tym, że autor był oddzielną osobą w ramach tejże jedności. Według Schlegla ta podwójna umiejętność utrzymywała orientację odbiorcy na nieskończoność, leżącą poza nim i poza autorem. Jednak ironiczny aspekt nieskończonej empatii stoi na przeszkodzie poświęceniu i zaangażowaniu się w nauki odebrane od jakiegokolwiek autora. Ten brak zaangażowania w odniesieniu do powieści nie byłby poważnym problemem, ale jak zobaczymy, romantycy proponowali takie samo podejście do tekstów religijnych. Jeśli tekst udziela instrukcji, jak umiejętnie żyć własnym życiem, niechęd do zobowiązania się do przestrzegania tych instrukcji

wystarczająco długo, by rzetelnie je przetestować, staje się problemem. I jak zobaczymy dalej, ta postawa ironicznej empatii powróci w podejściu buddyjsko-romantycznym do starożytnych tekstów buddyjskich.

Oba sposoby wywoływania poczucia nieskończonej organicznej jedności kosmosu – miłość i docenienie piękna – zostały połączone w najbardziej znanych dziełach literackich wczesnych romantyków: powieściach i wierszach dotyczących miłości. I powszechne przekonanie, że przedstawienie miłości w ich pismach było przerysowane i nierealne, jest dobrze uzasadnione. Trudno sobie wyobrazić *Lucyndę*, Juliusza, Diotymę i na przykład Hyperiona, nawet mając najlepsze intencje, jako prawdziwych ludzi. Nawet późniejsi romantycy uznali sposób, w jaki wcześnie romantycy przedstawiali miłość i kochanków, za trudny do zniesienia. Przykładowo poeta Heinrich Heine, pisząc o *Lucyndzie* w 1836 r., zdeprecjonował ją jako „śmiesznie romantyczną”. Odnosząc się do późniejszego nawrócenia Schlegla na katolicyzm, zauważył, że może Matka Boska mogła przebaczyć Schleglowi napisanie tej książki, ale muzy tego nie zrobią⁵⁵.

Jednak gdyby Novalis żył i słyszał tę krytykę, upierałby się, że nie trafia ona w sedno. Oczywiście przedstawienia postaci były nierealne. Były to lekcje odnajdywania wzniosłości w codzienności. Przecież tylko we właśnie takim procesie romantyzowania można było poznać swoje moce, aby twórczo reagować na wpływy kosmosu, gdy manifestowały się one w czyjejś świadomości, i zasmakować swej cząstki nieskończoności. Romantyzowanie miłości oznaczało wyrażanie wolności od konieczności.

Jak zauważono w rozdziale pierwszym, Schlegel wyrzekł się *Lucyndy* w późniejszym okresie życia, ale w czasie jej pisania odpowiedziałby na krytykę książki w inny sposób: że wrażliwy czytelnik dostrzegłby implikowaną postawą autora nieskończoność w figlarnej ironii, jaka przenika opisy. Nie miały być realistyczne. Były częścią samoświadomego mitu, a nie należy przyjmować żadnego samoświadomego mitu za dobrą monetę. Do tego również należy podchodzić z ironią, jednocześnie poważnie i żartobliwie. Podejście takie naznaczyło także romantyczny – buddyjsko-romantyczny – pogląd na teksty religijne: że wszystkie powinny być czytane nie dla zawartych w nich obiektywnych prawd, ale jako mity, do których należy podejść z ironiczną empatią.

W rzeczywistości Schlegel napisał *Lucyndę*, gdy zaczął dostrzegać związek między czytaniem powieści a czytaniem tekstów religijnych. Jak również zauważono w rozdziale pierwszym, zaplanował *Lucyndę* jako pierwszą z serii książek, nigdy nieukończonych, które miały stworzyć biblię nowej religii dla

współczesnego świata. Sformułował ten plan, zdając sobie sprawę, że pogląd estetyczny, który rozwijał on i jego przyjaciele, miał również wymiar religijny. Początkowo wierzył, że w miarę jak ludzie będą doskonalić się w romantycznym *Bildungu*, będą coraz mniej potrzebować religii. Teraz jednak zobaczył, że tak naprawdę to religia stanowi najwyższy *Bildung* i że środki romantycznego *Bildungu* – miłość i uznanie dla piękna – powinny być poświęcone ożywieniu tego odnowionego, duchowego uczucia: docenienia nieskończoności we współczesnym i późniejszym świecie.

Inspiracji do zdobycia tego przekonania dostarczył inny członek kręgu wczesnych romantyków: Friedrich Schleiermacher.

ROZDZIAŁ PIĄTY

RELIGIA ROMANTYCZNA

To właśnie Friedrich Schleiermacher ze swoją książką *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* przekonał swoich kolegów romantyków, że ich poglądy na kreację artystyczną stanowią także doskonały model dla doświadczenia religijnego. Tak jak artyści powinni otwierać się i twórczo reagować na organiczne wpływy nieskończonej jedności kosmosu, które unaoczniają się w świadomości w chwili obecnej, tak wszyscy ludzie powinni otworzyć się na intuicję i poczucie jedności z nieskończonością, a następnie twórczo wyrażać to uczucie. To uczucie, powiedział, jest religią. W ten sam sposób, w jaki jego koledzy romantycy zastosowali podejście powieściopisarza do sztuki i filozofii, Schleiermacher przyjął podejście powieściopisarza do religii.

„Wykształceni, którzy gardzą” w tytule jego książki to ludzie, którzy stracili złudzenia co do chrześcijaństwa lub judaizmu, zarówno z powodu czytania nowoczesnych lektur filozoficznych, jak i z powodu bycia świadkiem zachowań ustanowionych instytucji religijnych i nabrania wobec nich odrazy. Współczesna filozofia uczyła praw rozumu i świadomości z klarownością i konsekwencją, które sprawiły, że systemy wierzeń konwencjonalnego monoteizmu wydawały się niejasne i surowe. Instytucje religijne, przywiązane do państwa lub starych zwyczajów i tekstów, zdawały się zdradzać to, co było uznane w ich naukach za dobre zasady, takie jak harmonia, przebaczenie i miłość.

W tym samym czasie Schleiermacher pomyślał, że starania poprzednich filozofów, aby uczynić religię godną szacunku ludzi kulturalnych dzięki zapewnieniu jej zgodności z racjonalnymi podstawami, ostatecznie ją zdegradowały. W szczególności, nie wymieniając nazwisk, szydził z wysiłków Kanta i Fichtego, aby usprawiedliwić religię po prostu jako podstawę prawa moralnego. To, powiedział, stworzyło z niej służbę zawężonych, ograniczonych czasowo kategorii dobra i zła. Aby ocalić religię przed pogardą, Schleiermacher uznał za konieczne przedstawić ją nie jako środek służący społecznemu dobru, ale jako cel sam w sobie.

Rozwiązanie, jakie zaproponował, ewidentnie zawdzięczało wiele pietystycznym korzeniom Schleiermachera. Zdefiniował religię nie jako system wierzeń, zbiór instytucji lub system filozoficzny, ale jako uczucie. I tak jak we wszechświecie pietystów było miejsce na tylko jedno autentyczne uczucie religijne – poczucie obecności Boga – tak we wszechświecie Schleiermachera również

było miejsce tylko dla jednego uczucia religijnego, niezależnie od tego, z jakiej kto się wywodził religii. Jednak on, podobnie jak jego odbiorcy, porzucił poglądy na wszechświat, którym hołdowali pietyści i ortodoksyjni wyznawcy innych religii monoteistycznych. Wyjaśnił więc uczucie religijne nie w kategoriach monoteistycznych, jako odczuwalny związek z Bogiem, ale w kategoriach psychologii i kosmologii nieskończonej organicznej jedności: odczuwalny związek z nieskończonym.

Ponadto Schleiermacher twierdził, że dostarcza obiektywnego wyjaśnienia nie określonej religii, ale uniwersalnych praw samego uczucia religijnego. W swoich słowach opisywał je jako „nie tylko coś, co *powinno* być w religii powszechne, ale dokładnie to, co *musi* być w niej powszechne [kursywa dodana]”⁵⁶. Usiłował dokonać transcendentalnej analizy – w rozumieniu Kanta – czym musiała być struktura doświadczenia religijnego jako zjawiska naturalnego dla wszystkich ludzi na całym świecie. Jego zdaniem istniało jedno doświadczenie wspólne dla wszystkich – złożone z intuicji połączonej z poczuciem nieskończoności – które poszczególni ludzie interpretowali na różne sposoby zgodnie z ich temperamentem, ich indywidualnym *Bildungem* i ogólną kulturą ich miejsca i czasu. Jednak te interpretacje można zredukować do stałej liczby typów, opartych na strukturze osobowości człowieka i strukturze sposobu pojawiania się intuicji i uczucia.

Schleiermacher przedstawił te teorie zgodnie z powszechnym u romantyków postrzeganiem wszechświata jako nieskończonej organicznej jedności, jednocześnie zamieszczając konkretne odniesienia do nauk przyrodniczych, na których opierał się ten pogląd. Niektóre z jego najbardziej uderzających przedstawień pochodziły z astronomii, chemii i biologii; i nauki te wpłynęły nie tylko na rzeczone przedstawienia. Jego zrozumienie psychologii doświadczenia religijnego i miejsca religii w ciągłym rozwoju wszechświata było silnie ukształtowane przez biologię i astronomię tamtych czasów. Nauki te dostarczyły kategorii transcendentalnych i czuł, że determinują sposób, w jaki muszą zachodzić wszystkie doświadczenia religijne.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Przedmiotem religii była, według Schleiermachera, relacja ludzkości z wszechświatem. Otóż metafizyka i moralność też mają za swój przedmiot tę relację, więc Schleiermacher uznał za konieczne pokazanie, jak religia się od nich różni. Twierdził, że metafizyka zajmuje się opisywaniem miejsca ludzkości

w systemie praw rządzących wszechświatem. Moralność zajmuje się formułowaniem zasad, jak ludzkość we wszechświecie powinna się zachowywać. Religia jest jednak czymś bardziej bezpośrednim i osobistym od powyższych. Jest to uczucie wynikające z bezpośredniego doświadczenia nieskończonego wszechświata, działające bezpośrednio na świadomość.

Schleiermacher przeanalizował to bezpośrednie doświadczenie jako połączenie dwóch procesów – intuicji i uczucia – począwszy od momentu, w którym te dwa procesy są postrzegane jako pojedynczy proces i zanim rozdzielią się na oddzielne zjawiska. Z jednej strony istnieje intuicja nieskończoności, działająca na podstawie własnej świadomości. Tutaj Schleiermacher używa terminu „intuicja” w swym własnym, technicznym rozumieniu. Zgodnie z psychologią, której nauczył się zarówno od Kanta, jak i od Schellinga, zauważa, że intuicja każdego rodzaju to wrażenie, jakie obiekt wywiera na naszą świadomość. To wrażenie nie mówi wszystkiego o obiekcie z dwóch powodów.

Po pierwsze, mówi ci tylko o tym jednym, konkretnym działaniu obiektu na twoją świadomość. Nie może powiedzieć o przedmiocie nic więcej niż to.

Tutaj pojawia się pytanie, skąd ktoś może wiedzieć, że nieskończoność faktycznie działała w jego świadomości, skoro nie ma czegoś takiego jak nieskończone działanie, które skończony umysł mógłby pojąć jako nieskończone. Wszystko, co umysł może zarejestrować, to skończone działania, poza którymi nic nie widzi. Co w y d a j e s i ę nieskończone, może po prostu być Naprawdę Duże, ale mimo to skończone. Ten problem jest dla teorii Schleiermachera zabójczy – jak można posmakować nieskończoności, jeśli nie możemy wiedzieć, czy to, co pozostawiło wrażenie, jest w rzeczywistości nieskończone? – lecz on go szybko omija.

Drugą przyczyną tego, że wrażenie nie mówi ci o wszystkim, co dotyczy przedmiotu, jest, zdaniem Schleiermachera, poziom twojej wrażliwości na intuicję, określający, w jaki sposób zarejestrujesz jej wpływ i co z tego wyniesiesz. Owo „co z tego wyniesiesz” – twoja subiektywna reakcja na intuicję – to właśnie jest uczucie. W momencie kontaktu intuicja i uczucie wydają się jednym i tym samym, ale kiedy intuicja się kończy, uczucie trwa samoistnie. To coś następnie rośnie i przeradza się w naturalną potrzebę wyrażania uczuć i przekazywania ich innym.

W przypadku bezpośredniego doświadczenia nieskończoności moment, kiedy intuicja i uczucie są Jednym – kiedy jednostka czuje się całkowicie Jednym z wrażeniem nieskończoności – to święty moment spotkania. Ten moment wywiera na umysł leczniczy wpływ, ponieważ, jak twierdził

Schleiermacher, osobowość człowieka jest podzielona na trzy części: jedną zorientowaną do wewnątrz, do własnej jaźni; jedną zorientowaną na zewnątrz, na świat zewnętrzny; i trzecią, biegającą tam i z powrotem między dwoma pozostałymi i nigdy niezajdującą spoczynku, dopóki między jaźniami nie zostanie zawarta unia. Zatem kiedy istnieje poczucie Jedni z nieskończonością, to osobowość jako całość jest również wprowadzana do Jedni, a wszystkie jej części znajdują odpoczynek. Schleiermacher porównuje ten moment do krótkiego czasu w objęciach ukochanej osoby, gdy człowiek doświadcza drugiej osoby jako siebie.

Ta chwila uzdrowienia nie może jednak trwać wiecznie. W końcu jest to uwarunkowane, zależne od działań zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz – od wewnętrznej wrażliwości jednostki i zewnętrznego działania nieskończoności – więc może trwać tylko przez krótki czas. Tutaj znowu Schleiermacher pozostawia bez odpowiedzi pytanie, dlaczego, jeśli nieskończoność jest naprawdę nieskończona, może działać na jednostkę tylko w ten sposób, chwilowo. Kwestia ta nie jest jednak kluczowa w jego wywodzie, bo nawet jeśli nieskończoność oddziałuje na jednostkę nieprzerwanie, to ograniczona wrażliwość jednostki stanowi wystarczające uzasadnienie, aby poprzeć jego konkluzję: chociaż można odczuć nieskończoność, nie można doświadczyć nieskończoności jako wymiaru *t r a n s c e n d e n t n e g o*, czyli leżącego poza przestrzenią i czasem. (Zauważmy, że *t r a n s c e n d e n t n y* w tym znaczeniu różni się od terminu *t r a n s c e n d e n t a l n y* użytego przez Kanta). Indywidualna intuicja nieskończoności, jak wszystkie intuicje, jest całkowicie *i m m a n e n t n a*, czyli zawarta w warunkach organicznej przyczynowości i w wymiarach przestrzeni i czasu.

Kiedy intuicja nieuchronnie się kończy, pozostaje tylko uczucie bycia uzdrowionym. To uczucie, według Schleiermachera, jest religią. Jak sformułował to w jednej ze swoich najbardziej znanych definicji religii: „Religia jest zmysłem dla i upodobaniem do nieskończoności”⁵⁷. Innymi słowy, religia nie należy do kategorii wiedzy lub rozumu, ale do kategorii estetyki: jest kosztowaniem, używając terminologii Kanta, wzniosłości, ale postrzega to uczucie wzniosłości jako raczej terapeutyczne niż przerażające doświadczenie.

Z tego uczucia pochodzą wszelkie formy religijnej ekspresji – próby przekazywania prawd dotyczących związku człowieczeństwa z wszechświatem – definiowanie, czym jest człowiek i co może poznać, opisywanie, czym jest wszechświat i jakie są właściwie relacje między nimi dwoma. Często te wyrażenia przybierają formę światopoglądów, przekonań na temat nieskończoności,

wierzeń o bogach, kodeksów moralnych itp. Te akty ekspresji nie są jednak religią i nie należy ich traktować jako reprezentacji jakiegokolwiek wiecznej prawdy o nieskończoności. Są po prostu wyrazem tego szczególnego uczucia, w tym konkretnym człowieku, w tym konkretnym momencie.

Innymi słowy, wyrażenia uczucia religijnego stanowią dziedzinę sztuki: twórczą ekspresję ludzkich uczuć. Z tego powodu, gdy człowiek wyraża swoje uczucia religijne, nie powinien ich fetyszyzować. W przeciwnym razie traci możliwość zdobycia dalszych doświadczeń religijnych. Co więcej, ludzie nie powinni traktować czyichś wypowiedzi jako autorytatywnych lub nakłaniających do naśladowania, bo to stłumiłoby ich wrodzony potencjał posiadania własnych religijnych doświadczeń. Im bardziej próbuje się usystematyzować wyrażenia religii, ująć w spójny światopogląd lub system moralny, tym dalej odchodzi się od prawdziwej religii i tym bardziej pozostają nam jeno „martwe litery” i „pusta mitologia”.

Takie są psychologiczne powody, by nie uznawać zwierzchnictwa żadnego wyraziciela religii. Ponadto Schleiermacher podaje również powody kosmologiczne, zaczerpnięte z astronomii jego czasów. Ponieważ istoty ludzkie są skończone, wszelkie twierdzenie lub system reguł sformułowany przez te skończone istoty musi być także skończony. Ale wszechświat jest nieskończony, więc żadne skończone idee nie mogą go objąć. Co więcej, wszechświat jest nieskończony nie tylko pod względem wielkości, ale także pod względem potencjału ewoluowania i tworzenia nowych form ekspresji i życia. Niemożliwe jest zatem, by coś, co może być prawdą dla jednej chwili, stanowiło prawdę dla chwil innych. Stąd religijne formy ekspresji z przeszłości nie są w obrazowaniu Schleiermachera niczym lepszym niż uwiedle kwiaty, które obumarły po zapyleniu. Wyraził to słowami: religia nie może się zatrzymać⁵⁸. W ten sposób religia funkcjonuje jako organizm w większym organizmie wszechświata i jako taka musi ewoluować, żeby przeżyć.

Rewersem twierdzenia Schleiermachera, że żadna zewnętrzna ekspresja religijna nie powinna się cieszyć autorytetem, jest jego twierdzenie, że wszystkie religie muszą być akceptowane i tolerowane. Nikt nie może osądzić religijnej ekspresji innego człowieka i nikt nie może osądzić intuicji tego człowieka odnośnie do nieskończoności. Trzeba zaakceptować wszelkie sposoby wyrażania się religii, odpowiednie dla ich konkretnego miejsca i czasu.

Tutaj ponownie Schleiermacher podaje zarówno psychologiczne, jak i kosmologiczne powody swojego stanowiska. Psychologicznym argumentem przemawiającym za tolerowaniem wszystkich religii jest to, że im bardziej

ktoś jest w stanie sympatyzować z każdym możliwym wyrażeniem doświadczenia nieskończoności, tym bardziej sam będzie potrafił przeczuciwać nieskończoność w sobie. Jeśli czyjś pogląd na temat tego, co można, a czego nie można tolerować w ekspresji religijnej, jest zawężony, jego umysł też będzie zbyt zawężony, aby przyjąć oddziaływanie nieskończoności na niego. Jeśli idzie o kosmologiczne przyczyny tolerancji, Schleiermacher stwierdził, że ponieważ wszechświat ma nieskończony potencjał, to okazuje ten potencjał, wytwarzając każdą możliwą formę zachowania. Ponieważ ma nieskończony zakres, daje zarazem dość miejsca, w którym wszystkie te możliwości mogą współistnieć, nie naruszając się nawzajem. Każda zasługuje na swój czas i przestrzeń.

Schleiermacher szybko zauważył, że dla niewykształconego ucha takie twierdzenia mogą brzmieć jak każdy inny pogląd na temat ludzi i ich miejsca we wszechświecie wywodzący się z doświadczenia religijnego – innymi słowy, powyższe twierdzenia należy traktować jako wyraz uczuć, a nie opisy prawdy. Zgodnie z postulowanym przez niego ogólnym odrzuceniem wszelkich światopoglądów religijnych oznaczałoby to, że i jego twierdzenia nie powinny zostać uznane za autorytatywne. Jednakże zapewnia on, że w tym przypadku jest inaczej: jego twierdzenia wywodzą się z samej struktury sensów, jakich dostarczają przecucia nieskończoności, a zatem – podobnie jak transcendentalne kategorie Kanta – przekazują wyższy poziom prawdy. Schleiermacher w żaden sposób nie wyjaśnia tego jednak dalej, i jak zobaczymy, kwestia ta miała stać się ciągłym paradoksem wszędzie tam, gdzie można spotkać poglądy romantyków na religię: twierdzili, że nie ma religijnych zapatrywań na ludzkość i wszechświat, które niosłyby ze sobą autorytet, ale ich argumentacja w tej kwestii podparta była ich autorytatywnymi poglądami na temat tego, jak istoty ludzkie odnoszą się do wszechświata jako całości.

RELIGIJNY BILDUNG

Podobna ironia dotyczy zaleceń Schleiermachera, jak sformułować Bildung, który zachęci ludzi do bezpośredniego i osobistego doświadczenia religii. Jak wspomniano powyżej, każda intuicja jest kształtowana nie tylko przez zewnętrzny obiekt działający na umysł, ale także przez wrażliwość umysłu na to działanie. Schleiermacher twierdzi, że w jego epoce, gdy działalność gospodarcza pochłonięła uwagę wszystkich grup społecznych, wrodzone ludzkie pragnienia kontaktu z nieskończonym i wrażliwość na takie doświadczenie zostały zdławione.

Jednak jednostki mogą rozwijać swoje upodobania i wrażliwość na nieskończoność i w ten sposób budzić na nowo wrodzony potencjał bycia wrażliwym na poczucie uzdrawiającej Jedności, które potrafi zapewnić przeczcucie nieskończoności – gdy nieskończoność się do tego nakłoni. W rzeczy samej, stwierdza on, że taki jest cel jego mów: skłonić słuchaczy do podjęcia tego rozwijania, tak by byli gotowi, kiedy nieskończoność postanowi zadziałać.

Tutaj Schleiermacher staje przed następującym dylematem. Z jednej strony nikt nie może nauczać o religii drugiego człowieka i nikt nie może powiedzieć innym dokładnie, jak otworzyć się na nieskończoność. Ponieważ religia to kwestia gustu, każdy będzie musiał rozwinąć upodobanie do nieskończoności na swój własny sposób. Dlatego nie ma jednej drogi do nieskończoności, a każdy człowiek musi podążać ścieżką, którą uzna za najatrakcyjniejszą.

Z drugiej strony Schleiermacher żywi nadzieję, że są ludzie, do których przemówi jego przesłanie i to im oferuje religijny Bildung, który jest podobny do ogólnego Bildungu romantyków. Ma on swoją stronę opisową – przedstawia doświadczenie religijne w inspirujący sposób – i stronę performatywną: zaleca określone działania w celu wywołania wrażliwego stanu umysłu, który umożliwi pojawienie się przeczcucia nieskończoności. Ale będzie to coś więcej niż zwykle pojawienie się – i tu uwidacznia się ironia. Pomimo zgłaszanych zastrzeżeń, że religijnych przedstawień nie należy oceniać i że w kosmosie znajdzie się miejsce na każde doświadczenie religijne, Schleiermacher uważa, że w niektórych przypadkach pewne sposoby wyrażania religii są bardziej rozwinięte niż inne. To dlatego, że ludzie, którzy zdobywali doświadczenie, na którym oparte są te sposoby wyrażania, byli już wcześniej przygotowani do oglądania wszechświata w bardziej rozwinięty sposób. Proponowany przezeń Bildung ma na celu urobienie słuchaczy w tym kierunku.

W jego analizie istnieją trzy rodzaje przeczcucia nieskończoności. Najmniej rozwinięte to widzieć ją jako niezróżnicowaną jedność – pojedynczą masę chaotycznych zdarzeń. Ten sposób wyczuwania nieskończoności wynika z braku szukania praw rządzących jej zachowaniem i ma tendencję do tworzenia religii animistycznych, w których ludzie czczą bożków i fetysze.

Bardziej zaawansowanym sposobem przeczuwania nieskończoności jest postrzeganie jej jako wielości, systemu odrębnych rzeczy, współdziałających zgodnie z uporządkowanymi prawami, ale bez ogólnej jedności. Ten sposób wyczuwania nieskończoności wywodzi się z poszukiwania praw, które rządzą jej zachowaniem, ale też jest rezultatem poniesienia porażki w szukaniu nadrzędnego systemu tych praw. Zwykle prowadzi to do powstania religii politeistycznych.

Najwyższym sposobem przeczuwania nieskończoności jest postrzeganie jej jako wielości zawartej w nadrzędnej jedności – na przykład w organicznej jedności wszechświata romantyków. Ten typ przecucia nieskończoności bierze się ze znalezienia nadrzędnego systemu praw rządzących wszelkimi zachowaniami we wszechświecie. Ten poziom intuicji może zaowocować religią monoteistyczną, chociaż Schleiermacher uważał, że wyższa forma tej intuicji całkowicie rezygnuje z osobowego Boga i postrzega całą nieskończoność jako ożywioną przez Ducha Świata. Innymi słowy, w oczach najwyższej religii nieskończoność jawi się jako całkowicie immanentna, bez wymiaru transcendentnego poza nieskończonością kosmosu. Co więcej, prawdziwa religia nie szuka osobistej nieśmiertelności poza wszechświatem, gdyż byłoby to sprzeczne z idealnym religijnym pragnieniem: zatracenia się w nieskończoności. Jak rzekł sam Schleiermacher: „w samym środku skończoności stać się jednym z nieskończonością i być wiecznym w (przemijającej) chwili: to jest nieśmiertelnością w religii”⁵⁹.

W tym miejscu Schleiermacher ponownie utrzymuje, że jego trzy kategorie są opisowe, a nie tylko ekspresyjne. Nie są wynikiem działania czynnika uczuciowego. Co więcej, wywodzą się ze struktury tego, co oznacza przeczuwać nieskończone. Ale po raz kolejny Schleiermacher nie rozwija i nie wyjaśnia dalej swojego stanowiska. Wyjaśnia za to, że jego ranking tych trzech kategorii – w którym uznaje niezłożoną jedność za najniższą w hierarchii, a jedność obejmującą różnorodność za najwyższą – opiera się na ogólnym zarysie tego, jak religie rozwijały się i postępowywały w całej historii ludzkości. Jak powtórzył za Schellingiem, historia przedstawia religię jako „dzieło ducha świata rozwijającego się ku nieskończoności”⁶⁰. Bildung Schleiermachera ma na celu kontynuowanie tego postępu za pomocą nakłaniania umysłu do szukania jedności w wielości.

Podobnie jak performatywna strona ogólnego romantycznego Bildungu, która wywołuje doświadczenie nieskończonej organicznej jedności wszechświata, opierała się na kultywaniu dwóch rodzajów wrażliwości – na miłość i piękno – tak performatywna strona religijnego Bildungu Schleiermachera opierała się, z jednej strony, na kultywaniu miłości erotycznej, a z drugiej na docenieniu piękna nieskończoności.

Miłość, mówi religioznawca, jest niezbędnym przygotowaniem do religii, w tym sensie, że jeśli ktoś znajduje inną osobę, która w jego oczach odzwierciedla cały świat, zdaje sobie sprawę, iż brakuje mu własnego człowieczeństwa, skoro pragnie tylko małych egoistycznych celów. Człowieczeństwo będzie pełne tylko wtedy, gdy poszerzy się horyzonty i zapagnie nieskończoności. To pragnienie

jest tym, co otwiera nas na radość z życia nieskończonego. W rzeczywistości doświadczenie miłości to dla Schleiermachera nie tylko przygotowanie dla religii. Właściwie jest to obraz – i może być bezpośrednią manifestacją – samego doświadczenia religijnego.

Ów pierwszy tajemniczy moment, który pojawia się przy każdym zmysłowym spostrzeżeniu, zanim jeszcze ogląd i uczucie ulegną rozdzielaniu, kiedy zmysł i jego przedmiot niejako zlewają się ze sobą i stanowią jedność, zanim jeszcze oba wrócą na swe pierwotne miejsce – wiem, jak moment ten jest nie do opisania i jak szybko przemija, chciałbym jednak, żebyście mogli go zatrzymać i rozpoznać go znowu także w wyższej i boskiej, religijnej aktywności duszy. Obym umiał go chociaż wypowiedzieć, przynajmniej napomknąć o nim, nie profanując go zarazem! Ulotny jest on i przejrzysty jak pierwsza woń, którą rosa owiewa budzące się kwiaty, wstydlivy, delikatny jak dziewicy pocałunek, święty i płodny niby uścisk oblubienicy; ba, nie jest on jak one, lecz jest nimi samymi. Szybko i w czarodziejski sposób jakieś zjawisko czy wydarzenie staje się obrazem wszechświata. Tak jak ona kształtuje, ta ukochana i ciągle szukana postać, dusza moja wybiega ku niej, obejmuje ją nie jak cień, lecz jak samą świętą istotę. Spoczywam na łonie nieskończonego świata: jestem w tej chwili jego duszą, albowiem czuję wszystkie jego siły i jego nieskończone życie jak moje własne, jest on w tej chwili moim ciałem, albowiem przenikam jego mięśnie i jego członki niby moje własne, a jego najbardziej wewnętrzne nerwy poruszają się zgodnie z moim zamysłem i przecuciem, tak jak moje. Najmniejszy wstrząs i ustaje święty uścisk, i oto teraz dopiero ogląd stoi przede mną jako odrębna postać, mierzę ją, a ona odbija się w otwartej duszy jak obraz wyrývającej się ukochanej w otwartym oku młodzieńca, i oto teraz dopiero uczucie wznosi się z wnętrza i rozlewa się niby rumieniec wstydu i rozkoszy na jego wardze. Ten moment jest najwyższym rozkwitem religii. Gdybym go potrafił wam stworzyć, byłbym bogiem – święty los niechże mi wybaczy, że musiałem odsłonić więcej niż eleuzyjskie misteria⁶¹.

Jeśli chodzi o Bildung pomagający w nauce doceniania piękna nieskończoności, Schleiermacher zaleca medytacje, które otwierają umysł na nieskończoność zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz. Chociaż sam nie dokonuje tego połączenia, medytacje, które zaleca, dzielą się na dwa typy, które zdają się odpowiadać dwóm typom osobowości – zwróconym do wewnątrz i na zewnątrz – i od początku wzmacniają w nich obu trzeci typ orientacji: tę, która porusza się tam i z powrotem między nimi i nie znajduje spoczynku, dopóki nie zostaną złączone jako Jedno.

Niektóre medytacje są dość rozbudowane, ale dwie krótkie wersje dadzą wyobrażenie o tych dłuższych. Najpierw medytacja, którą zaczynamy od skierowania uwagi do wewnątrz siebie i która ma na celu rozpuszczenie wszelkiego poczucia siebie i pozostawienie tylko poczucia nieskończoności:

Przyjrzyjcie się samym sobie z natężoną uwagą, oddzielcie od siebie wszystko, co nie jest waszym „ja”, idźcie dalej z wyostrzonym zmysłem, a im bardziej siebie zatracicie, tym jaśniej przedstawi się wam wszechświat, tym wspanialej będziecie wynagrodzeni za grozę samozniszczenia przez swoje poczucie nieskończoności⁶².

Następnie przedstawia medytację, która zaczyna się od zwrócenia uwagi na świat zewnętrzny i poprzez ruch w przód i w tył uprzytamnia, że wszystko, co na zewnątrz, jest również wewnątrz:

Spójrzcie poza siebie na jakąkolwiek część, na jakikolwiek element świata i ogarnijcie go w całej jego istocie, ale pozbierajcie też wszystko, czym on jest, nie tylko w samym sobie, lecz (także) w was, i w tym, i w owym, i wszędzie, coraz częściej powtarzajcie waszą drogę z okręgu do punktu środkowego, i w coraz większych odległościach: szybko utracicie to, co skończone, i znajdziecie wszechświat⁶³.

Aby wspomóc ten drugi rodzaj medytacji, Schleiermacher zaleca badanie nieskończonej różnorodności religii tego świata. Lista religii, o których wspomina, jest zdumiewająca. Mimo iż Herder i inni przetłumaczyli fragmenty indyjskich tekstów religijnych na język niemiecki, zaś islam był od dawna znany w Europie, lista Schleiermachera obejmuje tylko pięć religii: religie egipskie, greckie i rzymskie, a także chrześcijaństwo i judaizm.

Jednakże jego główna uwaga dotyczyła studiowania dowolnej religii: trzeba jedynie uważać, aby podchodzić do wszystkich religii z odpowiednią metodą. Zamiast oceniać je jako dobre lub złe, pasujące się na poziomie wysokim lub niskim, szlachetne lub groteskowe, należy dociekać, w jaki sposób każde wyrażenie religijne wpływa z przecucia nieskończoności, widząc, że każde z nich ma swoje miejsce w nieograniczonej mocy produkcyjnej, którą dysponuje nieskończoność. Oznacza to, jak zauważyliśmy, podchodzenie do religii tak, jak romantycy radzili podchodzić do literatury. Kiedy ktoś próbuje przyjąć perspektywę innych i wczuć się w to, co wydaje mu się najbardziej dziwne,

dostrzeżę siebie w nich, a ich w samym sobie. To pomaga przełamać granice między tym, co wewnętrzne, a tym, co na zewnątrz, i pozwala umysłowi otworzyć się na przecucie nieskończoności.

Z tych wędrówek poprzez cały obszar ludzkości powraca wtedy religia z wyostrożonym zmysłem i bardziej wykształconym sądem własnego „ja” i w końcu wszystko, czego szukano i co zbierano w najodleglejszych okolicach, znajduje w sobie samej. W sobie samych znajdziecie, jeśli tam doszłicie, nie tylko główne zarysy tego, co najpiękniejsze i co najniższe, tego, co najszlachetniejsze i co najbardziej godne pogardy, co jako poszczególne aspekty człowieczeństwa spostrzeżliście u innych. W sobie odkryjecie nie tylko wszystkie pojawiające się w różnych czasach różnorakie stopnie ludzkich sił, lecz wszystkie niezliczone mieszanki różnych skłonności, które ujrzeliście w charakterach innych ludzi, pojawiają się wam jedynie jako zatrzymane chwile waszego własnego życia. Były momenty, w których tak myśleliście, tak czuliście, tak działaliście, kiedy rzeczywiście byliście tym i owym człowiekiem mimo wszelkich różnic płci, kultury i zewnętrznego otoczenia. Przeszliście rzeczywiście poprzez wszystkie te różne postacie w swoim własnym porządku; wy sami jesteście kompendium ludzkości, wasza osobowość obejmuje w pewnym sensie całą ludzką naturę, a ta (natura), we wszystkich swych prezentacjach, nie jest niczym innym jak waszym własnym, powielonym, wyraźniej zaznaczonym i we wszystkich swych odmianach uwiecznionym „ja”. U kogo religia w ten sposób (z trudem) znowu przedostała się do wnętrza i także tam znalazła nieskończoność, u tego jest ona w tym aspekcie doskonała, on zaś nie potrzebuje już żadnego pośrednika do jakiegokolwiek oglądu ludzkości i sam może nim być dla wielu”⁶⁴.

Oczywiście Bildung, który zachwala Schleiermacher, ma na celu uczynienie religii kompletną nie tylko pod tym względem. Po odkryciu nieskończonego wewnątrz i na zewnątrz człowiek powinien wyrazić wynikające z tego uczucie, w idealnym przypadku przyczyniając się do dalszego rozwoju religii. W ten sposób związek z religią staje się w pełni organiczny, zgodny z ogólnym programem romantycznym: rozwijać się, będąc otwartym na wpływy nieskończonego, i pomagać wszechświatowi wzrastać w kierunku doskonałości, odpowiadając twórczo na te wpływy.

Kilka dodatkowych cytatów z *Mów* Schleiermachera pomoże uzupełnić jego obraz religii i pokazać jego podobieństwa do myśli romantycznej.

O cudzie codzienności:

Cud jest tylko religijną nazwą wydarzenia; każde wydarzenie, nawet najbardziej naturalne i najzwyczajniejsze, jeśli tylko nadaje się do tego, by religijny nań pogląd był dominujący, jest cudem. Dla mnie wszystko jest cudem (...). Im bardziej religijni byście byli, tym więcej wszędzie widzielibyście cudów, a wszelki spór o poszczególne zdarzenia, o to czy zasługują na taką nazwę, budzi we mnie bolesne zdumienie nad tym, jak ubogi i żałosny jest religijny zmysł tych, którzy go prowadzą⁶⁵.

O tolerancji:

Gdy namówiliście kogoś do tego, by wraz z wami wrysował w błękitne tło światów obraz wozu, to czy mimo to nie mógłby najbliżej położone światy ująć w całkiem innych zarysach od waszych? Ten nieskończony chaos, w którym każdy punkt przedstawia jakiś świat, jest właśnie, jako taki, faktycznie najwłaściwszym i najwyższym symbolem religii (...). Gdyby tysiące z was mogły mieć te same poglądy religijne, to zapewne każdy z was rysowałby inne kontury, aby zachować obraz tego, w jaki sposób zobaczył je jednocześnie lub kolejno; i szłoby wówczas nie o jego uczucia, lecz o jakiś stan przypadkowy, o jakiś drobiazg. Każdy mógłby mieć swój własny porządek i swoje własne rubryki; to, co pojedyncze, nie może przez to ani zyskać, ani stracić; ten, kto naprawdę zna swą religię i jej istotę, podporządkowuje temu każdy porządny związek i niczego mu zeń nie ofiaruje⁶⁶.

O niebezpieczeństwie nadawania autorytetu tekstom religijnym:

Każde pismo święte jest jedynie mauzoleum religii, pomnikiem świadczącym, że mieszkał w niej jakiś wielki duch, którego już nie ma; gdyby bowiem żył jeszcze i działał, to jakże przykładałby tak wielką wagę do martwej litery, która może być tylko słabym jego odbiciem?⁶⁷

O bezprawności nakładania obowiązków religijnych i wprowadzania zasad określających zachowania:

Także tego religia nie śmie robić, nie może potrzebować wszechświata po to, by wywodzić obowiązki, nie wolno jej mieć żadnego kodeksu praw⁶⁸.

O potrzebie ewolucji religii:

A kiedy dowiemy się, czymże jest to, co w pochodzie ludzkości wszędzie jest powstrzymywane i rozwijane, i to, co nieuchronnie musi być prędzej czy później zwyciężone i zniszczone, jeśli nie pozwoli się przekształcić i przemienić, wtedy od tego prawa przejdziemy do naszego własnego działania w świecie⁶⁹.

RECEPCJA SCHLEIERMACHERA

Mowy Schleiermachera okazały się bardzo kontrowersyjne, i w miarę jak się starzał, poprawiał je, w latach 1806 i 1821, aby złagodzić niektóre z ich bardziej niekonwencjonalnych tez.

Jednak wśród jego wczesnoromantycznych przyjaciół pierwsze wydanie *Mów* znalazło chętną i otwartą publiczność. Schlegel nie zgadzał się z niektórymi opiniami Schleiermachera, lecz w większości romantycy zaakceptowali jego pomysły z całego serca. Zrobili więcej niż tylko zaakceptowali. Odpowiedzieli na nie twórczo, gdy sami zaczęli podejmować temat religii. W pewnym sensie po prostu powtórzyli jego myśli, jak wtedy, gdy Schlegel napisał: „Každy stosunek człowieka do nieskończoności jest religią; to znaczy człowieka w całej pełni jego człowieczeństwa”⁷⁰.

Schlegel zgodził się również, że doświadczenie nieskończoności istniało przed jakąkolwiek koncepcją Boga i że taka koncepcja wyrażała raczej uczucia człowieka, niż reprezentowała rzeczywistą istotę. W terminologii Schlegla bóstwo było wytworem wyobraźni: „Umysł, mówi autor *Mów o religii*, może zrozumieć tylko wszechświat. Niech wyobraźnia przejmie kontrolę, a będziesz miał Boga. Całkiem słusznie: albowiem wyobraźnia to zdolność człowieka do postrzegania boskości”⁷¹. Oraz: „Wyraźnie określony związek z Bogiem wydaje się mistykowi tak samo nie do zniesienia, jak szczególne pojęcie lub koncepcja Boga”⁷².

Wcześni romantycy rozwinęli idee Schleiermachera na kilka sposobów. Na przykład Hölderlin i Schlegel, pisząc niezależnie od siebie, wyciągnęli podobne wnioski ze stanowiska Schleiermachera, że teksty religijne należy czytać przede wszystkim ze względu na ich ekspresję. Ponieważ uczucie do nieskończonego było natychmiastowe i bezpośrednie, i ponieważ skończone słowa klóciły się z tą bezpośredniością, twierdzili oni, że niemożliwym jest, by język mógł odpowiednio wyrazić to uczucie. A jednak istnieje odczuwalna potrzeba, aby je wyrazić. Rozwiązaniem dylematu było uświadomić sobie, że jedynym adekwatnym językiem dla religii były *l e g o r i a i m i t*, ponieważ takie rodzaje języka opowiadały historie, wyraźnie wskazując na metaznaczenia poza nimi. *Mit* i alegoria zjednoczyły to, co historyczne – konkretne czyny i opisy – z tym, co intelektualne – czyli znaczeniami kryjącymi się za tymi opisami. Ponieważ były beczelnie sugestywne, ich język był najlepszym sposobem, by słowa wskazywały poza siebie. To oznaczało, mówiąc słowami Hölderlina, że „każda religia jest w swej istocie poetycka”⁷³.

Tutaj Hölderlin zmieniał znaczenie pojęcia „religii” Schleiermachera z u c z u c i a nieskończoności na e k s p r e s j ę tegoż uczucia. Schlegel w swoich *Ideach* zmienił znaczenie tego słowa w ten sam sposób. Ta zmiana miała mieć ważne konsekwencje dla późniejszych studiów nad religią. Jak widzimy, psychologia humanistyczna i religioznawstwo porównawcze zaczęły się skupiać na tych bliźniaczych biegunach w badaniu zjawiska religii w aspekcie psychologicznym i historycznym.

Również w tej dziedzinie pierwsi romantycy wiedli prym, głównie w pismach Schellinga oraz postulatach Schlegla dotyczących tego, jak nauka religii może funkcjonować jako część *Bildungu*, który sprzyjałby postępowi wolności.

Opisowa i nakazowa strona tego *Bildungu* zawierała się w ich programie, dotyczącym tego, jak oni i przyszłe pokolenia powinni podchodzić do studiów akademickich nad religią. Schelling w swojej *Metodzie studiów akademickich* wezwał teologów do spojrzenia na historię religii nie przez pryzmat ich systemów wierzeń, ale z perspektywy „ponadwyznaniowej”. Oczywiście „ponad” oznacza tutaj „powyżej”. Schelling uważał, że jego teoria rozwoju wszechświata poprzez działalność Duszy Świata zapewniła wyższy punkt widzenia, z którego należy rozpatrywać wszelką działalność religijną. Jakikolwiek prawdy zawierałaby się w danym systemie przekonań, należy je traktować po prostu jako produkty historycznych uwarunkowań tego systemu. Historyzm miał mieć ostatnie słowo na temat wartości owych prawd i tego, na ile uznawać ich autorytet.

Schlegel w swoim artykule *O filozofii* (1799) przedstawił już zarysy podstawowych założeń, na których takie badania powinny się oprzeć. W nawiązaniu do tekstu Kanta *O religii w granicach rozumu* wezwał do badań nad „religią w granicach sztuki”. Miał na myśli, że badacze religii powinni zwrócić uwagę na to, jak skończone i nieskończone zostały połączone w mitologii, formach symbolicznych, „których symbolika polegała... na tym, że wszędzie pojawienie się skończoności pozostawało w relacji z prawdą o wieczności i w ten sposób skończoność dokładnie się w niej rozpuszczała”. Kwestią, czy te skończone symbole pierwotnie miały w z a m i e r z e n i u symbolizować nieskończoność, Schlegel nie zaprzętał sobie głowy. Religia dotyczyła relacji z nieskończonością, kropka. Jeśli chodzi o założenia leżące u podstaw tego kierunku studiów: „nieskończoność ludzkiego ducha, boskość wszystkich rzeczy naturalnych i człowieczeństwo bogów powinny pozostać wielkim, odwiecznym tematem wszelakich tych wariacji”⁷⁴. Innymi słowy, cokolwiek konkretna religia

powiedziała na te tematy, przypuszczenia Schlegla dotyczące ludzkości, przyrody i bogów miały być traktowane jako wyższe prawdy i instancje, których miarą należy daną religię oceniać.

W swoich *Rozmowach o poezji* (1800) Schlegel zaproponował nieco postmodernistyczny komentarz, że te założenia były mitem, podobnie jak mity, które mieli osądzić. Ale potem dodał, że dla historyka mit służył celowi pragmatycznemu: sprzyjał postępowi ludzkiej wolności, oferując ramy dla procesu zrozumienia znaczenia i celu historii, zmierzającej w kierunku tejże wolności. Zdolność opisywania staje się tutaj nakazem, tak jak w przypadku *Mów Schleiermachera*: badanie historii religii ukazuje nie tylko fakt, że religie zmieniają się z czasem, ale także, że powinny się zmieniać – albo zostać zmienione. Program Schlegla wezwał do wyzwolenia religii. „Wyzwólcie religię” – powiedział w jednej ze swoich *Idei* „i narodzi się nowa rasa ludzi”⁷⁵. I dalej: „Przebudźmy wszystkie religie z grobowego snu i przez wszechmoc sztuki i nauki ożywmy i zreorganizujmy te, które są nieśmiertelne”⁷⁶.

Aby uzyskać wskazówki dotyczące wyzwalania religii poprzez sztukę i naukę, Schlegel zwrócił się ku Indiom, ponieważ ta niewielka wiedza, jaką posiadał na temat hinduskiej religii, przekonała go, że Indie ucieleśniają romantyczne ideały. „Na Wschodzie” – powiedział, mając na myśli, jak później wyjaśnił, Indie – „musimy szukać tego najwyższego romantyzmu”⁷⁷.

Co w tym przypadku rozumiał przez romantyzm, wyjaśnił dalej w *Podróży do Francji* (1803): „duchowe wyrzeczenie chrześcijanina i najdzikszy, najbardziej żywiołowy materializm religii Greków, obydwa znajdują swój wyższy archetyp we wspólnej ojczyźnie, w Indiach”. Ten „wzniosły sposób myślenia”, w którym te skrajności łączą się w ramach koncepcji „boskości bez różnicy w jej nieskończoności”, zapewnił podstawy dla „prawdziwie uniwersalnego Bildungu”⁷⁸. To właśnie z tego powodu, dał do zrozumienia Schlegel, on sam wyjechał do Francji, aby studiować sanskryt w Paryżu.

Teraz, jak już dowiedzieliśmy się z *Lucyndy*, Schlegel oczywiście nie był zainteresowany tym, czego teksty sanskryckie nauczają o duchowym wyrzeczeniu. Jego uwaga skupiła się bardziej na bujnej i zmysłowej stronie Indii. Czuł, że to uzasadnia performatywną stronę jego Bildungu: twierdzenie, że miłość erotyczna oferuje autentyczne i bezpośrednie doświadczenie nieskończoności, dlatego należy je traktować jako święte źródło odnowy religijnej w każdej osobie. Tutaj Schlegel podjął temat, który Schleiermacher poruszył w swoich przemówieniach jako „tajemnicę eleuzyjską”, i stwierdził otwarcie:

Religia, do której wróciłem, jest najstarsza, najbardziej dziecinna i prosta. Czczę ogień jako najlepszy symbol Boga. I gdzież jest piękniejszy ogień niż ten, który natura zamknęła głęboko w miękkich piersiach kobiety? Wyświęć mi księdza, nie aby śłęczał beczynnie przy ogniu, ale abym go wyzwolił, obudził i oczyścił: gdziekolwiek jest czysty, utrzymuje się sam, bez nadzoru i bez westalek⁷⁹.

[Julian zwraca się do Lucyndy:] Wszystko, co kochaliśmy wcześniej, jeszcze goręcej kochamy teraz. Dopiero teraz uczucia do świata naprawdę nam świecą. Poznałaś nieskończoność ludzkiego ducha dzięki mnie, a ja pojąłem małżeństwo i życie, i wspaniałość wszystkiego dzięki tobie. Wszystko ma dla mnie duszę, przemawia do mnie i jest święte⁸⁰.

Kiedy *Lucynda* została wydrukowana, spotkała się z chórem protestów, że jest niemoralna. Schleiermacher stanął w jej obronie w 1800 roku, pisząc całą powieść w formie fikcyjnych listów, *Poufne listy dotyczące Lucyndy Friedricha Schlegla*, aby odeprzeć krytykę i zapewnić, że książka stanowi w istocie tekst święty, wcielający w życie zasady prawdziwej religii i pokazujący, że smak i wrażliwość na nieskończoność można rozwinąć poprzez miłość erotyczną. Jak komentuje Ernestine – kobiecie alter ego Schleiermachera w powieści – fizyczne uściski są w rzeczywistości doświadczeniem uścisków Boga: „Bóg musi być w ukochanych, ich uściski są faktycznie obejmowaniem Jego, co odczuwają oni w tej samej chwili w komunii i za czym później tęsknią”⁸¹.

A zatem, gdy romantycy określali miłość jako świętą lub jako akt kultu, nie angażowali się w zwykłą hiperbolę. Chcieli być traktowani poważnie: w tym, że miłość erotyczna jest portalem dla nieskończoności i źródłem odnowienia autentycznej religii i moralności w świecie, w którym religijne nauczanie i instytucje wpędziły religię do grobu. Angażując się w związki pełne prawdziwej miłości – nawet jeśli oznaczało to cudzołożenie – romantycy nie porzucali swojego moralnego obowiązku. Raczej okazywali posłuszeństwo wyższemu obowiązkowi moralnemu, który z powrotem scalał to, co ograniczone i podzielone, w nieskończoną Jedność.

ROZPOZNAWANIE RELIGII ROMANTYCZNEJ

Ponieważ kolejne rozdziały mają na celu pokazanie, w jaki sposób te romantyczne zapatrywania na religię przetrwały do XX i XXI wieku, wygodnie będzie sporządzić krótką listę kontrolną, aby dokładnie określić, co zalicza się do religii romantycznej. W ten sposób będziemy mogli rozpoznać przekazywane romantyczne idee religijne, ocenić stopień, w jakim przekaz je przekształca, i rozpoznać je, gdy powrócą w buddyjskim romantyzmie.

Oto więc lista dwudziestu głównych punktów charakteryzujących religię romantyczną. Pozostała część tej książki będzie często odnosić się do tych punktów, więc miej je na uwadze.

Punkt pierwszy identyfikuje zagadnienie, które według romantyków stara się rozwikłać każda religia.

1) *Przedmiotem religii jest relacja ludzkości z wszechświatem.*

Następne dwa punkty dają podstawową romantyczną odpowiedź na tę kwestię.

2) *Wszechświat jest nieskończoną, organiczną wspólnotą.* Oznacza to między innymi, że przyczynowość we wszechświecie: (a) jest raczej wzajemna niż mechaniczna i deterministyczna; oraz (b) jest raczej teleologiczna – ma cel – niż ślepa. Jednak to, czym jest ów cel, wykracza poza ludzką zdolność poznania lub zrozumienia. Twierdzenie, że wszechświat jest nieskończoną, organiczną wspólnotą, oznacza również, że poza organicznymi procesami wszechświata nie ma żadnego transcendentnego wymiaru.

3) *Każdy człowiek jest zarówno indywidualnym organizmem, jak i częścią rozległej, nieskończonej, organicznej jedności wszechświata.* Jako organizm mamy zarówno fizyczne, jak i psychiczne popędy, którym należy ufać i które należy zaspokoić. Będąc częścią organicznej wspólnoty wszechświata, człowiek nie ma wolności wyboru, a jedynie wolność wyrażania swojej natury jako części kosmosu. Zatem, aby wyrazić i zrealizować swoją naturę, należy ufać, że wewnętrzne popędy są dobre i że ogólny cel wszechświata jest dobry, nawet jeśli jest niepoznawalny. Każdy ma również obowiązek pracować nad osiągnięciem tego celu, tak jak najlepiej go rozumie.

Te pierwsze trzy punkty są podstawą wszystkich pozostałych punktów. Kolejne sześć skupia się na doświadczeniu religijnym i chorobie psychicznej, na którą stanowi ono lekarstwo.

4) *Istoty ludzkie cierpią, gdy tracą poczucie wewnętrznej i zewnętrznej jedności – gdy czują się podzielone wewnętrznie oraz oddzielone od wszechświata.*

5) *Doświadczenie religijne, choć wyraża się na wiele sposobów, jest jednakowe dla wszystkich, dotyczy przeczucia nieskończoności, którą tworzy poczucie zjednoczenia z wszechświatem oraz poczucie jedności wewnętrznej.*

6) *To poczucie jedności jest uzdrawiające, ale całkowicie immanentne. Innymi słowy: (a) jest tymczasowe i (b) nie daje bezpośredniego doświadczenia jakiegokolwiek transcendentnego, nieuwarunkowanego wymiaru poza przestrzenią i czasem.*

Są ku temu dwa powody. Po pierwsze, ludzka percepcja, jako uwarunkowany, organiczny proces, nie ma dostępu do niczego nieuwarunkowanego. Drugim powodem jest to, że, jak już powiedziano, nie ma transcendentnego wymiaru poza nieskończonym, organicznym i zjednoczonym wszechświatem.

7) *Wszelka wolność wynikająca z doświadczenia religijnego – najwyższa wolność możliwa w organicznym wszechświecie – nie wykracza zatem poza prawa organiczne i związki przyczynowe. Jest uwarunkowana i ograniczona siłami wewnątrz i na zewnątrz jednostki.*

8) *Ponieważ doświadczenie religijne może dać tylko chwilowe poczucie jedności, życie religijne polega na podążaniu za kolejnymi doświadczeniami religijnymi w nadziei na zdobycie lepszego poczucia tej jedności, ale nigdy nie osiąga się jej całkowicie.*

9) *Chociaż doznanie religijne nie jest transcendentne, niesie ze sobą umiejętność postrzegania banalnych wydarzeń immanentnego świata jako cudownych i wzniosłych. W rzeczywistości ta umiejętność jest oznaką autentycznego poczucia jedności z nieskończonością.*

Punkt stanowi paralelę dla definicji autentyczności Novalisa i jego romantyzowania świata.

Kolejne cztery punkty skupiają się na kulturowaniu doświadczenia religijnego.

10) *Ludzie mają wrodzone pragnienie doświadczenia religijnego i predyspozycje do niego – w rzeczywistości doświadczenie religijne jest zjawiskiem całkowicie naturalnym – ale kultura ich czasu i miejsca może je stłumić. Niemniej jednak mogą wywołać doświadczenie religijne, pielęgnując postawę chłonnej otwartości na nieskończoność. Ponieważ religia jest kwestią gustu, nie ma jednej ścieżki rozwijania tej postawy chłonnej otwartości. Nauczyciel może co najwyżej zaoferować jego własne opinie na ten temat, w sytuacji, gdy inni ludzie się z nim zgadzają.*

11) *Jednym z wielu sposobów rozwijania wrażliwości na nieskończoność jest miłość erotyczna.*

12) *Innym sposobem pielęgnowania chłonnej otwartości na nieskończoność jest rozwinięcie tolerancji dla wszystkich form religijnej ekspresji, postrzeganie tekstów religii w kategoriach estetycznych, jako ograniczonych przejawów poczucia nieskończoności, bez uznawania autorytetu żadnego z nich.*

Punkt ten pokrywa się z instrukcjami Schlegla, jak rozwijać empatię wobec autorów dzieł literackich, i ma dwie konsekwencje. Po pierwsze, sprawił, że badanie tekstów religijnych stało się gałęzią studiów nad literaturą. Po drugie, empatia i tolerancja zawierają element ironii. Można sympatyzować z uczuciem – źródłem, które jest się w stanie rozpoznać w religijnej ekspresji, ale zachowując dystans wobec samej ekspresji.

13) *W rzeczywistości największe teksty religijne, jeśli nada się im zbyt dużą rangę, są szkodliwe dla prawdziwej religii.*

Ostatnie siedem punktów dotyczy rezultatów doświadczenia religijnego.

14) *Ponieważ umysł jest organiczną częścią twórczej i ekspresyjnej nieskończoności, też jest twórczy i ekspresyjny, więc naturalną reakcją na poczucie nieskończoności jest chęć wyrażenia jej.*

15) *Jednakże, ponieważ umysł jest skończony, każda próba opisanie doznania nieskończoności jest uwarunkowana ograniczonym sposobem myślenia, a także temperamentem i kulturą. Tak więc wypowiedzi i teksty religijne nie mają charakteru opisów rzeczywistości, lecz są po prostu wyrażeniami wpływu tej rzeczywistości na indywidualny charakter konkretnego człowieka. Wypowiedzi religijne są wyrazem uczuć i nie muszą być jasne ani spójne. Należy je czytać jako poezję i mity, wskazujące na niewyraźną całość i zwracające się przede wszystkim do uczuć.*

16) *Ponieważ nauki religijne wyrażają tylko uczucia danego człowieka, nie stanowią o tym, jak jakikolwiek inny człowiek wyraża swoje uczucia. Prawda doświadczenia każdego człowieka zawiera się w czysto subiektywnej bezpośredniości tego doświadczenia i nie przenosi się na żadne formy, w których zostało ono wyrażone.*

17) *Chociaż uczucia religijne mogą budzić chęć sformułowania reguł postępowania, takie reguły nie mają żadnego autorytetu i są właściwie niepotrzebne. Kiedy ktoś postrzega całą ludzkość jako świętą i będącą jednym – a siebie jako organiczną część tej świętej Jedności – nie ma potrzeby, aby reguły rządziły jego interakcjami z resztą społeczeństwa. Jego/jej zachowanie wobec wszystkich w naturalny sposób staje się pełne miłości i współczucia.*

18) *Kiedy ktoś naprawdę docenia nieskończoną, organiczną jedność wszechświata, to dostrzega, jak ta jedność przekracza wszelkie idee dobra i zła.*

W nieskończoności wszechświata jest więcej niż dosyć miejsca, by obejmować i ogarniać zarówno dobre, jak i złe zachowanie, i więcej niż dosyć mocy, aby uleczyć wszystkie rany. W związku z tym powinności narzucane przez idee dobrego i złego zachowania nie mają uzasadnionego miejsca w życiu religijnym.

19) *Choć wszystkie formy religijnej ekspresji są prawdziwe, niektóre są bardziej rozwinięte niż inne. Należy rozpatrywać jej w ramach historyzmu, aby zrozumieć, jak dane nauczanie wpisuje się w organiczny rozwój ludzkości i wszechświata jako całości.* Niezależnie od tego, co jakaś religia mówi o swoich naukach, jej przekaz ma być osądzany na podstawie zrozumienia miejsca tej religii w ogólnej ewolucji ludzkiej aktywności duchowej.

20) *Zmiany zachodzące w religii nie są tylko faktem. To także obowiązek.* Religie są organiczne, jak wszystko inne we wszechświecie, a zatem ludzie muszą nadal modyfikować swoje tradycje religijne, aby utrzymać je przy życiu. Ten pęd i obowiązek zmiany – stawania się – jest czymś, co musi być celebrowane i wychwalane.

Mamy więc dwadzieścia punktów do zastosowania w identyfikowaniu wpływu romantyzmu na współczesny, zachodni buddyzm. Na liście pojawia się koncepcja ironii Schlegla, jako jedna z możliwych interpretacji punktów 15–17, ale jest jeszcze szersza, niezamierzona ironia leżąca u podstaw całej listy, do której już nawiązaliśmy. Chociaż w punktach 16–18 podkreślono, że niczyje przekonania religijne, dotyczące ludzkiej tożsamości i obowiązków we wszechświecie, nie mają władzy nad wierzeniami kogokolwiek innego, wszystkie dwadzieścia punktów wywodzi swój autorytet z systemu przekonań wyrażonego w pierwszych trzech. Innymi słowy, możesz wierzyć lub nie wierzyć w co chcesz, ale nie możesz nie wierzyć w pierwsze trzy punkty.

Istnieje również podstawowa niespójność w tym, że punkty 17 i 18 zaprzeczają jakimkolwiek szczególnym obowiązkom dotyczącym dobra i zła w życiu zakonnym, podczas gdy punkty 3 i 20 postulują obowiązek ufania wewnętrznym popędem i popierania organicznego rozwoju wszechświata jako całości. Ta niespójność jest dodatkowo spotęgowana przez sprzeczne idee romantyków na temat tego, co oznacza obowiązek dla ludzkiego organizmu, który jest częścią nieskończonego, organicznego i zjednoczonego kosmosu.

Te sprzeczne idee wywodzą się z różnych definicji wolności i wewnętrznej Jedności dla takiej istoty ludzkiej, jakie przedstawili romantycy. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, Schlegel i Hölderlin utrzymywali, że wolność oznacza swobodę zaprzeczania sobie z chwili na chwilę. Dla Hölderlina wewnętrzna Jedność oznaczała przyjęcie jakiegokolwiek filozofii, z którą dobrze się integrują

czyjeś potrzeby emocjonalne w jakimkolwiek konkretnym momencie; filozofii, której rezultatem jest poczucie wewnętrznego spokoju. Dla Schlegla wewnętrzna Jedność oznaczała przyjęcie dowolnej filozofii, pozwalającej na największą swobodę w wyrażaniu – znowu w jakimkolwiek momencie – swojej twórczej mocy. Tak więc według nich obydwo obowiązkiem człowieka było podążanie za potrzebami swojej wewnętrznej natury, wyrażonymi w swoich emocjach, tak aby doświadczyć wewnętrznej Jedności.

Jednak dla Schellinga cała idea wolności była zgubnym mitem. Nauczał, że wiara w indywidualną wolność wyboru jest źródłem wszelkiego zła. Jako część nadrzędnej organicznej jedności wszechświata, każdy miał obowiązek wyrzec się własnej woli i uznać wolę wszechświata, tak jak oddziaływała przez wrodzoną naturę człowieka. Dopiero wtedy można było doświadczyć wolności od wewnętrznego konfliktu, w czym, według Schellinga, zawierało się znaczenie wewnętrznej Jedności.

To są główne niespójności. Romantycy ze swoim podejściem do niekonsekwencji mogliby argumentować, że tego rodzaju niespójności stanowią w rzeczywistości swoistą formę wolności, która – jak zauważył Schlegel – jest nadrzędnym celem formułowania poglądów religijnych. O to romantykom od początku chodziło. Ale jeśli nie akceptujesz ogólnego romantycznego poglądu na naturę wszechświata, to ich argumenty o niekonsekwencji, obowiązkach i wolności cię nie obowiązują.

Jak zobaczymy, te niespójności, sprzeczne pojęcia obowiązku i ograniczone pojęcie wolności w romantycznym religijnym *Bildungu* zostały przeniesione na grunt buddyjskiego romantyzmu. W szczególności niespójność jest oczywista nie tylko w konkretnych zmianach, które buddyjscy romantycy wymuszają na Dhammie, ale także w ich uzasadnieniu. Niektóre zmiany są uzasadnione argumentem, że romantyczne zasady religii są obiektywnie prawdziwe, że wszystkie wielkie religie powinny te zasady uznawać, więc jeśli w buddyzmie brakuje którejkolwiek z nich, to ludzie wyświadczają mu przysługę, wprowadzając je do Dhammy. Inne zmiany są uzasadnione na tej podstawie, że nie ma obiektywnie prawdziwych zasad religii: każda osoba ma nie tylko prawo do tworzenia własnego zbioru wierzeń, ale także obowiązek zmieniania swojej tradycji. Więc tradycja nie ma prawa do sprzeciwu wobec jakichkolwiek zmian swoich wierzeń.

Tak czy inaczej, Dhamma przegrywa. Łączy się to z drugą ironią: chociaż większość naukowych i filozoficznych podstaw tych dwudziestu punktów od tamtego czasu dawno runęła, same punkty nadal, aż po dziś dzień, wywierają wpływ na poglądy Zachodu w kwestii religii w ogóle, a buddyjskiego

romantyzmu w szczególności. Ten ciągły wpływ można wytłumaczyć faktem, że niezależnie od obecnego sposobu nauczania nauki i filozofii na uniwersytetach te punkty uzyskiwały i utrzymały status niekwestionowanych założeń w trzech obszarach myśli: w psychologii humanistycznej, akademickich badaniach nad historią religii oraz popularnych pismach na temat „filozofii wieczstej”. Następny rozdział zbada, jak to się stało i jak te trzy obszary myśli pomogły stworzyć buddyjski romantyzm – i uzasadnić jego powstanie.

Ale najpierw, aby pomóc wyjaśnić, w którym miejscu tak naprawdę romantycy mieli – a w którym nie – wpływ na buddyjski romantyzm, warto przyjrzeć się, co Dhamma głosi w odniesieniu do dwudziestu punktów wymienionych powyżej. Oto druga lista, zaczerpnięta z rozdziału drugiego, która pozwoli ci porównać punkt po punkcie, gdzie Dhamma i romantyzm są podobne, a gdzie się rozchodzą. W ten sposób będziesz w stanie rozpoznać, co jest buddyjskie, a co romantyczne we współczesnym buddyjskim romantyzmie.

Te dwie listy są rozbieżne od samego początku. Różnią się poglądami na cel religii, naturę wszechświata i miejsce jednostki we wszechświecie. Ponieważ te pierwsze trzy punkty mają podstawowe znaczenie dla programu romantycznego, oznacza to, że Dhamma i program romantyczny rozchodzą się u samej podstawy. Należy jednak pamiętać, że zawierają one podobieństwa w niektórych innych opartych na nich punktach – podobieństwa, które pozwoliły na to, by Dhammę i program romantyczny ze sobą mylono.

O przedmiocie Dhammy:

1) *Celem Dhammy nie jest związek ludzkości z wszechświatem, ale koniec cierpienia i stresu (§ 2). Skupianie się na definiowaniu miejsca ludzkości we wszechświecie oznacza myślenie w kategoriach stawania się, które faktycznie staje na drodze do ustania cierpienia i stresu.*

O jednostce i wszechświecie:

2) *Kwestie, czy wszechświat jest nieskończony, czy też nie, oraz to, czy jest bądź też nie jest Jednym, są nieistotne dla zakończenia cierpienia i stresu. W rzeczywistości nalegać na Jedność i nieskończoność wszechświata to tyle, co zboczyć ze ścieżki wiodącej do końca cierpienia (§ 6; § 25). Chociaż to prawda, że przyczyna wszechświata nie jest deterministyczna, sam wszechświat nie ma celu. Upieranie się, że ma cel i znaczenie, sprzyja idei, że cierpienie służy jakiemuś celowi, utrudniając w ten sposób zrozumienie, że najlepiej doprowadzić cierpienie do ustania.*

3) *Trzymanie się definicji tego, czym „jest się” jako istota ludzka, staje na drodze porzuceniu cierpienia, jakie pociąga za sobą każda taka definicja (§ 17; § 20). Nie wszystkim ludzkim popędem można ufać – większość pochodzi z ignorancji – a więc*

trzeba uważnie wybierać, które pragnienia spełnić, a którym się oprzeć. W rzeczywistości istoty ludzkie mają wolność wyboru. Ale ponieważ wszechświat nie ma celu, nie mają obowiązku wspierania jego wzrostu.

O ostatecznym doświadczeniu religijnym i chorobie duchowej, którą leczy:

4) *Istoty ludzkie ulegają pragnieniu i lgnięciu, które prowadzą do stawania się, a wynikają z niewiedzy o tym, co powoduje cierpienie i jak je można zakończyć (§ 3; § 25).*

5) *Na ścieżce prowadzącej do końca cierpienia medytujący może doświadczyć poczucia jedności z wszechświatem i poczucia jedności wewnątrz. Dhamma zgadza się z romantyzmem, że to uczucie jest tymczasowe i nietrwałe. Jednak nie jest ono najwyższym doświadczeniem religijnym (§ 23). Jest wiele możliwych doświadczeń religijnych. Kanon zauważa, że nauczyciele poprzedzający Buddhę pomylili różne poziomy jhāny, czyli wchłonięcia umysłu, z najwyższym możliwym doświadczeniem, ale takie poziomy koncentracji są całkowicie sfabrykowane, a przez to nie docierają do najwyższego celu. Najwyższym doświadczeniem jest Nieuwiązanie, które nie jest uczuciem, ale wykracza poza sześć zmysłów (§§ 45–47; § 54).*

6) *Nieuwiązanie jest transcendentne, to bezwarunkowy wymiar poza przestrzenią i czasem (§§ 48–49; § 51).*

7) *Wolność osiągnana wraz z Nieuwiązaniem jest tym samym nieskrępowana żadnymi ograniczeniami i warunkami. (§ 20).*

8) *Chociaż są różne etapy Przebudzenia, z chwilą, gdy całkowite Przebudzenie zostaje osiągnięte, nie ma już więcej pracy do wykonania dla podtrzymania dobrego samopoczucia. Cel został w pełni osiągnięty. Uzdrowienie i zdrowie wynikające z Nieuwiązania, ponieważ bezwarunkowe, nie podlegają zmianom (§ 50).*

9) *Poczucie wzniosłości – w kantowskim sensie wzbudzania przerażenia – jest jednym z bodźców do ćwiczenia się w zakończeniu cierpienia. Co do zdolności przestrzegania zwykłych wydarzeń jako oślniewających, to jest to etap, którego niektórzy ludzie doświadczają na drodze do Przebudzenia, ale w rzeczywistości jest on przeszkodą na Ścieżce, którą trzeba pokonać. A zobaczyć wszystko jako wzniosłe oznacza zatarcie granic między tym, co umiejętnie, a tym, co nie, oraz pozabawienie umysłu zdolności bycia uważnym, a tym samym podcinanie wszelkiej motywacji do praktyki (§ 33).*

O kultywowaniu Przebudzenia:

10) *Przebudzenie nie następuje w sposób naturalny (§ 50). Trzeba do niego świadomie dążyć, często w bezpośredniej sprzeczności z „naturalnymi” pragnieniami i impulsami. To dążenie obejmuje znacznie więcej niż chłonną otwartość. Co więcej, chłonna otwartość może osłabić uważność, która jest rzeczywistą podstawą*

umiejętnego działania (§ 33). Aby osiągnąć Przebudzenie, wszystkie osiem czynników Szlachetnej Ścieżki – która jest jedyną drogą do Przebudzenia – musi być rozwijanych uważnie, aż do punktu urzeczywistnienia (§§ 58–60).

11) *Przyjaźń z godnymi podziwu ludźmi jest pierwszym warunkiem podążania Ścieżką, lecz ponieważ zmysłowa namiętność jest jedną z przyczyn cierpienia, w godnej podziwu przyjaźni nie ma miejsca na miłość erotyczną. Miłość erotyczna jest przeszkodą raczej niż pomocą na Ścieżce (§§ 64–65; § 13).*

12) *Inne religie mogą być tolerowane nie z myślą o ich słuszności jako alternatywnych ścieżek do końca cierpienia ale po prostu z powodu dobrych manier. Buddha uznał, że inne religie mogą zawierać elementy Dhammy, ale pełną Ścieżkę do Przebudzenia można znaleźć tylko wtedy, gdy Szlachetna Ośmioraka Ścieżka jest nauczana bez żadnych sprzeczności (§ 60). Zdecydowanie jednak argumentował przeciwko jakiegokolwiek religii nauczającej, że działanie nie powoduje konsekwencji (§ 8) i poradził swoim uczniom, aby wypędzili z Saṅgi uszykanych mnichów nauczających poglądu, który poważnie zaprzeczalby Dhammie.*

13) *Zwykły szacunek dla kanonu pālijskiego to za mało – nauki muszą zostać poddane próbie poprzez wcielenie ich w życie (§ 61) – ale przyznawanie kanonowi tymczasowej władzy nie jest przeszkodą na Ścieżce.*

O skutkach Przebudzenia:

14) *Umysł jest aktywną zasadą kształtującą swoje własne doświadczenie – w tym punkcie Dhamma zgadza się z romantykami – ale jego aktywność wykracza poza samą ekspresję. Potrafi dokładnie obserwować i opisywać sposób, w jaki powstaje cierpienie, i to, jak można je zakończyć, nawet jeśli Niewiązanie leży poza słowami i dlatego nie można go nimi wyrazić. I chociaż kanon zawiera niektóre poetyckie fragmenty wyrażające radość z Przebudzenia, skupia większość uwagi na najbardziej użytecznych reakcjach na Przebudzenie: praktycznych instrukcjach tego, jak inni mogą osiągnąć je dla siebie.*

15) *Prawdy o tym, jak cierpienie powstaje i przemija, są kategoryczne – uniwersalnie prawdziwe – i nie wyróżniają żadnej określonej kultury (§ 6). Instrukcje w tych sprawach nie są zwykłym wyrazem uczuć, nie są także mitami wskazującymi na niewyraźalne. Dokładnie opisują prawdziwe działania, które można opinać. Ponieważ te instrukcje mają być wdrożone w życie, powinny być nauczane w kontekście, w którym uczniowie są zachęceni do zadawania pytań o ich znaczenie, w celu zrozumienia, jak je wdrożyć (§ 66).*

16) *Buddha ma autorytet eksperta, a jego spostrzeżenia nie są li tylko wyrazem jego uczuć do tego, jak zakończyć cierpienie. To prawdy, które można przetestować na doświadczeniach innych. Zakres, w jakim przechodzą testy, pokazuje, że te prawdy zostały dokładnie opisane w kanonie pālijskim.*

17) *Chociaż dobra wola i współczucie wzbudzane przez Ścieżkę inspirują człowieka do tego, by odnosił się dobrze do innych, tutaj także potrzebna jest uważność, by pomimo tych przymiotów nie dać się zwieść ignorancji. Potrzeba więc tutaj przewodnictwa wskazań, które są istotną częścią Ścieżki do Przebudzenia. I chociaż przebudzeni ludzie nie definiują się już w kategoriach wskazań (MN.079), konsekwentnie ich przestrzegają i chronią je swoim życiem (AN.03.87; Uda.5.5).*

18) *Jednym z rezultatów Przebudzenia jest uświadomienie sobie, że działania mają konsekwencje i że zasady umiejętnego i nieumiejętnego zachowania są kategorycznymi prawdami (AN.02.18). Podobnie obowiązki stosowne dla Czterech Szlachetnych Prawd, chociaż nie są narzucane przez zewnętrzną, osobową władzę, muszą być przestrzegane przez każdego, kto chce położyć kres cierpieniu i stre-sowi (§ 3).*

19) *Metoda historyczna nie jest sędzią Dhammy. Dhamma może być poznana i sprawdzana tylko poprzez własne próby wprowadzenia jej w życie.*

20) *Istota Dhammy jest ponadczasowa i niezmienna (§ 39; §§ 48–49). Nauki Dhammy w końcu zanikną, gdy zastąpi je fałszywa Dhamma (§§ 69–71), ale ten bieg wydarzeń nie jest czymś, co należy wychwalać. Zanik nauk o Dhammie może zostać odroczony przez praktykowanie Dhammy i „nieulepszanie” jej nowymi rozwiązaniami (§§ 72–74). By utrzymać Dhammę przy życiu ważne jest, aby nie zmieniać jej nauk, tak by inni mieli szansę dowiedzieć się, czego uczył Buddha, i mogli sami poddać Jego nauki uczciwej próbie.*

Trzy z tych punktów są szczególnie ważne:

- punkt 1, o tym, że Dhamma nie zajmuje się tymi samymi pytaniami, co religia romantyczna, a pytania romantyków zostały sformułowane w taki sposób, że nakładają ograniczenia (a) na zdolność doświadczenia transcendencji i (b) na zdolność udzielenia odpowiedzi na pytanie, do którego odnosi się Dhamma;
- punkt 5, o tym, że Nieuwiązanie leży poza najwyższym doświadczeniem religijnym uznawanym przez romantyków; i
- punkt 7, o tym, że wolność, jaką oferuje Dhamma, nie jest ograniczona limitami związanymi z romantycznym pojęciem wolności.

Te trzy punkty jasno pokazują, że Dhamma leży p o z a „prawami” i „obowiązkami” sformułowanymi przez romantyków odnośnie do życia religijnego. Jest tak, ponieważ Dhamma skupia się na kwestii całkowicie odmiennej od romantycznej koncepcji centrum życia religijnego i wskazuje na wolność znacznie przewyższającą najwyższą wolność proponowaną przez romantyków. To ironiczne, że buddyjski romantyzm traktuje Dhammę z g o d n i e z romantycznymi prawami. W następnym rozdziale przyjrzymy się niektórym powodom zaistnienia tej paradoksalnej sytuacji i sprawdzimy, dlaczego buddyjski romantyzm nadaje wczesnoromantycznym teoriom większą rangę niż najlepszym dostępnym zapisom Dhammy nauczanej przez Buddhę.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

PRZEKAZYWANIE RELIGII ROMANTYCZNEJ

Dziś ludzie rzadko czytają Schleiermachera. Większość nawet nie słyszała jego nazwiska i to samo odnosi się do innych wczesnych romantyków niemieckich. Niemniej jednak ich poglądy na sztukę i religię wywarły wpływ na wielu myślicieli minionego stulecia, myślicieli, których nazwiska są bardziej znane i którzy w znaczący sposób wpłynęli na współczesną kulturę – na obszary literatury, psychologii humanistycznej, religii porównawczej, mitologii porównawczej i filozofii wieczystej. Krótka lista tych bardziej rozpoznawalnych myślicieli to: sir Edwin Arnold, Helena Bławatska, Joseph Campbell, Ralph Waldo Emerson, G.W.F. Hegel, Hermann Hesse, Aldous Huxley, William James, Carl Jung, J. Krishnamurti, Abraham Maslow, Friedrich Nietzsche, Rudolf Otto, Huston Smith, Henry David Thoreau, Swami Wivekananda i Walt Whitman. A jest jeszcze wielu, wielu innych. To ludzie, którzy przekazali religię romantyczną współczesności i którzy – dzięki swojemu wpływowi – umożliwili powstanie buddyjskiego romantyzmu.

Część nieustającego wpływu romantyków można wyjaśnić tym, że nawet jeśli niektórzy z nich mogą być dość niejaśni w wyrażaniu bardziej abstrakcyjnych myśli – William Hazlitt rozpoczął przegląd powieści A.W. Schlegla *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* zartem: „Książka jest niemiecka”, aby dać wyobrażenie o tym, jak była nieprzenikniona – to znaleźli orędowników w osobach wielu pisarzy angielskich i francuskich, którzy na początku XIX wieku rozwinęli zamilowanie do myśli niemieckiej i potrafili ją spopularyzować z większą jasnością w swoich własnych językach. Wśród Anglików Samuel Coleridge (1772–1834) i Thomas Carlyle (1795–1881) byli najważniejszymi zwolennikami niemieckiej myśli romantycznej; nawet Hazlitt (1778–1830), kiedy pisał o Szekspirze, zapożyczył sporo z tej samej książki, którą schlaستاł za bycie niemiecką. Wśród Francuzów Madame de Staël (1766–1817), którą już poznaliśmy, była wielbicieleką wczesnych niemieckich romantyków, a Victor Cousin (1792–1867) był ich kolejnym miłośnikiem.

Ci interpretatorzy przedstawiali wczesną myśl romantyczną jako naturalne rozwinięcie filozofii Kanta, w tym sensie, że zarówno Kant, jak i romantycy skupili się na interpretowaniu wszystkich aspektów ludzkiego poznania w kategoriach psychologii poznającego umysłu. Innymi słowy, nie kładli nacisku na świat zewnętrzny, ale na umysł, jako czynną zasadę kształtującą jego doświadczenie

świata wewnątrz i na zewnątrz. To połączenie z Kantem nadało dodatkowy autorytet myśli wczesnych romantyków w ogólnej kulturze zachodniej, mimo że sami wczesni romantycy w dużej mierze porzucili inspirowane Kantem teorie swojej młodości.

Kolejne wyjaśnienie trwałego wpływu romantyków na idee z XX i XXI wieku jest takie, że w niektórych przypadkach to sami wczesni romantycy, albo uczeni z pierwszego pokolenia ich zwolenników, w rzeczywistości zainicjowali powstanie dziedzin wiedzy, w których ich wpływ przetrwał. Na przykład jeden z tekstów założycielskich mitologii porównawczej – *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* [*Symbolika i mitologia ludów starożytnych, zwłaszcza Greków*] – został napisany (1810–12) przez uczonego Friedricha Creuzera, który inspirował się metodą studiów akademickich Schellinga. Podobnie podstawowa przesłanka leżąca u podstaw filozofii wieczystej – zasada głosząca, że monizm jest centralną doktryną wszelakich wielkich religii – została po raz pierwszy zasugerowana przez Herdera po przeczytaniu kilku angielskich tłumaczeń *Bhagawadgity*. Herder później przetłumaczył angielskie przekłady na niemiecki, w sposób podkreślający monizm, który wyczytał między wersami. Interpretacja Herdera została następnie rozwinięta i spopularyzowana przez Schlegla w jego publikacjach o Indiach, zanim całkowicie porzucił romantyzm swojej młodości.

Filozofia wieczysta jest nadal zasadniczo romantycznym przedsięwzięciem. Jeśli idzie o historię religii i mitologii porównawczej, w tych dziedzinach od tamtego czasu zakwestionowano wiele romantycznych założeń, z których się zrodziły, ale ślady tych założeń nadal leżą u podstaw sposobu, w jaki prowadzą badania.

Ironia tych ciągłych wpływów w nauce polega między innymi na tym, że podstawowe naukowe założenie religii romantycznej – o nieskończonym, organicznym zjednoczeniu wszechświata – nie przetrwało zbyt długo w XIX wieku. Jednak zasady romantycznej religii – w dużej mierze za pośrednictwem prac amerykańskiego psychologa Williama Jamesa – oddzieliły się od światopoglądu, który ukształtował ich pierwotny kontekst, i zyskały niezależne życie i szacunek w nowym kontekście: jako naukowe, psychologiczne zasady o pragmatycznej wartości dla procesu zdrowego funkcjonowania ludzkiego umysłu. Tak więc, nawet gdy paradygmaty nauk ścisłych i społecznych wciąż się zmieniały, zasady religii romantycznej były w stanie przetrwać, niezależnie od kształtów tych paradygmatów.

Obecnie nie ma powszechnie akceptowanej teorii naukowej pozwalającej na zrozumienie wszechświata, ale i ten fakt pomógł romantycznym ideom przetrwać. Jeśli założymy, że cel wszechświata jest niepoznawalny, wówczas romantyczny program skupienia się na umyśle – postrzegany nie jako ucieleśnienie rozumu, lecz jako zbiór organicznych procesów, uczuć i emocji poszukujących zdrowia i dobrego samopoczucia – ma sens. Jeśli nie możemy uchwycić sensu wszechświata zanurzonego w czasie, to w końcu dochodzimy do wniosku, że możemy przynajmniej znaleźć poczucie wewnętrznego zdrowia w teraźniejszości. I chociaż nowoczesne/postmodernistyczne studium umysłu zawiera wiele prądów myślowych, nurt, który przyznaje religii pozytywną rolę w dążeniu do wewnętrznego zdrowia, ma tendencję do myślenia w kategoriach koncepcji romantycznych, takich jak integracja osobowości, niedualizm, otwartość, brak osądzania i duchowe korzyści płynące z miłości erotycznej.

Chociaż wiele z tych koncepcji opiera się na bardzo niepewnych założeniach, to ich absorpcja przez dziedziny akademickie zapewniła im akademickie uznanie. Z powodu tej aury szacunku niosą ze sobą wielki autorytet, kiedy wprowadza się je do kultury popularnej. Ten autorytet sprawił, że ich podstawowe założenia stały się niewidoczne – to fakt, który dał im siłę w kształtowaniu postaw w wielu obszarach kultury zachodniej. Te postawy z kolei służyły kształtowaniu i uzasadnianiu rozwoju buddyjskiego romantyzmu.

Dokładne badanie wszystkich kanałów, którymi romantyczne idee przenikają do nowoczesnej Dhammy, wykraczałoby poza zakres tej książki. Dlatego w tym rozdziale po prostu nakreślę idee kilku wybitnych myślicieli, którzy przekazali religię romantyczną współczesności. Moim celem jest pokazać, które części religii romantycznej zostały zmienione w przekazie, które części pozostały takie same i jak złożony był cały proces: duża jego część została ukształtowana przez osobiste troski poszczególnych autorów; rzeczy mogłyby łatwo potoczyć się w zupełnie inny sposób. Chcę także pokazać, jak różni myśliciele odrzucali niektóre punkty religii romantycznej, wychwytywali inne, a jednak efekt kumulacji – jak zobaczymy w następnym rozdziale – polega na tym, że wszystkie dwadzieścia głównych punktów religii romantycznej ponownie zbiegło się w buddyjskim romantyzmie. Cały proces przypominał rzekę, która wypływając z jednego jeziora, rozwidła się na wiele kanałów, tylko po to, by kanały połączyły się w innym jeziorze w dole rzeki.

Zajmę się czterema głównymi obszarami: literaturą, psychologią humanistyczną, historią religii i filozofią wieczystą. Chociaż uporządkowałem materiał tak, by przedstawić owe obszary z osobna, to zobaczymy, że autorzy skupiający

się na jednym obszarze wiedzy często podlegali wpływowi teorii i odkryć pisarzy z innych obszarów. Na przykład psycholog Maslow pozostawał pod istotnym i wieloletnim wpływem filozofa Huxleya; James i Jung podlegali wpływowi badań nad historią religii. Odnogi rzeki mieszały się, zanim jeszcze zjednoczyły się w jeziorze buddyjskiego romantyzmu. W dziedzinie literatury skupię się na jednym pisarzu, Emersonie, częściowo z takiego powodu, iż jest on jednym z niezliczonych głównych anglojęzycznych pisarzy, którzy czytali Schleiermachera w oryginalnie – James był kolejnym – i częściowo dlatego, że jego wpływ rozprzestrzenił się na wszystkie cztery z powyższych obszarów myśli. Jego pisma były tym anglojęzycznym jeziorem, z którego rozeszło się wiele kanałów myśli romantycznej.

EMERSON

Ralph Waldo Emerson (1803–1882) był wiodącą postacią w grupie myślicieli i pisarzy z Nowej Anglii, którzy stali się znani jako transcendentaliści. Do grupy należeli też inni, w tym Henry David Thoreau, Bronson Alcott, Orestes Brownson, Margaret Fuller, Elizabeth Peabody i Theodore Parker. Termin „transcendentalista” został po raz pierwszy zastosowany wobec grupy, aby ją wyśmiać, ale transcendentaliści szybko zdecydowali się rozbroić zniewagę, przyjmując tę nazwę dla siebie, tak by pozbawić ją jadu.

Oryginalna, domniemana zniewaga wskazuje na jeden z paradoksów związanych z ich statusem w amerykańskiej literaturze. Chociaż późniejsze pokolenia zaczęły uznawać transcendentalistów za jednych z pierwszych prawdziwie amerykańskich myślicieli piszących po angielsku, to ich współcześni nie byli nimi zachwyceni i postrzegali ich jako epigonów, rażąco naśladowujących myśl niemiecką. W tym przypadku termin „transcendentalny” wywodzi się z transcendentalnych kategorii Kanta, przefiltrowanych przez romantyczną interpretację Coleridge’a. Krytycy transcendentalistów oskarżali ich o to, że próbują być małymi Kantami. Jak jednak zobaczymy, Emerson był znacznie bliższy romantyzmowi niż Kantowi zarówno w stylu, jak i w treści swojej myśli.

Emerson napisał wiele esejów, ale nigdy nie sporządził systematycznego traktatu o swoich poglądach religijnych. W rzeczywistości sama idea „systemu” była wyklęta w świetle tego, jak postrzegał funkcjonowanie religii. Emerson poważnie potraktował to, co głosił Schleiermacher: ponieważ religia była wyłącznie kwestią wewnętrznego doświadczenia, nie można jej było odpowiednio nauczać. Co najwyżej jedna osoba może próbować sprowokować innych ludzi, aby

spojrzeli do wewnątrz, w celu znalezienia religii w samych sobie, ale to wszystko. W rezultacie Emerson przyjął rolę prowokatora, splatając fraszki, w których zajmował to jedno skrajne stanowisko, to inne, często stojące w sprzeczności z poprzednim, w nadziei, że skłoni swoich czytelników do zakwestionowania ich codziennych założeń i w ten sposób do stania się bardziej otwartymi na nieskończone wnętrze.

Ten aspekt stylu Emersona ma romantyczne korzenie, szczególnie w *Ideach* Schlegla i jego poczuciu ironii. Podobnie jak Schlegel, Emerson uważał, że potrafi zaprzeczać sobie w sposób, który znamionuje nie zamęt w myśleniu, ale zdolności do wzniesienia się ponad skończone problemy i ograniczenia i do przyjmowania nieskończonego punktu widzenia:

(...) spoglądać uprzejmie i dobrodusznie na każdy istniejący przedmiot, z *dystansu*, tak jak człowiek mógłby spoglądać na mysz (...) ciesząc się postacią, którą każda zadowolona z siebie, konkretna istota wycina w nieszanującym Wszystkim. (*Komiczne*)

Jednak przyjęcie przez Emersona religii romantycznej nie było zwyczajnie kwestią stylu. To była również kwestia merytoryczna. W prawie wszystkich obszarach myśli religijnej – a Emerson był przede wszystkim myślicielem religijnym – kierował się paradygmatem romantycznym.

Podobnie jak romantycy, zdefiniował przedmiot religii jako „związek człowieka z naturą”. Natura była dla niego nieskończonym, organicznym Zjednoczeniem, ożywianym przez Nad-Duszę, czyli immanentną, bezosobową zasadę, która, podobnie jak Dusza Świata Schellinga, bezustannie ewoluowała:

(...) ta wielka natura, w której spoczywamy, jak ziemia spoczywa w miękkich ramionach atmosfery; to Zjednoczenie, ta Nad-Dusza, w której istnienie każdego poszczególnego człowieka jest zawarte i tworzy jedność ze wszystkim innym. (*Nad-Dusza*)

W naturze każda chwila jest nową; przeszłość jest zawsze połykana i zapomniana; tylko nadejście jest święte. Nic nie jest bezpieczne, tylko życie, przejście, energetyzujący duch (...) Żadna prawda [nie jest] tak wzniosła, ale może się stać trywialną już jutro, w świetle nowych myśli. (*Kreggi*)

* Thānissaro nie zajmuje się w swojej książce zenem, ale taka pochwała paradoksu i sprzeczności z pewnością dobrze korespondowała z zachodnim odczytaniem buddyzmu zen, jako nurtu irracjonalnego, spontanicznego i anarchicznego. Tym samym wraz z popularnością zen przyczyniła się do narzucenia swojej „gęby” buddyzmowi w ogóle (przyp. tłum.).

Każda istota ludzka stanowi organiczną część tej trwającej, ewoluującej całości, lecz mimo to cierpi, czując się od niej oddzieloną. To poczucie oddzielenia jest endemiczne, ponieważ każdy człowiek czuje się również podzielony wewnątrz. Podstawowym lekarstwem – które, tu Emerson zgadzał się z romantykami, jest dostępne dla wszystkich – ma być odzyskanie istniejącego wcześniej poczucia jedności poprzez bezpośrednią intuicję jej obecności.

Serce w tobie jest sercem wszystkich; nie zawór, nie ściana, nie przecięcie istnieje gdziekolwiek w naturze, tylko jedna krew spływa nieprzerwanie w niekończącym się krążeniu przez wszystkich ludzi, podobnie jak woda świata całego jednym jest morzem i, widziana prawdziwie, jego fala jest jednym. (*Nad-Dusza*)

Powodem, dla którego światu brakuje jedności, jest oddzielenie człowieka od samego siebie (...). Żyjemy w szeregach zdarzeń, podziałach, częściach i cząstkach. Tymczasem w człowieku jest dusza całości, mądra cisza, uniwersalne piękno, z którym każda część i cząstka są tak samo powiązane, wieczne Jedno. I ta głęboka moc, w której istniejemy i której błogosławieństwo jest dla nas dostępne, jest nie tylko samowystarczalna i doskonała w każdej godzinie. Akt widzenia i rzecz oglądana, widzący i cały ten spektakl, podmiot i przedmiot są jednym. (*Nad-Dusza*)

Opisując tę jedność, zarówno jako istniejącą wcześniej cechę nieskończoności wszechświata, jak i jako bezpośrednie doświadczenie, Emerson położył większy nacisk na jej aspekt mentalny, a nie fizyczny, jak było u romantyków. Indywidualne umysły są częścią zjednoczonego uniwersalnego umysłu. To przesunięcie akcentu oznaczało, że nie przywiązywał dużej wagi do popędów fizycznych, zaś wielką wagę do wiadomości, które umysł otrzymuje w wyniku doświadczenia.

Emerson nazwał te wiadomości „prawami”, co sygnalizuje kolejną zmianę jego zainteresowań. W rzeczywistości ta szczególna zmiana była jego najbardziej charakterystycznym wkładem w religię romantyczną. Dla niego intuicja nieskończoności stanowiła kwestię nie tyle estetycznego gustu, co imperatywów moralnych i społecznych. Kiedy nieskończoność odciska się w ludzkim umyśle, wydaje on z siebie nie tylko ogólne uczucie, ale także bezpośrednio przeczucie własnego obowiązku. Wewnętrzna jedność wyraża się jako gotowość, by nie opierać się tym intuicjom, dokądkolwiek by one wiodły. Jednak w przeciwieństwie do poczucia obowiązku Kanta jako uniwersalnego, niezmiennego prawa „obowiązek” Emersona był nieustannie podatny na zmiany. W rzeczywistości

te zmiany udowadniały, że obowiązek jest zestrojony z żywym wszechświatem. Ponieważ wszechświat jest stale w stanie stawania się, ewoluując z każdym dniem, żadne zewnętrzne prawa nie powinny zastępować ewoluującej, wewnętrznej intuicji człowieka co do jego obowiązków, które mogą się zmieniać codziennie.

[Transcendentalista] sprzeciwia się wszelkim próbom podporządkowania go zasadom i ocenom ducha innym niż jego własne. W działaniu łatwo prowokuje zarzuty o antynomizm^{*} z powodu wyznania, że ten, kto ma Prawodawcę [w sobie], może bezpiecznie nie tylko zaniedbać wszelkie pisemne nakazy, ale nawet przeciwstawić się im. (*Transcendentalista*)

W rezultacie wielka dusza nie ma zwyczajnie nic do roboty. Może równie dobrze przejmować się swoim cieniem na ścianie. Mów, co myślisz teraz, w twardych słowach, a jutro wypowiedz myśl jutra, znów twardymi słowy, choćby przeczyły wszystkiemu, co rzekłeś dzisiaj. (*Poleganie na sobie*).

Emerson odróżniał wewnętrzne reguły umysłu od jego zwyczajnych, światomych „myśli” i czuł, że każdy człowiek ma wrodzoną zdolność, by dostrzec, które myśli pochodzą z boskiego źródła, a które nie.

Każdy człowiek odróżnia świadome działania umysłu od swej nieświadomej percepcji i wie, że jego doskonała wiara właśnie od nieświadomej percepcji zależy. (*Poleganie na sobie*).

Po wycuciu tych wewnętrznych praw człowiek wyraża autentyczność swoich pryncypów nie przez romantyzowanie świata, ale przez podążanie za wewnętrznym głosem obowiązku, nawet kiedy – zwłaszcza kiedy – obowiązki i zwyczaje społeczeństwa wskazują w przeciwnym kierunku. Najpierw romantyzuje swoje czyny, a potem następuje romantyzacja świata.

W ten sposób Emerson nadał wymiar moralny i społeczny nie tylko pryncypom nieskończoności, ale także idei autentyczności. Te zmiany znaczeniowe niosły ważne konsekwencje dla kształtowania religii romantycznej do chwili obecnej.

^{*} Antynomizm – termin filozoficzny oznaczający wewnętrzną sprzeczność (przyp. tłum.).

Emerson zgodził się z romantykami, że doświadczenie, dzięki któremu ludzie osiągają wewnętrzną jedność, jest zasadniczo takie samo dla wszystkich. Zauważył jednak, że niektóre osoby – i tutaj podał ekumeniczną listę ludzi natchnionych przez Boga, zarówno chrześcijan, jak i nie, takich jak Sokrates, Plotyn, Porfir, Święty Paweł, George Fox i Swedenborg – odczuwają silniejsze poczucie przemiany niż inne.

Te intuicje nieskończonej jedności – lub „objawienia” w terminologii Emersona – nie mogą trwać wiecznie. Pochodząc z immanentnego źródła, mają immanentną naturę. Emerson, podobnie jak Schleiermacher, nie dopuszczał istnienia wymiaru transcendentnego poza czasem i odrzucił pragnienie osobistej nieśmiertelności jako akt odchodzenia „od terażniejszości, która jest nieskończona, do przyszłości, która miałaby być skończona”. Tak więc, mimo że postrzegał objawienia jako przekraczające swoją wagą zwyczajne działanie zmysłów – w tym sensie był transcendentalistą – nie uważał ich za coś, co pozwalało dostąpić wymiaru przekraczania przestrzeni i czasu.

Ponieważ objawienia mogą oferować tylko skończone, chwilowe przebłyски tego co nieskończone, życie religijne jest sprawą ciągłego poszukiwania powtarzających się przebłysków, w nadziei, że ich zrozumienie będzie się stopniowo pogłębiać. Jednak nigdy nie nadejdzie taki punkt, w którym można osiągnąć całkowite zrozumienie. Poszukiwania religijne są więc ciągłym procesem bez finalnego spełnienia. I jak zauważyliśmy wcześniej, poczucie wolności wynikające z takiego doświadczenia ogranicza się do bycia wiernym własnej naturze i posiadania uzasadnienia, aby przeciwstawiać się normom społecznym.

Chociaż Emerson mierzył autentyczność tych doświadczeń zdolnością do mówienia o nich i działania zgodnie z narzuconymi obowiązkami, to w jego myśli znalazło się też miejsce dla poczucia autentyczności, o którym pisał Novalis: zdolności przekształcania zwykłych życiowych wydarzeń w mikrokosmiczną wzniosłość.

Niezmienną oznaką mądrości jest dostrzegać cudowne w zwyczajnym. (*Nad-Dusza*)

W ten sposób, czcząc duszę i ucząc się, jak powiadali starożytni, że „jej piękno jest niezmiernie”, człowiekowi przyjdzie zobaczyć, że świat jest wiecznym cudem, który czyni dusza, i mniej będzie się dziwił poszczególnym niezwykłościom; dowie się, że nie ma historii świeckiej; że cała historia jest uświęcona; że wszechświat reprezentowany jest w atomie i w momencie czasu. Nie będzie już tkął upstrzonego życia ze strzępów i łat, lecz będzie żył w boskiej jedności. (*Nad-Dusza*)

Jeśli chodzi o sposoby rozwijania tego poczucia jedności, Emerson w pełni zgadzał się z romantykami w tym, że można rozwinąć zdolność do przeżywania religijnego doświadczenia, przyjmując postawę chłonnej wrażliwości. Zgodził się również, że ową podatną postawę można rozwinąć na wiele różnych sposobów, zgodnie z własnym temperamentem i kulturą.

Jednak w przeciwieństwie do romantyków nadawał niewielkie znaczenie miłości erotycznej w rozwijaniu tej postawy. Jego podejście do miłości było bardziej platońskie: wczesne stadia miłości mogą wprowadzić kochanka w wyższy stan duchowy, ale człowiek musi wyrosnąć z fascynacji pięknem ukochanej osoby, jeśli chce się rozwijać duchowo i docenić wyższe piękno świadomości. A to, nauczał, wymagało odejścia w odosobnienie, w naturę. Tylko tam można porzucić poczucie siebie, które przeszkadza w chłonnej otwartości na nieskończoność.

Stojąc na gołej ziemi – z głową skąpaną w beztróskim powietrzu i wzniesioną w nieskończoną przestrzeń – czuję, że wszelki egotyzm znika. Staję się przezroczystą gałką oczną; jestem niczym; ale widzę wszystko; prądy Uniwersalnej Istoty krążą we mnie; jestem częścią lub cząsteczką Boga. Imię najbliższego przyjaciela brzmi wtedy obco i przypadkowo (...). Jestem miłośnikiem nieskrępowanego i nieśmiertelnego piękna. Znajduję na pustyni coś droższego mi i bardziej pokrewnego niż na ulicach czy w wioskach. W spokojnym krajobrazie, a zwłaszcza w odległej linii horyzontu, człowiek wydaje się tak piękny jak jego własna natura. (*Natura*)

Emerson podzielał ambiwalentny stosunek romantyków do religijnych tradycji jako źródeł duchowej inspiracji. Jego esej *Historia* dobrze to ilustruje. Rozszerzona „idea” w szczególonym, Schległowskim znaczeniu tego słowa, którą przedstawia ten esej, mówi o korzyściach płynących ze studiowania historii, gdy podejdziesz się do niej w odpowiedni sposób. Ponieważ każdy umysł jest częścią powszechnego umysłu, właściwy sposób rozumienia historii to traktowanie jej jako dziejów własnego rozwoju. Czytając historię, czyta się o samym sobie i należy rozwijać ironiczną tolerancję dla wszystkich czynów, dobrych i złych, które z biegiem czasu przychodzą z uniwersalnego umysłu.

Potem jednak esej zmienia bieg:

To wina naszej retoryki, że nie możemy jednoznacznie stwierdzić jednego faktu bez kłamania na temat innego. Aktualną wiedzę mam w bardzo niewielkiej estymie (...). Ścieżka nauki i liter nie prowadzi do natury. Idiota, Hindus, dziecko i niewykształcony syn rolnika stoją bliżej światła, w którym należy czytać naturę, niż laborant lub antykwariusz.

Innymi słowy, zapiski z przeszłości mogą mieć swoje zastosowanie, ale w porównaniu z naturą błędą jako przewodnik wiodący ku prawdziwej religijnej inspiracji. To przesunięcie wajchy sprawia, że esej staje się ironiczną „idea” w rozumieniu Schlegla.

Nawet jeśli święte teksty zapewniają pożywkę w ciemnych godzinach, Emerson stał na stanowisku, iż należy je czytać nie jako stwierdzenia faktów, ale jako poezję i mity: symbole i alegorie, których znaczenia czytelnik ma prawo interpretować twórczo i według własnego uznania.

[Człowiek] winien osiągnąć i utrzymać ten wzniosły widok, gdzie poezja i kroniki są podobne. (*Historia*).

Ogród Eden, słońce stojące nieruchomo w Gibeonie⁴ to poezja należąca, od tamtego momentu, do wszystkich narodów. Kogo obchodzi, jak było naprawdę, kiedyśmy zrobili z niego konstelację, aby zawisła w niebiosach niczym nieśmiertelny znak. (*Historia*)

Jeśli tekstem religijnym przyznaje się zbyt dużą władzę, mogą zagrozić prawdziwej intuicji.

Stosunki duszy z boskim duchem są tak nieskalane, że tylko profan starałby się wybłagać wstawiennictwo (...). Jeśli zatem człek twierdzi, że zna Boga i o Nim rozpowiada, i wiedzie cię wstecz do niektórych jakichś zmurszałych narodów w odległych krajinach, w innym świecie, nie wierz mu. Czy żołądź jest lepszy niż dąb, który jest jego pełnią i zwieńczeniem? Czy rodzic jest lepszy niżli dziecię, w którym obsadził swoją dojrzałą istotę? Skąd więc ten kult przeszłości? Wieki spiskują przeciwko zdrowiu i zwierzchnictwu duszy. (*Poleganie na sobie*)

⁴ Według Biblii podczas bitwy nad rzeczką Gibeon słońce i księżyc stanęły na rozkaz Pana, by zapewnić zwyciężskim Izraelitom dobre oświetlenie podczas rzezi i uniemożliwić ich wrogom, wojownikom z Kanaanu, ucieczkę z pola walki (przyp. tłum.).

Emerson podzielał również pogląd głoszony przez romantyków, że naturalną odpowiedzią na doświadczenie nieskończoności jest wyrażenie go i że ta reakcja jest podyktowana temperamentem i kulturą. Jednakże, jak zauważyliśmy, postrzegał tę odpowiedź bardziej w kategoriach moralnych niż estetycznych, chociaż znowu poczucie „moralności” Emersona było bardzo podobne do ujęcia Schlegla i Schleiermachera w tym, że nie dopuszczało żadnych zasad ani kodeksów zachowania. Ostatecznie ludzie nie mogą nic zrobić, tylko podążać za swoją naturą. Nawet jeśli wiązałoby się to z wyrządzeniem krzywdy, Emerson, podobnie jak Hölderlin, utrzymywał, że wszechświat jest wystarczająco duży, by nie odnieść ran.

Gdy powiedziałem: „Co ja mam wspólnego ze świętością tradycji, skoro żyję całkowicie wewnątrz siebie?”, mój przyjaciel zasugerował: „Ale te impulsy mogą być z dołu, a nie z góry”. Odpowiedziałem: „Nie wydają mi się takimi; ale jeśli jestem dzieckiem diabła, będę żył diabelsko”. Żadne prawo nie może być dla mnie święte poza prawem mej własnej natury. Dobro i zło to tylko nazwy, bardzo chętne do przeniesienia się na to lub owo; jedynym prawem jest to, które zgodne jest z moją kondycją, jedynym złem to, co staje przeciwko niej. (*Poleganie na sobie*)

Każda strata, każdy ból jest czymś szczególnym; wszechświat pozostaje w swym jądrze nietknięty (...). Albowiem to tylko skończone działało i cierpiało; nieskończone spoczywa wyciągnięte w beztroskim wytchnieniu (...). Jest dusza w centrum natury, ponad wolą każdego człowieka, aby nikt z nas nie mógł skrzywdzić wszechświata. (*Prawa duchowe*)

Wreszcie, Emerson podzielał ideę romantyków, że przemiana tradycji religijnej była nie tylko faktem historycznym. Był to również obowiązek w świetle ciągłego postępu Nad-Duszy. Może to brzmieć paradoksalnie: jeśli wszechświat jest ostatecznie obojętny, jakież to może być poczucie obowiązku? Emerson odpowiedział, że w żywym fakcie przemiany dusza może najlepiej wyrazić swoją prawdziwą naturę. Innymi słowy, obowiązek był tu obowiązkiem wobec własnej natury człowieka, a nie reszty świata. Temat powinności, jaką jest rozwijanie religii, był tematem, do którego Emerson często powracał, z jeszcze większą pasją niż romantycy.

Kiedy złamaliśmy naszego boga tradycji i przestaliśmy być naszym bogiem retoryki, niech Bóg rozpali serce swoją obecnością. (*Nad-Dusza*)

Zobaczcie jednak, jak silne umysły nie mają jeszcze odwagi słuchać samego Boga, chyba że posługuje się frazą „Ja sam wiem” – a nie tym, co Dawid, Jeremiasz czy Paweł (...) Gdy otrzymamy nową percepcję, chętnie odłożymy wspomnienia nagromadzonych przez nią skarbów niczym stare śmieci. (*Poleganie na sobie*)

Pomiędzy myślą Emersona a jego życiem było trochę rozbieżności, co w dużej mierze wynikało z tego, iż pragnął – będąc istotą skończoną – wyrazić punkt widzenia nieskończoności. Po pierwsze, chociaż głosił tolerancję dla przeczuć nieskończoności każdego innego człowieka, wzdragał się, gdy inni rzeczywiście wierzyli mu na słowo. Jednym z takich przypadków był Walt Whitman, który – podążając za dictum Emersona – dochował wierności własnej wewnętrznej naturze, kiedy szczerze wyrażał swoją seksualność w *Żdźbłach trawy*. Otrzymałszy od poety egzemplarz, Emerson był zszokowany i poradził Whitmanowi, by usunął obraźliwe wiersze.

Innym przypadkiem był rozdźwięk pomiędzy Emersonem i wieloma jego kolegami transcendentalistami co do spraw społecznych. Chociaż sam zdecydowanie twierdził, że natchnienie religijne najlepiej można wyrazić słowami i czynami, to zbeszał Fullera, Brownsona i Parkera, kiedy argumentowali, że inspirację religijną należy najpierw wyrazić w zmianie społecznej, ponieważ dopiero gdy społeczeństwo stanie się sprawiedliwe, wszyscy będą mogli swobodnie obcować ze swoją wewnętrzną naturą. Z punktu widzenia Emersona zmiana społeczna byłaby prawdziwa tylko po takiej wewnętrznej przemianie. Kwestia, która zmiana powinna przyjść pierwsza – społeczna czy wewnętrzna – miała stać się dla religii romantycznej powracającą kością niezgody i powróciła również w buddyjskim romantyzmie.

W obu tych przypadkach rozbieżność między słowami i czynami Emersona wynikała częściowo z dominujących cech jego stylu pisarskiego. Pisał w sposób epigramatyczny, każde zdanie wygładzone, tak by mogło funkcjonować samoistnie, a wiele z jego esejów czyta się jak serię *Fragmentów* Schlegla, nawleczonych razem w płynnym, ale dość arbitralnym porządku. W ten sposób jego czytelnikom było łatwo wyodrębnić poszczególne fraszki z ich szerszego kontekstu, biorąc część przesłania za całość. Chociaż Emerson mógł potem opowiadać, mówiąc, że nie o to mu chodziło, to jego czytelnicy mogli twierdzić, że przecież to właśnie napisał.

Emerson w późniejszych latach czerpał odpowiednią duchową strawę z indyjskich tekstów religijnych, głównie upaniszad, ale nigdy nie rozważał przejścia na religię indyjską, a jego zainteresowania były bardziej eklektyczne: szukał nie tyle nowych pomysłów, co potwierdzenia dla pomysłów, które już miał. Jak na ironię, to oddziaływanie było dwustronne. Jeszcze za życia Emersona wiele jego esejów – w szczególności *Nad-Dusza* – zostało wydrukowanych w Indiach, gdzie stanowiły inspirację dla ludzi wykształconych, którzy byli w trakcie opracowywania nowej, uniwersalnej religii indyjskiej, obecnie nazywanej neohinduizmem, opartej na upaniszadach i Bhagawadgicie. Wrócimy do tego później.

Jako przekaziciel religii romantycznej, Emerson oddalił się od swoich niemieckich mentorów tylko w dwóch zasadniczych kwestiach: prymatu moralnego znaczenia doświadczenia religijnego nad estetycznym i roli erosa we wzbudzaniu takich doświadczeń. Poza tym jego idee różniły się od ich myśli przede wszystkim podkreśleniem następujących punktów:

- Zwykł więcej niż inni romantycy rozwozić się nad tym, że nie mogą istnieć żadne kategoriyczne standardy oceny wiarygodności doświadczeń religijnych ani poczucia obowiązku, które się dzięki nim zyskało.
- Z tym punktem wiązała się rewaloryzacja autentyczności jako jakości natury bardziej moralnej niż estetycznej: umiejętności pozostania wiernym własnemu poczuciu słuszności, niezależnie od tego, jak niespójne mogłoby stać się z dnia na dzień, i niezależnie od tego, co powie społeczeństwo.
- To w dalszym ciągu wiązało się z wynikającą z tego definicją wolności jako prawa do obnoszenia się z lekceważeniem norm społecznych w imię swojej wewnętrznej natury, bez względu na to, jaka mogłaby być.
- Położył też większy nacisk niż większość romantyków na pomysł, że działania jednostki ostatecznie nie mają żadnych rzeczywistych konsekwencji w ogólnym ujęciu ekonomii wszechświata.
- I pisał bardziej żarliwie niż oni o celebrowaniu stałej ewolucji świata i duszy jako o najwyższym dążeniu życia ludzkiego.
- Z buddyjskiej perspektywy wszystkie punkty, w których Emerson wypowiadał się z emfazą, są istotne – i problematyczne.
- Twierdzić, że nie mogą istnieć żadne standardy oceny dobra lub zła, oznacza, według słów Buddy, pozostawić ludzi bez ochrony (§ 8). Nie będą mieli sposobu, aby ocenić, który zamiar jest lepszy od drugiego, ani sposobu, by uniknąć angażowania się w nieumiejętne działania. Emerson

założył, że ludzie mogą wyraźnie odróżnić swoje indywidualne wyobrażenia od własnej, wiarygodnej percepcji, lecz doświadczenie pokazuje, że tak nie jest.

- I podobnie, zaprzeczanie, że istnieją stałe standardy oceny naszych codziennych przeżyć dobra i zła, oraz zaprzeczanie, że jest coś, czego warto się uczyć od innych, uniemożliwia zdobycie jakiegokolwiek poczucia biegłości w podejmowaniu własnych działań.
- Wolność definiowana jako zdolność przeciwstawiania się normom społecznym i pozostania wiernym swojej wewnętrznej naturze nie jest w ogóle prawdziwą wolnością i pozostawia człowieka na łasce złudnych stanów umysłu.
- Twierdzenie, że działania nie mają rzeczywistych konsekwencji w dłuższej perspektywie, jest nieodpowiedzialne, a co więcej, uniemożliwia wzbudzenie uważności i chęci rozwijania umiejętności w swoim postępowaniu.
- Czcić proces stawania się – powtarzającego się przyjmowania nowych ról i tożsamości w historii wszechświata – jako najlepsze wykorzystanie życia ludzkiego to pozostać pogrążonym w cierpieniu i stresie, bez możliwości osiągnięcia wyzwolenia.

Chociaż te punkty, na które Emerson położył nacisk, są ewidentnie sprzeczne z niektórymi z najbardziej podstawowych zasad Dhammy, to zobaczymy poniżej, że ich wpływy rozprzestrzeniały się wieloma kanałami, kształtując podstawowe założenia buddyjskiego romantyzmu.

PSYCHOLOGIA RELIGII

Religia romantyczna została przeniesiona na grunt buddyjskiego romantyzmu poprzez kilka kanałów z dziedziny psychologii religii, w szczególności poprzez gałąź, która stała się znana jako psychologia humanistyczna. Jeden z dwóch głównych kanałów wiódł, za pośrednictwem Emersona, do pism Williama Jamesa; potem nadeszły inne, czerpiące zarówno z Jamesa, jak i bezpośrednio z wczesnych romantyków za sprawą pism Carla Gustawa Junga. Obaj ci psychologowie wywarli następnie duży wpływ na Abrahama Maslowa, jednego z twórców psychologii humanistycznej, i bezpośredni wpływ na wielu zachodnich nauczycieli buddyzmu.

Przyjęcie przez tych psychologów romantycznych poglądów na temat religii było zdeterminowane dominującymi paradygmatami w ówczesnej nauce. Jak zobaczymy, kiedy przeanalizujemy myśl Jamesa, organiczny pogląd na naukę, który przedstawili romantycy i który w szczególności promował Schelling, w XIX wieku szybko popadł w nieład, jako że bardziej materialistyczne hipotezy dotyczące zjawisk fizycznych prowadziły do bardziej przydatnych wyników eksperymentów naukowych. Bazujący na tych wynikach deterministyczny materializm stał się dominującym paradygmatem w nauce i zakwestionował w ten sposób możliwość istnienia jakiegokolwiek sensu życia: jeśli wszechświat rządzi się deterministycznymi prawami, to jaka może istnieć w nim wolność wyboru? I czy fizyczne procesy, które stwarzają ciało – i być może również napędzają procesy umysłowe – miałyby istnieć po to, by służyć wyższemu celowi?

Próbując odpowiedzieć na te pytania, James – a później Jung – uznał romantyczne wyobrażenia o religii za pomocne w utrzymaniu zdrowia psychicznego, tak swojego, jak i swoich pacjentów. Aby wykroić miejsce na te idee na przekór toksycznemu naukowemu światopoglądowi, zarówno James, jak i Jung wyszli od fenomenologii świadomości, czyli świadomości takiej, jaka jest bezpośrednio doświadczana od wewnątrz. Ponieważ dla każdego człowieka świadomość stanowi bardziej bezpośrednią rzeczywistość niż procesy fizyczne, które są poznawane dopiero z drugiej ręki, obaj myśliciele argumentowali, że rzeczywistość świadomości musi mieć prymat nad rzekomą rzeczywistością praw fizycznych. I ponieważ świadomość jest celowa, każda interpretacja wszechświata, która zaprzecza celowi, nie może być uznana za ostatecznie prawdziwą, a już na pewno nie jest prawdziwą świadomością. „Prawda” dla każdej świadomej istoty musi być zdefiniowana jako to, co sprzyja zdrowemu funkcjonowaniu świadomości.

Jeśli idzie o Maslowa, to pisał on w czasach, gdy, jak to wyraził, zarówno wyrafinowani teologowie, jak i wyrafinowani naukowcy „wydają się zbliżać coraz bardziej w swoich koncepcjach wszechświata jako »organizmicznego«, czyli mającego jakiś rodzaj jedności i integracji, wzrastającego i ewoluującego oraz mającego kierunek i dlatego mającego jakiś »sens«”⁸². Innymi słowy, postrzegał siebie jako kogoś, kto wraca do organicznego, zjednoczonego wszechświata romantyków, w którym fakty biologiczne mogą mieć nieodłączne znaczenie i cel. Tak więc, argumentował, biorąc pod uwagę, iż istoty ludzkie rodzą się z pewnym potencjałem, musimy założyć, że te potencjały mają być aktualizowane. Innymi słowy, fakt jakiegokolwiek potencjału sugerował potrzebę: ludzi należy szkolić, a społeczeństwa powinny być tak uporządkowane, aby wszyscy ludzie mieli możliwość w pełni urzeczywistnić ich wrodzone potencjały.

Trening, który zaproponował, był w ten sposób bliski romantycznej koncepcji kształcenia, Bildungowi: kompletnej edukacji, służącej pełnemu funkcjonowaniu istoty ludzkiej, żywiącej nadzieję, że odnajdzie i zrealizuje swój cel w celowym wszechświecie.

Nie powinno dziwić, że Maslow uznał organiczną, romantyczną wizję życia duchowego za coś, co odpowiadało jego podejściu, ponieważ ono również wywodziło się z praw biologii. Jednak, mimo że podejście fenomenologiczne niekoniecznie wiązało się z biologią, zarówno James, jak i Jung przyjęli wiele organicznych zasad religii romantycznej, kiedy rozwijali swoje własne podejście. W rzeczywistości to James zainspirował zarówno Junga, jak i Maslowa do podążenia w tym kierunku. Najwyraźniej James przyjął te zasady, ponieważ widział, że są najlepszym przykładem niematerialistycznego, ale zarazem naukowego podejścia dostępnego na Zachodzie. Jednocześnie romantyczna koncepcja podzielonego „ja” również przemawiała do Jamesa, współgrając z tym, jak rozumiał zagadnienia swojej własnej psychiki.

Bez względu jednak na powód, nawet jeśli romantyczne idee podsunęły psychologom narzędzia służące do promowania ich krucjaty przeciwko deterministycznemu materializmowi, te idee zaowocowały również tym, co z punktu widzenia Dhammy było poważnym ograniczeniem ich myśli. Te ograniczenia – które następnie przedostały się do buddyjskiego romantyzmu – staną się jasne, gdy zbadamy, jakie zasady religii romantycznej przekazali ci psychologowie, czy to w stanie nienaruszonym, czy z modyfikacjami, XX i XXI stuleciu.

James

William James (1842–1910) odegrał paradoksalną rolę w przekazaniu współczesności religii romantycznej: odrzucając monistyczny, organiczny pogląd na wszechświat romantyków, a jednocześnie argumentując, że wiele z zasad religii romantycznej mogło się rozwijać nawet po rozstaniu z ich pierwotnym kontekstem metafizycznym. Właśnie to było głównym wkładem Jamesa w przetrwanie religii romantycznej: nadał swoim koncepcjom nimb szacowności naukowej – przynajmniej w ramach nauki o psychologii – nawet gdy trendy w naukach fizycznych odeszły w próbach zrozumienia wszechświata od organicznych metafor, wracając do metafor mechanicznych.

Część paradoksu, jakim są osiągnięcia Jamesa, można wytłumaczyć jego wykształceniem zarówno filozoficznym, jak i psychologicznym. Jako filozof odrzucił monizm, który stanowił podglebie myśli romantycznej. Tak naprawdę

to właśnie batalia przeciwko monistycznemu idealizmowi – będącemu podstawowym założeniem metafizycznym zarówno romantyków, jak i Emersona – była jedną z definiujących krucjat w filozoficznej karierze Jamesa. Jako psycholog znaleźli jednak pożyteczną inspirację w romantycznym/transcendentalnym nauczaniu o doświadczeniu religijnym jako sposobie uzdrawiania wewnętrznych podziałów psyche.

W rezultacie James wyodrębnił psychologiczny aspekt doświadczenia religijnego – poczucie zjednoczenia – z pierwotnego kontekstu metafizycznego, jakim był zjednoczony wszechświat. Co więcej, argumentował, że nawet jeśli doświadczenie nie mówiło nam nic o rzeczywistej naturze wszechświata, wciąż mogło – i często miało to miejsce – pełnić funkcję ważnego etapu w promowaniu zdrowia psychicznego organizmu człowieka. Jako takie stanowiło odpowiedni temat do badań naukowych.

Oddzielenie psychologii od metafizyki – a poprzez to przyznanie psychologii prymatu nad metafizyką – było dla Jamesa aktem celowym i doniosłym. Po części podążał po prostu za ogólnym trendem w badaniach psychologicznych swoich czasów. Z domeny powieściopisarzy psychologia stała się samodzielną dyscypliną naukową – mimo że jak zobaczymy, nadal ujmowała niektóre ze swoich problemów w kategoriach, które mają źródło w powieści romantycznej. W rzeczywistości to, co nazwaliśmy poglądem powieściopisarza na rzeczywistość – w której prawda nie jest kwestią metafizycznych stwierdzeń, ale kwestią procesów psychologicznych prowadzących człowieka do takich, a nie innych stwierdzeń – wciąż stanowiło dominujący paradygmat w tej dziedzinie. Dodatkowo, psychologia jako dziedzina studiów również zaczynała się oddalać od filozofii, zwłaszcza że opracowała własną metodologię badań. Nadal jednak te dwa pola pokrywały się w pewnym stopniu, co James mógł wykorzystać z wielkim pożytkiem dla siebie w swojej zawodowej karierze.

Jednak akt nadania psychologii pierwszeństwa przed metafizyką miał również dla Jamesa wielkie znaczenie osobiste. Jako młody człowiek cierpiał na długotrwałą i czasami ciężką depresję, którą jego biografowie zdiagnozowali jako przypadłość mającą podłoże zarówno osobiste, jak i filozoficzne. Podłoże osobiste dotyczyło jego relacji rodzinnych. Po tym, jak dominujący ojciec udaremnił jego wybór zawodu, James zaczął się niepokoić ideą, że może nie posiadać wolnej woli. Filozoficzne źródło depresji Jamesa leżało w rozwijającym się przekonaniu, że kwestia wolnej woli była nie tylko jego własnym problemem; stanowiła

problem dla wszystkich istot w materialistycznym wszechświecie. Jego wątpliwości co do wolnego wyboru były dodatkowo spotęgowane przez naukowe wykształcenie, medyczne i biologiczne, jakie zdobył.

W tym miejscu warto podsumować, co wydarzyło się w naukach fizycznych w pierwszej połowie XIX wieku. Pamiętajmy, że jeśli idzie o romantyków, biologia, geologia i astronomia dostarczyły im wspierających się nawzajem informacji, wedle których wszystkie aspekty wszechświata miały swój organiczny cel. W szczególności Schelling zalecił nauce przeprowadzenie badań, które dalej zgłębiałyby jedność wszystkich nauk w dążeniu do osiągnięcia wiedzy o tym, jak Dusza Świata realizuje swój cel we wszechświecie, zarówno jako całości, jak i w jego najdrobniejszych szczegółach.

Jednak w czasach Jamesa program Schellinga został zdyskredytowany. Zainspirował co prawda kilka pożytecznych badań w dziedzinie elektryczności, ale zazwyczaj wiodł swoich zwolenników na ścieżki dociekań, które okazywały się jałowe. Najbardziej owocne badania na początku XIX wieku albo ignorowały program Schellinga, albo wymierzone były w obalenie go. W rezultacie nauka rozwijała się, ignorując szersze teorie uniwersalnego celu i skupiając się zamiast tego na odkrywaniu mechanicznych praw rządzących zjawiskami fizycznymi i chemicznymi.

W ten sposób mechanistyczny model wszechświata zapanował raz jeszcze, zaś model biologiczny został odrzucony, a różne dziedziny nauki poszły własnymi ścieżkami. W astronomii Herschelowska analogia między biologią a rozwojem gwiazd i galaktyk została zepchnięta na margines. Dominował pogląd, że złożone systemy mogą rosnąć i rozpadać się i nie ma podstaw, by zakładać, jakoby tworzyły organiczne całości lub były napędzane teleologicznym celem. Ten pogląd zaczął rządzić nie tylko astronomią, ale także geologią.

W biologii badania obrały inny kierunek. Dzieło Karola Darwina przekonało wielu, jeśli nie wszystkich, biologów, że teoria ewolucji życia ma solidne podstawy empiryczne. I chociaż filozoficzne implikacje dzieła Darwina można interpretować wielorako, to James w młodości skupił się na sposobach ewolucji żywych istot, zauważając, że dobór naturalny spowodowany wpływami środowiska i mutacjami genów jest ślepy proces. Wydawało się, że życie wcale nie zmierza w jakimś nadrzędnym kierunku ani nie ma żadnego planu.

Życie ewoluowało, ale nie miało celu. Ewolucja była niczym więcej niż przypadkowym pojawieniem się mechanicznych praw – ta idea pogorszyła poczucie fatalizmu Jamesa.

Innymi słowy, znalazł się z powrotem w mechanistycznym wszechświecie zamieszkanym przez Kanta, Schillera i Fichtego. Jego rozwiązanie tego problemu – rozwiązanie, które pomogło mu wyzwolić się z depresji i rozpocząć produktywną karierę – można porównać do rozwiązań jego niemieckich poprzedników. Tak naprawdę to lektura esejów francuskiego neokantysty, Charlesa Renouviera (1815–1903), sprawiła, że James dostał wglądu, który pchnął go na drogę ku ozdrowieniu. Renouvier argumentował za możliwością istnienia wolnej woli, opartej na wewnętrznej psychologicznej obserwacji, którą James odnotował z entuzjazmem w swoim dzienniku: „podtrzymywanie myśli, *po-nieważ to ją wybrałem*, gdy mogłem mieć inne myśli”⁸³. Innymi słowy, decyzyja człowieka, żeby pomyśleć jakąś myśl, a nie inną, pokazywała wolność woli w działaniu, coś, czego żaden zewnętrzny fakt nie mógł zanegować. W swoim późniejszym języku James nazwałby to „przeżytym faktem”. Doprowadziło go to do ukucia motta w stylu Fichtego: „Moim pierwszym aktem wolnej woli będzie uwierzyć w wolną wolę”⁸⁴.

Doprowadziło go to również do wyboru kariery na styku psychologii i filozofii, skupionej na kwestii odczuwanego doświadczenia. Jako psycholog James został przeszkolony głównie w psychologii fizjologicznej, będącej wynikiem rozwoju medycyny filozoficznej, w której kształcił się Schiller. Ale kierunek badań Jamesa zaczął koncentrować się w mniejszym stopniu na fizjologii stanów psychicznych, a w większym na ich fenomenologii: jak odczuwa się owe stany od wewnątrz i jak mogłyby być od wewnątrz wyleczone. Z kolei jako filozof skupił się na kwestii, jakie to uczucie być sprawcą, chcącą istotą. Dociekania filozoficzne powinny się rozpoczynać od wewnątrz, od faktu odczuwania doświadczenia, a nie od zewnątrz, od metafizycznych założeń dotyczących świata, nawet jeśli takowe opierały się na współczesnej nauce.

W ważnym fragmencie w *Doświadczeniu religijnym* (1902) argumentował: „Póki mamy do czynienia wyłącznie z ogólnikami i rzeczami kosmicznymi, obracamy się nie w świecie rzeczywistości, lecz tylko jej symbolów; *dopiero zjawiska jednostkowe i osobiste sprowadzają nas w świat, któremu z czystym sumieniem możemy dać miano rzeczywistego*”⁸⁵.

Dla Jamesa sfera prywatna, osobista, była wymiarem, w którym naprawdę toczyło się życie. To, jak człowiek się prowadzi, jak żyje, było nadrzędne wobec wiedzy dostarczanej przez nauki fizyczne. Jednak to, jak James kierował swoim życiem, brało swój początek w jego stylu uprawiania filozofii i psychologii. Stąd

jego nacisk na pragmatyzm – doktrynę głoszącą, że kwestie filozoficzne powinny być podejmowane tylko, jeśli robią różnicę w prowadzeniu życia, i należy im odpowiedzieć na sposoby, które byłyby najbardziej pomocne w tym prowadzeniu.

Stąd też jego stwierdzenie w *Woli wiary* [*The Will to Believe*; 1897], że istnieje już dwa typy prawdy: to, co można nazwać prawdami obserwatora – fakty, które można odkryć tylko przez zawieszenie pragnienia, aby prawda okazała się tym lub owym (dotyczyło to fizycznych prawd naukowych); i prawdy woli – wydarzenia i osiągnięcia, które można urzeczywistnić tylko dzięki zjednoczeniu aktów pragnienia i woli. Prawdy woli były prawdami, które miały największe znaczenie w życiu. W rzeczywistości tylko poprzez akty woli istoty ludzkie mogą nadać sens temu, co James nazwał słynnym „kwitnącym, brzęczącym pomieszaniem” informacji dostarczanych przez zmysły. W związku z tym doświadczenie życia nawet na najbardziej podstawowym poziomie wymaga interaktywnego procesu – który wydałby się znajomy romantykom – z udziałem zarówno chłonnej otwartości, jak i aktywnego zaangażowania. James jednak postrzegał osiągnięcie sensu życia w znacznie bardziej heroicznym kategoriach niż miało to miejsce w przypadku romantyków, być może dlatego, że musiał podjąć heroiczny wysiłek umysłowy, by wyleczyć swoją depresję. Zdrowie było dla niego prawdą woli.

James widział, że prawdy tego rodzaju można skutecznie rozwijać tylko wtedy, gdy w psychice istnieje podstawowe, wewnętrzne poczucie zjednoczenia, coś, co teraz nazywamy integracją osobowości. I tu pojawiło się jego zainteresowanie doświadczeniem religijnym. Mimo że przezwyciężył depresję do tego stopnia, iż rozwinął wysoce funkcjonującą wolę, nadal doskwierał mu dokuczliwy podział jego psychiki. W przeciwieństwie do romantyków, uznał ten podział – to, co nazwał podzieloną jaźnią – za rozłam nie pomiędzy rozumem a uczuciem, ale za rozłam w samej woli. Aby być w pełni zdrowym, zdecydował, musi wyleczyć to pęknięcie.

W rezultacie James doszedł do wniosku – podobnie jak Emerson i romantycy – iż poczucie podzielonego „ja” było główną duchową dolegliwością. Rozważania Emersona o złym samopoczuciu jaźni podzielonej i zantagonizowanej z samą sobą poruszyły w duszy Jamesa wrażliwą nutę. Z kolei wywody Emersona na temat uzdrawiającej mocy bezpośredniego odczucia wewnętrznego i zewnętrznego zjednoczenia – zaintrygowały go. Tak więc zarówno na polu osobistym, jak i w życiu zawodowym James zaczął zgłębiać ten temat – studiując dzieje niezwykłych ruchów religijnych, czytając autobiograficzne i inne świadectwa doświadczeń religijnych, a nawet zgłębiając spirytyzm i przyglądając się ekstazom wywołanym narkotykami (swoim i innych) – aby sprawdzić,

czy Emerson miał rację. Pod koniec życia podsumował swoje odkrycia serią wykładów, które następnie zamieścił w książce znanej jako *Odmiany doświadczenia religijnego*. Ta książka nie tylko była jedną z prac założycielskich z zakresu psychologii religii. Nadal jest powszechnie czytana dla przyjemności i z powodów edukacyjnych.

O ile romantycy i Emerson wysnuli swoje poglądy na doświadczenia religijne, ekstrapolując własne doświadczenia, o tyle James w *Odmianach* odwoływał się do wielu tradycji religijnych – i czerpał z wielu nietradycyjnych źródeł. Uderzające jest jednak to, że do analizy tych źródeł posłużył się wieloma terminami odzwierciedlającymi romantyczne założenia na temat natury i funkcji doświadczenia religijnego. Właściwie to zmniejszył różnorodność doświadczeń, które opisał, stłaczając je w niewielkiej przegródce „kategorie romantyczne”. Była to jedna z głównych ironii tej książki, a jednocześnie główny aspekt religii romantycznej, który James przekazał w spadku późniejszym pokoleniom i buddyjskiemu romantyzmowi.

Podobnie jak romantycy, James zdefiniował religię jako kwestię relacji, chociaż w jego przypadku definicja brzmi: „Uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie”⁸⁶. James nie był zbyt precyzyjny w wyjaśnianiu, co miał na myśli, mówiąc „boskie” w tej definicji, chociaż oświadczył, że chciał, aby termin ten był wystarczająco szeroki, by objąć buddyjską nirvāṇę (ni-bbāṇę), a także judeochrześcijańskiego Boga, wraz z innymi koncepcjami „boskości” w pozostałych religiach, które nie zakładają istnienia osobowego Boga – ani jakiegokolwiek.

Fakt, że James umieścił w swojej definicji słowo „uczucia” jako pierwsze, nie był przypadkowy. Jak również stwierdził, przedstawiając hipotezę roboczą swojego badania: „Jeśli badanie nasze ma być badaniem psychologicznym, to jego przedmiotem winny być nie instytucje religijne, lecz raczej uczucia i podniety religijne”⁸⁷. To stwierdzenie, romantyczne twierdzenie – zapożyczone od pietystów – że religia jest przede wszystkim kwestią uczucia, ugruntowało się jako fundamentalna zasada profesjonalnego badania psychologicznego. To z kolei wprowadziło romantyczne podejście do religii – postrzeganie jej tak, jak zrobiłby to powieściopisarz, skupiający się w mniejszym stopniu na prawdziwości wypowiedzi, a w większym na procesach psychologicznych prowadzących do tych wypowiedzi i z nich wynikających – do podstawowej struktury psychologii religii jako rozwijającej się dziedziny wiedzy.

Innym romantycznym twierdzeniem leżącym u podstaw *Doświadczenia religijnego* jest założenie, że pozorna różnorodność doświadczeń religijnych w rzeczywistości maskuje ich ukrytą identyczność: istnieje jedno podstawowe doświadczenie religijne, jedna wewnętrzna unifikacja. James nie przedstawia żadnego dowodu na to twierdzenie. Dla niego to po prostu fakt. Zapożyczając termin od metodyzmu, nazywa to doświadczenie unifikacji nawróceniem, chociaż z jego wyjaśnień wynika, że nawrócenie jest dlań bardziej romantyczne niż metodystyczne w tym sensie, że James zaprzecza, iż istnieje coś mistycznego lub transcendentnego w owym doświadczeniu.

Podaje dwa powody tego zaprzeczenia. Po pierwsze, religijne poczucie unifikacji jest po prostu bardziej intensywną wersją procesu, który każda osobowość musi przejść w pewnym momencie dojrzwania: integracja psychiki, wyprowadzenie jej z „podzielonej jaźni”, z jej przeciwstawnymi impulsami i popędami, do zjednoczonej jaźni, w której wewnętrzne popędy osiągnęły pewien porządek i hierarchię. To, co wyróżnia doświadczenia religijne, to fakt, że często zawiera się w nich silne poczucie, że poznałeś ważne prawdy o swoim związku z boskością i/lub wszechświatem jako całością. Ten proces może być albo stopniowy, albo nagły i dramatyczny. James upatruje źródeł dramatu w cechach osobowości: ludzie, którzy mają dramatyczne doświadczenia, zwykle mają bardziej aktywną podświadomość niż ludzie z takich doświadczeń wyzuci.

Drugim z powodów, dla których James odmawia doświadczeniom religijnym wymiaru transcendentnego, jest jego poczucie tego, czym człowiek jest, a zatem co może wiedzieć: w jego oczach istoty ludzkie, jako organizmy skończone, nie mogą bezpośrednio doświadczyć transcendentnego, bezwarunkowego wymiaru. Z psychologicznego punktu widzenia doświadczenia religijne, podobnie jak wszystkie doświadczenia integracyjne, pochodzą z podświadomości. Chociaż James pozostawia otwartą możliwość, że istnieje boska siła mogąca działać poprzez podświadomość, taki boski wkład mógłby, z perspektywy wiedzącego podmiotu, leżeć po drugiej – i niedostępnej – stronie tego, co można bezpośrednio doświadczyć. Ponieważ nie można go poddać pomiarom ani eksperymentom, element boski nie może, w naukowym psychologicznym studium religii, odgrywać roli objaśniającej.

Jeśli chodzi o informacje przekazane przez doświadczenie, James przyznaje, że tak, mają one silne znaczenie dla osoby przeżywającej doświadczenie, ale nie mogą być traktowane jako autorytatywne dla innych. To również zgodne jest z paradygmatem romantycznym, chociaż James różni się od romantyków wątpliwością, czy mimo silnego poczucia autorytetu przekazywanego przez

doświadczenie religijne osoba, która miała takie doświadczenie, naprawdę powinna traktować informacje w nim zawarte jako autorytatywne nawet dla siebie. W szczególności, rozważając to z pozycji zewnętrznego obserwatora, James wyraża wątpliwość, czy doświadczenie religijne rzeczywiście dają wiedzę o boskości. Ta wątpliwość wynika częściowo z jego filozoficznych założeń dotyczących tego, co człowiek może, a czego nie może wiedzieć, a po części z historycznego faktu, że ludzie przechodzący doświadczenia religijne wyciągają z nich tak wiele sprzecznych wniosków.

James zauważa również, że ludzie, którzy przeszli przez doświadczenia religijne, często opisują, jako jedną z ich uderzających cech, zwiększone poczucie cudowności w codziennych wydarzeniach: to, co nazwalibyśmy mikrokosmiczną wzniosłością. Znowu jednak James nie postrzega tego poczucia wzniosłości jako certyfikatu autentyczności doświadczenia. To po prostu psychologiczny efekt uboczny wewnętrznego zjednoczenia.

Wiele opisów przeżyć religijnych, które przytacza James, dowodzi, iż można je wywołać na wiele różnych dobrowolnych i mimowolnych sposobów – chociaż, w przeciwieństwie do romantyków, autor nigdy nie wymienia miłości erotycznej jako możliwego katalizatora religijnego poczucia scalenia. Zauważa jednak, że kapitulacja woli jest często kluczowym elementem doświadczenia religijnego, ale dla tego aspektu także znajduje wyjaśnienie psychologiczne. Ponieważ doświadczenie często dojrzewa w podświadomości na długo przedtem, nim przedostaje się do świadomego umysłu, poczucie poddania się jest w rzeczywistości działaniem świadomego umysłu, który pozwala podświadomości wypłynąć na powierzchnię. Innymi słowy, ponownie brakuje powodu, by upatrywać boskich źródeł w poczuciu przypływu mocy, która nadchodzi wraz z aktem poddania się.

Jeśli idzie o skutki doświadczenia religijnego, James przyznaje – i tu znowu podąża za romantykami – że wszelkie wyznaniowe interpretacje doświadczeń religijnych powinny być tolerowane, z wyjątkiem tych, które nie tolerują pozostałych. Twierdzi również, że wielość religijnych wyjaśnień dla religijnych doświadczeń jest rzeczą dobrą z dwóch powodów. Po pierwsze, ludzie mają różne temperamy – które James przypisuje głównie dziedziczności – niektórzy dążą do postrzegania świata zawsze w pozytywnym świetle; inni: w ciemniejszym oświetleniu. Wyjaśnienie religijne satysfakcjonujące człowieka o jednym z tych temperamentów nie zadowalałoby osobnika o innym. Dlatego ludzkość potrzebuje wielu interpretacji, z których mogą wybierać osoby o różnych temperamentach.

Drugim powodem jest to, że społeczeństwa i kultury zmieniają się w czasie, a wyjaśnienie boskiej potęgi, które miałyby sens, powiedzmy, za czasów monarchii absolutnych, wydawałoby się prymitywne w bardziej demokratycznej kulturze. Tradycje religijne muszą się więc zmieniać, by nadążać za zmianami w kulturze. Tutaj ponownie James uznaje romantyczne założenie za prawdę socjologiczną, chociaż jest na tyle subtelny, by kwestionować, czy zmiany, którym zmieniające się religie nieuchronnie podlegają, zawsze i obiektywnie są zmianami na lepsze.

Jednak w kwestii wyrażania przeżyć religijnych Jamesa interesuje nie tyle ich religijna interpretacja, co psychologiczne skutki, które te doświadczenia wywołują z biegiem czasu. W szczególności koncentruje się na tym, co jest potrzebne do zintegrowania doświadczenia z codziennym życiem, aby uczynić z niego „ośrodek osobistej energii” – innymi słowy, jak to zrobić, by rozwinąć poczucie zjednoczenia, tak aby rzeczywiście owocowało ono zjednoczeniem woli w działaniu.

Aby opisać tę ostatnią fazę trwającej integracji, James pożyczyl inny metodystyczny termin – uświęcenie – jednocześnie nadając mu nowe znaczenie. Jest to obszar, w którym James zapuszcza się na nieznanne terytorium, ponieważ jego rozważania o uświęceniu dotyczą problemu, którego nie podejmowali ani romantycy, ani Emerson: Jakie zmiany doświadczenie religijne wprowadza w osobowości? Przeglądając szeroki wachlarz świadectw, James zauważa cztery istotne cechy, które charakteryzują osobę, dla której duchowe emocje są nawykowym centrum osobistej energii. Jeśli uświęcenie jest autentyczne, powiada, te cechy powinny stać się spójnymi cechami osobowości:

1) poczucie bycia częścią egzystencji szerszej niż egoistyczne interesy świata, wraz z rozsądnym przekonaniem o istnieniu idealnej siły;

2) poczucie przyjaznej spójności tej idealnej siły z własnym życiem i dobrowolne poddanie się jej kontroli;

3) ogromne uniesienie i poczucie wolności, gdy zarysy ograniczeń osobowości rozmywają się;

4) przesunięcie emocjonalnego centrum w kierunku afektów miłości i harmonii.

Te cechy charakteru mają z kolei cztery praktyczne konsekwencje, wyrażane w codziennym życiu jako: (a) asceza, (b) siła duszy, (c) czystość i (d) miłość. To jedna z pierwszych prób sporządzenia listy cech osobowości osoby dojrzałej duchowo i – jak się przekonamy – takie listy miały tendencję do rozrastania się, gdy stały się częścią psychologii religii i buddyjskiego romantyzmu.

Objaśniając cztery cechy moralne na swojej liście, James zauważa, że mogą wyrażać się w sposób zdrowy lub patologiczny. Na przykład asceza może być zdrowa jako wyraz hartu, umiarkowania i szczęśliwej ofiary ponoszonej dla wyższych celów. Ta strona ascezy korespondowała z tym, jak James postrzegał życie, swoje własne heroiczne zmagania i niepokój, jakim napawało go to, co uważał za osłabienie tkanki moralnej, zrodzone z wygody XIX-wiecznego, mieszczańskiego życia. Jeśli chodzi o patologiczną stronę ascezy, James przypisywał ją dziecinnej potrzebie odpokutowania za wymaginowane grzechy lub irracjonalnej obsesji na punkcie czystości, lub wypaczonej wrażliwości cielesnej, która faktycznie odbiera ból jako przyjemność.

W rozważaniach na temat zdrowych i patologicznych rezultatów doświadczeń religijnych James ujawnia swoje założenia filozoficzne – i, tak naprawdę, własne poglądy na temat tego, czym powinna, a czym nie powinna być religia. Życiu, w jego oczach, nadaje sens działanie dla dobra świata. Jak stwierdził w swojej książce *Pragmatyzm* (1907), prawdziwy pragmatyk musi postrzegać działanie jako prawdziwy cel myśli i wierzyć, że to ludzkie działania decydują o tym, czy świat osiągnie zbawienie, czy też nie. To stanowisko różni się radykalnie od romantycznego poglądu Hölderlina, że w szerszym ujęciu działania nie są ważne. Dla Jamesa życie ma sens tylko wtedy, gdy sens ma działanie; zaś działanie ma sens tylko wtedy, gdy prowadzi do pełniejszego i bardziej spełnionego życia. Jeden z biografów cytuje ten fragment z pism Jamesa jako epigraf do jego biografii i jako podsumowanie stosunku autora *Pragmatyzmu* do życia:

Jeśli to życie nie jest prawdziwą walką, w której coś zostaje osiągnięte przez powożenie wszechświata na zawsze, nie jest lepsze niż gra prywatnych jasełek, z których można się wycofać w każdej chwili. Ale *wydaje się* prawdziwą walką – jakby we wszechświecie było coś naprawdę dzikiego, co my, ze wszystkimi naszymi ideałami i wierzeniami, powinniśmy odkupić⁶⁸⁸.

Pod koniec *Doświadczenia religijnego* James uzupełnia swą oryginalną formułę definicji religii definicją funkcjonalną, sformułowaną przez jednego ze swoich zwolenników, przedstawiciela rodzącej się dziedziny psychologii religii, Jamesa H. Leubę:

Prawdę można ująć w ten sposób: *Bóg nie jest znany, nie jest rozumiany, jest używany* – czasami jako dostawca mięsa, czasami jako wsparcie moralne, czasami jako przyjaciel, czasami jako przedmiot miłości. Gdy okazuje się pożyteczny, świadomość religijna

nie prosi już o nic więcej. Czy Bóg naprawdę istnieje? Jak istnieje? Czym on jest? – tak wiele nieistotnych pytań. Nie Bóg, ale życie, więcej życia, większe, wyższe, bardziej satysfakcjonujące życie jest ostatecznym celem religii. Miłość życia, na każdym poziomie rozwoju, jest impulsem religijnym⁸⁹.

Leuba dokonuje tutaj empirycznej obserwacji na temat tego, jak ludzie wybierają ich religię: Czy jest czynnikiem prowadzącym do satysfakcjonującego życia? – zgodnie z tym, jak oni sami określają satysfakcję. Jednak dla Jamesa odniesienie do bardziej satysfakcjonującego życia sugeruje więcej niż fakt empiryczny. Staje się imperatywem moralnym. Religia powinna wspomagać impulsy skłaniające człowieka do tego, by wieść życie wyższe i bardziej ujednolicone. Dlatego omawiając buddyzm w *Doświadczeniu religijnym*, wyraża aprobatę dla doktryny karmy; ale kiedy podejmuje temat buddyzmu w *Pragmatyzmie*, potępia nirwanę jako patologiczny cel, który wynika z porzucenia własnej odpowiedzialności na rzecz życia z nastawieniem, które jest „po prostu lękiem, lękiem przed dalszymi doświadczeniami, lękiem przed życiem”⁹⁰. Opinia Jamesa o karmie nie przyjęła się w buddyjskim romantyzmie, lecz jego nastawienie do nirwany – tak.

James, podobnie jak Kant i Fichte, gorąco wierzył w życie moralne i zgadzał się z nimi, że aby takie życie miało sens, trzeba założyć istnienie stwórcy, który interesuje się ludzkim działaniem. Podobnie jak Schiller uważał, że podziały w psychice biorą się ze sprzecznych popędów, zarówno ku prawu moralnemu, jak i przeciw niemu, i że zdrowa, zintegrowana osobowość jest receptą na satysfakcjonujące życie zgodne z takowym prawem. James wyraźnie różnił się od w tym od Emersona i Schlegla, którzy w ogóle nie uznawali ustalonego prawa moralnego. Dlatego doktryna życia dla życia – i religii dla życia – nie była u niego hedonistyczna.

Jednak kiedy James pisał nie jako filozof moralności, ale jako psycholog, porzucił moralny wymiar swoich przekonań. Na przykład, chociaż jako filozof czuł, że najlepsza integracja osobowości oscyluje wokół prawa moralnego, jako psycholog uznał, że osobista integracja woli nie musi uwzględniać tego prawa. Każde jasne poczucie hierarchii pragnień i celów danej osoby może się liczyć jako pomyślna integracja jaźni. W ten sposób czytelnikom łatwo wyjmować psychologiczne spostrzeżenia Jamesa z kontekstu jego przekonań moralnych, poddając je bardziej hedonistycznej interpretacji – i tak właśnie zrobiło wielu z nich.

Podobnie, mimo że James pozostawił otwartą możliwość, iż może istnieć boskie źródło przeżyć religijnych, wyjaśniał te doświadczenia w taki sposób, że miały one całkowity sens w kategoriach potencjałów i potrzeb życiowych

ludzkiego organizmu. W rzeczywistości nawet religię opisał jako funkcję biologiczną: „Jeśli religią nazwiemy połączenie doktryny ze stanem wiary i nie będziemy zastanawiali się nad jej obiektywną prawdziwością, musimy zgodzić się, że religia jest jednym z najpoważniejszych czynników w życiu ludzkim – pobudza do czynów i daje wytrwałość”⁹¹.

Ponadto, chociaż James założył, że może istnieć transcendentny wymiar, który przez cały czas interesuje się ludzkimi czynami, to w *Doświadczeniu religijnym* osądził te czyny całkowicie w kategoriach z tego świata. Wynikiem było to, że wymiar transcendentny, zarówno jako źródło, jak i jako rezultat doświadczenia religijnego, może być całkowicie zignorowany jako niepoznawalny i obcy.

Wbrew swoim intencjom pozostawił to w spadku dziedzinie psychologii religii: religię jako zjawisko tego świata służące doczesnym potrzebom i wartościom. Romantycy oczywiście rozpoznali własny pogląd w tej części spuścizny Jamesa, choć on sam nie zamierzał pozostawić po sobie akurat takiego szczególnego dziedzictwa.

Tak więc, oceniając Jamesa jako przekaziciela religii romantycznej, musimy przyjrzeć się jego roli, jaką odegrał dobrowolnie, a jaką wbrew własnej woli. Odnotowaliśmy już niektóre założenia romantyków, które sam dobrowolnie podzielał:

- umysł jest nie tylko bierny, lecz także aktywnie kształtuje swoje środowisko swoją świadomością,
- występuje jedno doświadczenie religijne, naznaczone silnym poczuciem wewnętrznego i zewnętrznego zjednoczenia,
- to poczucie zjednoczenia pojawia się po psychicznym stanie poddania się lub chłonnej wrażliwości,
- to poczucie zjednoczenia pomaga leczyć podstawową chorobę duchową, jaką jest poczucie podzielenia w psychice,
- to doświadczenie jest immanentne, ponieważ organizm ludzki może poznawać tylko uwarunkowaną rzeczywistość,
- fakt, że to doświadczenie jest immanentne, oznacza ponadto, że tak nie sposób uzdrowić psychiki raz na zawsze, a życie duchowe polega na pogoni za zdrowiem psychicznym, ale nigdy nie osiągnie się go w pełni,
- żadna pojedyncza interpretacja religijna tego doświadczenia nie jest miarodajna,
- wszystkie religie powinny być zatem tolerowane w zakresie, w jakim sprzyjają zdrowemu doświadczeniu religijnemu i tolerancji wobec innych religii,

- wszystkie religie powinny się zmieniać, aby nadążyć za innymi zmianami w kulturze i społeczeństwie, i
- można się wiele nauczyć, studiując religie z punktu widzenia doświadczenia, z którego wyrosły.

Oddzielając te wartości od ich pierwotnego światopoglądu i przekazując jako część dziedziny psychologii, James odegrał ważną rolę w utrzymaniu religii romantycznej przy życiu w XX i XXI wieku, w dobrym zdrowiu i otoczonej szacunkiem.

Niezamierzony wkład Jamesa w przetrwanie religii romantycznej wiąże się z kwestią moralności. Z jednej strony odrzucił romantyczny światopogląd, z jego monistycznym wszechświatem, w którym ludzkie działania ostatecznie nie miały konsekwencji. Z drugiej strony, omawiając religię jako czysto biologiczne zjawisko, związane wyłącznie ze światem doczesnym – organiczną aktywność, którą należy oceniać na podstawie jej przydatności w dbaniu o zdrowie organizmu – James ułatwił późniejszym pokoleniom zignorowanie jego osobistych, szerszych przekonań na temat moralnych konsekwencji ludzkich czynów i skupienie uwagi – jak uczynił to Hölderlin i inni romantycy – całkowicie na wewnętrznym poczuciu zjednoczenia i zdrowia. W ten sposób James przekazał impuls charakterystyczny dla organicznego, romantycznego światopoglądu późniejszym pokoleniom – i zrobił to wbrew sobie.

Jung

Carl Gustav Jung (1875–1961) był jednym z pionierów wykorzystania analizy snu jako metody psychoterapii. Na początku kariery jego mentorem był Zygmunt Freud, ojciec analizy snów, ale później rozstał się z Freudem, ponieważ czuł, że jego wykładnia zagadnień dotyczących umysłu i zdrowia psychicznego była zbyt wąska. Jest to powszechnie znane. Mniej znanym faktem jest, że Jung przyznawał się do tego, iż to William James, a w szczególności jego *Doświadczenie religijne*, podsunęło mu wskazówki, jak wyjść poza Freuda i zrozumieć „naturę zaburzeń psychicznych na tle ludzkiej psychiki jako całości”⁹².

Analizując późniejsze prace Junga, łatwo zauważyć, że wyprowadził kilka ważnych założeń z *Doświadczenia*: że rzeczywistość psyche – fakt przeżywany przez świadomość – poprzedza świadomość fizycznej rzeczywistości, więc nie musi być traktowana jako produkt procesów fizycznych; że „zaburzenia psychiczne” można uznać za dolegliwości duchowe, a nie tylko za problemy

z seksualnym wyparciem, zaś pierwotną duchową chorobą jest poczucie podzielonego „ja”, niekompletnego w sobie samym i oddzielnego od reszty ludzkości; że nieświadomość, zamiast być po prostu magazynem tłumionych nerwów, mieści także potencjały i tendencje, które, jeśli mogą się prawidłowo rozwijać, to mogą działać na rzecz uzdrowienia poczucia podzielonej jaźni; i że niektóre z tych potencjałów mogą mieć boskie pochodzenie.

Wpływ Jamesa na Junga został wzmocniony przez książkę *Świętość* Rudolfa Otta, która ukazała się w 1917 roku. Otto (1869–1937), mimo że zamierzał poprawić niektóre błędy, które dostrzegł u Schleiermachera, przekazał w końcu w *Świętości* cztery ważne cechy romantycznej religii, cechy, które Jung wychwycił po przeczytaniu książki. Przekaz *Świętości* koncentrował się na tym, co Otto uważał za pierwotne, bezpośrednie doświadczenie leżące u podstaw wszystkich religii świata: na religii ponadracjonalnej oraz na pojęciu *numinosum*^{*}, czymś zupełnie innym, tajemniczym, przytłaczającym i całkowitym, co zasługiwało na pełną uwagę i uwielbienie. Otto chciał, by jego opis doświadczenia religijnego korygował niedociągnięcia zarówno Schleiermachera, jak i Jamesa. Czuł, że Schleiermacher nie potrafił dokonać właściwego rozróżnienia między rzeczywistym doświadczeniem nieskończonej mocy i indywidualną reakcją poddania się jej i pragnienia zjednoczenia z nią. W rzeczywistości Otto czuł, że poczucie zjednoczenia to tylko jeden z wielu możliwych sposobów reagowania na doświadczenie. Jeśli idzie o Jamesa, Otto uważał, że nie docenił on obiektywizmu doświadczenia. James, z powodu ograniczeń swojej psychiki, poprzestał na opisanu subiektywnej strony doświadczenia. W oczach Otta integralną częścią doświadczenia było to, że *numinosum* było obiektywnie bardziej prawdziwe niż cokolwiek innego.

Jednak oferując korektę dzieła tych dwóch myślicieli, Otto w rzeczywistości przyjął i przekazał dalej cztery z ich podstawowych założeń. Od obu przyjął założenia: że (1) doświadczenie religijne jest w zasadzie jednakowe dla wszystkich, że (2) to doświadczenie, rozmaicie interpretowane, uwzględnia wszystkie religie, które kiedykolwiek istniały, oraz że (3) religie ewoluowały w stronę wyrażania konsekwencji tego doświadczenia na coraz bardziej zaawansowane i odpowiednie sposoby. Od Schleiermachera przyjął również założenie, że (4) to

^{*}Tak widział to zagadnienie mistrz Junga, Zygmunt Freud (przyp. tłum.).

^{**}*Numinosum* oznacza u Otta mistyczną wzniosłość i grozę, jaką odczuwał np. Mojżesz podczas spotkania z gorejącym krzewem (przyp. tłum.).

doświadczenie nie jest samo w sobie moralne: interpretacje moralne, jeśli się pojawiają, przychodzą później. Te cztery założenia odegrały ważną rolę w kształtowaniu myśli Junga.

Jeden z najbardziej twórczych dodatków Junga do historii religii romantycznej polegał na tym, że zastosował te założenia do analizy snów, traktując sny, które zawierały *numinosum*, tak jakby były – w terminologii Jamesa, której sam Jung czasami używał – doświadczeniem nawrócenia dla śniącego. Zamiast kategorii uświęcenia Jamesa – terminu, którego Jung nigdy nie używał – zaproponował zastosowanie analizy marzeń sennych do tych niezwykłych snów. Miało to pomóc pacjentowi zintegrować świadome i nieświadome czynniki jego psychiki w sposób, który sprzyjał ciągłemu dążeniu do scalenia tego, co wewnętrzne, i odnalezieniu sensu życia. Jung nazwał to „stawaniem się jaźni” albo „stawaniem się duszy”.

Jung upierał się, że przyjął powyższą strategię w analizie snów, ponieważ działała. Tylko tego wymagały jego obowiązki zawodowe. Jednak przyznał się też do oddawania się temu, co nazywał swoim „naukowym hobby”: „moim pragnieniem jest wiedzieć, dlaczego sen działa”⁹³. Innymi słowy, pragnął rozwijać hipotezy dotyczące natury umysłu i psychicznego uzdrawiania, które wyjaśniłyby, dlaczego jego metody analizy zadziałały i dlaczego sny zdawały się mieć cel i zastosowanie w leczeniu chorób umysłowych.

Robiąc to, nie tylko zapożyczył idee od Jamesa i Otta, ale także przejął wiele innych romantycznych pomysłów – a zwłaszcza romantycznych pomysłów na temat religii – które tamci dwaj odłożyli na bok. W ten sposób Jung odegrał jeszcze większą rolę niż James czy Otto w przekazywaniu religii romantycznej w XX i XXI wieku. Przyjęcie przez Junga romantycznych założeń doprowadziło jego przeciwników do oskarżenia go o mistycyzm i brak naukowości, ale podobnie jak sami romantycy, Jung podkreślał, że metoda naukowa zmusiła go do przyjęcia tych założeń jako hipotezy roboczej. Powiedział też, że dwa główne powody jego rozstania z Freudem były empiryczne: (1) w trakcie analizowania snów swoich pacjentów napotkał wiele obrazów sennych, których teorie Freuda nie potrafiły wyjaśnić. W szczególności uderzyły go obrazy, które ewidentnie posiadały znaczenie religijne, zawierały bowiem symbole, których nie można wytłumaczyć nerwicami ani niczym z osobistej historii danego człowieka.

Fakt, że te obrazy miały znaczenie – wydawało się, że dostarczają pewną wiadomość i że ta wiadomość dotyczy czegoś więcej niż tylko leczenia nerwic – doprowadził do drugiej przyczyny jego rozstania z Freudem. (2) Widział, że chociaż metody Freuda były pomocne w leczeniu określonych nerwic, to nie zapewniały

jego pacjentom całkowitego wyleczenia z głębszego duchowego kryzysu, a jeśli zostałyby zastosowane do snów, które Jung i jego pacjenci postrzegali jako najbardziej znaczące, to w rzeczywistości wyrządziłyby więcej szkody niż pożytku.

Według Junga najbardziej fundamentalna różnica między podejściem jego a Freuda była taka, że Freud zadawał się pytaniem „dlaczego” wystąpił konkretny sen – to jest jaki czynnik, istniejący wcześniej w psychice pacjenta, dał początek snowi – podczas gdy Jung zadawał również bardziej teleologiczne pytanie, czyli „po co”: jaki cel może mieć sen i jaką ma odegrać rolę w doprowadzeniu pacjenta do zdrowia psychicznego. Zadając to pytanie, Jung wyszedł poza główny nurt nauki swoich czasów, która uznawała wszelką przyczynowość we wszechświecie za mechaniczną, deterministyczną i bezcelową. By zdobyć przyczółek dla teleologii w takim wszechświecie, Jung podążył drogą Jamesa, argumentując, że psychiczna rzeczywistość, zamiast być doświadczaną jako produkt rzeczywistości fizycznej, w istocie poprzedza ją. Jak stwierdził w *Psychologii i religii*²⁴:

Wręcz przeciwnie, moglibyśmy powiedzieć, że fizyczna egzystencja jest tylko wnioskowaniem, ponieważ posiadliśmy wiedzę o materii tylko w takim stopniu, w jakim spostrzegamy obrazy psychiczne przekazywane przez zmysły (...). Psychika istnieje, jest równa samemu istnieniu.

Ponieważ procesy psychiczne można zrozumieć tylko w kategoriach tego, co one znaczą, wnioskował Jung, musimy założyć, że mają cel. Więc pytanie „Po co?” to pytanie najbardziej zasługujące na odpowiedź. Jednakże samo dodanie tego drugiego pytania do badań psychologicznych wymagało, by Jung udzielił własnej, odrębnej odpowiedzi na pierwsze pytanie Freuda „Dlaczego?”. Freud był przekonany, że „dlaczego” można wytropić, śledząc wyparte wspomnienia w nieświadomości pacjenta. Jung uznał, że w nieświadomości kryje się więcej niż to.

Jego ostateczna hipoteza zakładała, że psychika ma trzy poziomy. Pierwszy jest poziom świadomości, który również nazwał ego. Składa się z wszystkich emocji i wspomnień, które pasują do czyjejs osobowości: twarzy, z jaką ten człowiek chce zaprezentować się samemu sobie i światu. Wszelkie emocje i wspomnienia skłócone z osobowością zostały stłumione i pogrzebane jako nerwice na drugim poziomie psychiki, nieświadomości osobistej. Tę część Jung nazwał „cieniem”, mroczną stroną nieświadomości człowieka, z którą trzeba się zmierzyć, nim pacjent uzyska dostęp do trzeciego i najgłębszego poziomu psychiki, nieświadomości zbiorowej. Ten trzeci poziom zawiera nie nerwice, lecz archetypy:

wrodzone struktury lub wzorce mentalne, które nie mają osobistego pochodzenia, ale działają jako czynniki niezależne od świadomej woli pacjenta, często na zasadzie rekompensaty: przekazywania za pomocą symboli wiadomości, że ego pacjenta nie jest w równowadze, i sugerowania sposobów, w jakie można by ową równowagę odzyskać.

Analizując sny swoich pacjentów, Jung odkrył, że istnieją niezliczone odmiany archetypów, ale ich trzy rodzaje są kluczowe dla przywrócenia zdrowia psychicznego. Pierwszym rodzajem są archetypy życia, które Jung zwał także animą u swoich pacjentów płci męskiej, zaś animusem u pacjentek. Reprezentują one zawartą w każdym człowieku zasadę płci przeciwnej i, mówiąc słowami Junga, pragną życia zarówno dobrego, jak i złego. Opisując przesłanie tego typu archetypu, Jung stwierdził, że „tak samo jak życie cielesne, życie psychiczne jest na tyle bezczelne, że radzi sobie znacznie lepiej bez konwencjonalnej moralności i często jej brak pozostaje dla niego zdrowszy”⁹⁵. Jednak nie można po prostu poddać się amoralnym żądaniom tego archetypu. Zrównoważone zdrowie wymaga sięgnięcia głębiej, do archetypów sensu – mądrych sposobów negocjowania żądań ego oraz animy/animusa – i ostatecznie do archetypów przemiany: wskazania, że komunikacja między różnymi poziomami psychiki została zadziergnięta i trwale zaangażowana w proces integracji.

Jung przedstawił różne hipotezy dotyczące natury nieświadomości zbiorowej i pochodzenia archetypów i symboli, przez które się komunikowała. W niektórych pismach sugerował, że kolektywna nieświadomość stanowi biologiczne dziedzictwo z przeszłości; w innych, że nieświadomość zbiorowa ma porównywalne granice, łączące ją ze zbiorową nieświadomością wszystkich innych psychik istniejących w tym samym czasie. Jeśli chodzi o kompensacyjne działanie archetypów, w niektórych przypadkach zasugerował, że była to po prostu odziedziczona biologiczna zdolność samoregulacji; w innych, że mają swoje korzenie w całości wszystkich współczesnych świadomości; a w jeszcze innych, że ich pochodzenie jest boskie. W isticie romantycznym stylu nie uważał tych różnych możliwości za wzajemnie się wykluczające.

Przy omawianiu możliwości boskiego pochodzenia archetypów Jung podkreślił potrzebę użycia symboli do pośredniczenia w przekazywaniu komunikatów od boskości do człowieka. Boskość, powiedział, cytując *Świętość* Rudolfa Otta, była przytłaczającą i czasami przerażającą mocą, czymś „zupełnie innym” – choć jego zdaniem „inne” nie był czymś poza samym sobą; zamiast tego stanowił psychiczny element z nieświadomości, w którym świadomy umysł nie

rozpoznał czegoś pochodzącego z psychiki. Bez pośrednictwa symboli i archetypów ego zostałyby pokonane przez potęgę tego czynnika i potencjalnie uszkodzone.

Ponieważ te symbole były często niejednoznaczne, Jung utrzymywał, że wymagają starannej interpretacji, aby mogły udzielić mądrych wskazówek dotyczących indywidualności pacjenta: zachodzącego aktualnie procesu, w którym człowiek integruje świadome i nieświadome potrzeby, zapewniające zarówno wewnętrzne poczucie scalenia, jak i zewnętrzne poczucie celu i sensu życia, które jest wyłącznie nasze własne. Innymi słowy, choć trzeba nauczyć się słuchać nieświadomości, człowiek nie powinien identyfikować się z bezosobowymi siłami, które ona zawiera, bo to może skutkować chorobą psychiczną, którą Jung nazwał inflacją: założeniem, że człowiek jest właściwie identyczny z boskimi siłami wypływającymi z nieświadomości. Zamiast tego należy syntetyzować lub aktualizować całość swojej tożsamości jako jednostki prowadzącej celowe życie na poziomie ludzkim. Zdrowie psychologiczne powinno mieć na celu nie wymiar transcendentny, ale poczucie sensu w znaczeniu, które jest całkowicie immanentne, tj. dotyczy znalezienia szczęścia na tym świecie bez martwienia się o wymiar transcendentny.

Jung postrzegał rolę psychoterapii w tym procesie jako podjęcie zadania i posuwanie się naprzód z pracą, którą w przeszłości wykonywały religie. Wszystkie wyznania, stwierdził, są zasadniczo „systemami leczenia chorób psychicznych”. Podobnie jak James i Otto przed nim, Jung uważał, że religie muszą ewoluować z biegiem czasu, aby lepiej pełnić tę funkcję w miarę ewolucji ludzkości. Jednak w odróżnieniu od Jamesa i Otta – i tutaj wracał do stanowiska wczesnych romantyków – nie uważał chrześcijaństwa protestanckiego za ostateczny etap tej ewolucji.

Były ku temu dwa główne powody. Pierwszy dotyczył konkretnie protestantyzmu. Wyrzekając się bogatej symboliki, która rozwinęła się w Kościele katolickim, religia protestancka pozbawiła swoich wyznawców jasnego, symbolicznego słownictwa, służącego do zrozumienia przekazów nieświadomości. Ten brak symbolicznego słownictwa miał zarówno zalety, jak i wady. Z jednej strony pozwalał protestantom na bardziej bezpośrednie konfrontacje z doświadczeniem religijnym. Z drugiej strony pozostawiał ich bezbronnymi i niemającymi pojęcia, jak czytać oraz integrować wiadomości zawarte w takich konfrontacjach.

Aby zrozumieć spontaniczne obrazy i symbole, których takie osoby doświadczały w swoich snach i fantazjach, Jung zalecił psychoterapeutom, by zdobywali wiedzę w zakresie języka symbolicznego, który rozwinął się w religiach

przeszłości. W przypadku Junga oznaczało to naukę nie tylko symboliki katolickiej, ale także symboliki szerokiej gamy tradycji heterodoksyjnych i niezachodnich, w tym alchemii, astrologii, wierzeń egipskich, gnostycyzmu, I Ching i tybetańskiego tantryzmu.

Drugi powód, dla którego Jung postrzegał protestantyzm jako postęp, wiązał się z całościowym chrześcijaństwem jako takiego. Jego zdaniem każda religia jest spontanicznym wyrazem pewnego dominującego w określonym miejscu i czasie stanu psychicznego. Chrześcijaństwo przemawiało do stanu psychicznego, który wymagał dynamiki pokuty, poświęcenia i odkupienia. Ale teraz, zapewnił Jung, ten stan już nie obowiązuje. Jak pisał w książce *Człowiek współczesny w poszukiwaniu duszy* (1933):

Współczesny człowiek dość się nasłuchał o winie i grzechu. Raczej chce się dowiedzieć, jak ma pogodzić się z własną naturą – jak pokochać wroga w swoim sercu i nazywać wilka swoim bratem. Ponadto współczesny człowiek nie chce wiedzieć, jak może naśladować Chrystusa, ale jak może żyć swoim własnym życiem⁹⁶.

Jung wyprowadził tę obserwację z dwóch powtarzających się schematów archetypu przemiany, których wielu spośród jego pacjentów doświadczyło spontanicznie w snach. Pierwszym archetypem była przewaga symboliki związanej z liczbą cztery – czasami w kształcie mandali, z ich prostokątnymi okręgami i kwadratami; czasami w innych formach. Jung zinterpretował liczbę cztery jako bardziej inkluzyjną niż chrześcijańska symbolika Trójcy. Czwórka wskazywała na brakujący element w Trójcy – element, który Jung interpretował wielorako, jako ciało, kreację fizyczną, kobiecość: innymi słowy, wszystko we wszechświecie, co zostało wykluczone z chrześcijańskiej idei świętości. Dla Junga symbole te wyrażały zjednoczenie i pojednanie między Stwórcą a stworzeniem, ziemską i boską stroną doświadczenia. To jest jeden z powodów, dla których postrzegał zdrowie psychiczne jako sprawę immanentną, a nie jako transcendentną: jego pacjenci, aby byli zdrowi, musieli postrzegać boskość jako coś w żaden sposób nieoddzielonego od ich indywidualnej egzystencji na Ziemi.

Drugim schematem w symbolice snów, któremu Jung nadał wielką wagę, była prawidłowość, że w mandalach, o których śnili jego pacjenci – w których tradycyjnie znajdowało się bóstwo – żadnego bóstwa nie było. Zamiast tego zawierały one symbole – takie jak globusy lub gwiazdy – które pacjenci natychmiast identyfikowali jako centrum w ich samych.

W *Psychologii i Religii* (1938) Jung pisze:

Jeśli podsumujesz to, co ludzie mówią ci o swoich doświadczeniach, możesz sformułować to w ten sposób: Przyszli do siebie, mogli zaakceptować siebie, byli w stanie pogodzić się ze sobą i przez to pogodzili się także z niekorzystnymi okolicznościami (...). Wydaje się, że miejsce bóstwa zajmuje kompletność człowieka⁹⁷.

Oznacza to, że warunki psychologiczne współczesnego życia uległy zmianie i odeszły od poczucia grzechu, które szuka pomocy w transcendentnym wymiarze na zewnątrz, na rzecz poczucia separacji – od siebie i od otoczenia – które szuka wewnętrznej, uzdrawiającej akceptacji i wewnętrznego pojednania. Aby leczyć ten nowocześniejszy typ choroby psychicznej, Jung nie do końca odrzucił religie z przeszłości. W końcu, jak widzieliśmy, w dużym stopniu polegał na ich symbolice, chociaż w wielu przypadkach wyjmował tę symbolikę z oryginalnego kontekstu, aby służyła temu, co widział jako zmianę w kondycji ludzkiej.

Stwierdził również, że religie tradycyjne i prymitywne zawierały wiele pozytywnych psychologicznych wartości terapeutycznych, dostarczanych przez ceremonie, rytuały, obrzędy inicjacyjne i praktyki ascetyczne. Co uderzające, na jego liście zatwierdzonych terapii wywodzących się z religii nie znalazły się światopoglądy żadnego z tradycyjnych wyznań, a nauczanie moralne włączył tylko pod jednym warunkiem: ma działanie lecznicze wyłącznie wtedy, gdy jest zgodne z własnym wglądem pacjenta i dostarcza mu inspiracji w poszukiwaniu właściwego sposobu radzenia sobie z siłami życia wewnętrznego. Innymi słowy, wszelkie tradycyjne standardy musiały ustąpić poglądom na temat dobra i zła, przekazywanym przez sny. Powodem tego zastrzeżenia Junga było to, że widział rozwój nerwic u wielu swoich pacjentów, którzy starali się sprostać normom moralnym europejskiego społeczeństwa. Innym jest to, że sam Jung męczył się pod jarzmem jednej z europejskich norm, monogamii. Był przekonany, za sprawą własnych snów, że jego własne zdrowie psychiczne wymagało od niego poligamii.

Jak można się było spodziewać, Jung spotkał się z krytyką ludzi religijnych swoich czasów, tak samo jak spotkał się z krytyką naukowców. Zarzucano mu (1) trywializowanie koncepcji ze *Świętości* Otta oraz (2) zachęcanie pacjentów do rozwijania własnych teologii, które wystawiają ich na żer impulsów natury dużo niższej niż boska. Bez niewzruszonych zasad dobra i zła, według których można oceniać swoje marzenia senne, emocje człowieka mogą wykorzystywać sny, aby samowolnie ustanawiać moralność.

W odpowiedzi na pierwszą krytykę Jung stwierdził, że sny jego pacjentów mają dla nich ogromne znaczenie:

Dla empirysty wszelkie doświadczenia religijne sprowadzają się do szczególnego stanu umysłu (...). A jeśli w ogóle coś znaczą, to tylko dla tych, którzy takowy stan mają (...). Można nawet zdefiniować doświadczenie religijne jako tego rodzaju doświadczenie, które odznacza się najwyższym uznaniem doświadczającego, bez względu na jego treść⁹⁸.

W odpowiedzi na drugą krytykę zapytał:

Jaka jest różnica między prawdziwą iluzją a uzdrawiającym przeżyciem religijnym? (...). Nikt nie może wiedzieć, czym są rzeczy ostateczne. Dlatego musimy przyjąć je takimi, jakimi ich doświadczamy. A jeśli to doświadczenie pomoże ci uczynić życie zdrowszym, piękniejszym, pełniejszym i bardziej satysfakcjonującym dla ciebie i dla tych, których kochasz, możesz śmiało powiedzieć: „To była łaska Boga”⁹⁹.

Innymi słowy, Jung przyjął romantyczne stanowisko, że ponieważ ostateczne cele wszechświata są niepoznawalne, ludzie muszą skupić się na znajdowaniu sensu i całości w bezpośredniej pracy ich życia: aktualnym „stawianiu się sobą”. To były dla niego najwyższa prawda i najwyższe szczęście, jakich człowiek mógł się spodziewać.

Jako przekaziciel religii romantycznej, Jung pozostawał pod wpływem nie tylko Jamesa i Otta, czerpał też z myśli wczesnych romantyków. Na przykład, żyjąc w czasach, gdy poezja Hölderlina w końcu stała się powszechnie dostępną, Jung lubił cytować wersy z *Patmos* odnośnie do praktyki stosowania analizy neurotycznych snów do leczenia nerwic: „Samo niebezpieczeństwo / przyrzuca ratującej mocy”¹⁰⁰.

Chociaż Jung nadał własny charakter różnym elementom religii romantycznej, którą się inspirował, to i tak udało mu się przenieść wiele romantycznych pomysłów na temat religii na grunt XX stulecia i dalej. W rzeczywistości modyfikacje Junga były kontynuacją pracy Jamesa nad utrzymaniem tych pomysłów przy życiu – oraz zapewnieniem im powszechnego szacunku – w społeczeństwie, w którym nauka postrzegała wszechświat w sposób mechanistyczny.

Możemy podsumować stosunek Junga do podstawowych cech religii romantycznej w następujący sposób:

O wszechświecie: Jung nigdy nie stwierdził, że wszechświat jest nieskończony, stwierdził za to, że całe istnienie jest psychiczne i że całkowity zakres psychicznej rzeczywistości jest organiczną całością, nastawioną na niepoznawalny cel i kierującą się ku temu celowi poprzez archetypy nieświadomości zbiorowej. Fakt, że cel jest niepoznawalny, sprawia, że wszechświat Junga funkcjonalnie stanowi ekwiwalent nieskończoności wszechświata romantyków, w którym cel nieskończonego, uniwersalnego organizmu również jest niepoznawalny. Jung zgadzał się też z romantykami co do zasady mikrokosmosu: że żywy organizm zawiera w sobie organiczną historię całej świadomości: „Prawdziwa historia umysłu nie zachowuje się w uczonych tomach, ale w żywym, umysłowym organizmie każdego”¹⁰¹.

O problemach duchowych: Jung zgodził się z romantykami co do wszystkich głównych cech podstawowej choroby duchowej oraz co do sposobu, w jaki doświadczenie religijne może dopomóc w jej leczeniu:

- Istoty ludzkie cierpią, gdy tracą poczucie wewnętrznego i zewnętrznego zjednoczenia – kiedy czują się podzielone w samych sobie i oddzielone od wszechświata.
- Pomimo wielu przejawów doświadczenie religijne jest takie samo dla wszystkich: to intuicja całości rzeczywistości, która stwarza poczucie jedności z wszechświatem i poczucie jedności wewnątrz.
- Chociaż Jung nie przyznał erosowi roli we wzbudzeniu doświadczenia religijnego, to, podobnie jak romantycy, uważał, że jego potrzeby muszą być uwzględnione w każdej prawdziwej jedności psychicznej:

Jeśli potrafimy pogodzić się z tajemniczą prawdą, że duch jest żywym ciałem widzianym od wewnątrz, a ciało zewnętrzną manifestacją żywego ducha – tych dwoje jest naprawdę jednym – wtedy możemy zrozumieć, dlaczego wszelkie próby przekroczenia obecnego poziomu świadomości muszą oddać ciału to, co mu się należy. Zobaczymy także, że wiara w ciało nie może tolerować poglądów, które negują ciało w imię ducha¹⁰².

- To poczucie wewnętrznej i zewnętrznej całości uzdrawia, ale jest całkowicie immanentne. Innymi słowy, jest (a) tymczasowe i (b) nie daje bezpośredniego doświadczenia jakiegokolwiek transcendentnego, niewarunkowanego wymiaru poza przestrzenią i czasem.

- Zatem wolność oferowana przez doświadczenie religijne – najwyższa wolność możliwa w organicznym wszechświecie – nie wykracza poza prawa organicznej przyczynowości. Jung podzielał z romantykami niezdolność wyobrażenia sobie ludzkiej natury w sposób, który mógłby przekroczyć ograniczenia stawania się. Prawdę mówiąc, zdrowe stawanie się – inaczej mówiąc, rozwój – duszy było dla niego tym, o co w religii naprawdę chodziło.
- Ponieważ doświadczenie religijne może dać tylko chwilowe uczucie zjednoczenia, życie duchowe polega na dążeniu do powtarzających się doświadczeń religijnych – w przypadku Junga oznaczało to pozostawanie w kontakcie z przekazami nieświadomości zbiorowej – w nadziei uzyskania lepszego poczucia jedności, ale nigdy nie osiągało się go w pełni.
- W przeciwieństwie do romantyków Jung nie obstawał przy tym, że znaczące, prorocze sny niosą ze sobą umiejętność postrzegania codziennych zdarzeń ze świata immanentnego jako cudownych i wzniosłych. Mimo to uważał sny za coś, co zasługuje na najwyższy szacunek, a znaczenie, jakie nadają życiu, powinno cieszyć się taką samą estymą.

O kultywowaniu doświadczeń religijnych poprzez znaczące sny: Jung zgodził się z romantykami, że postawa chłonnej akceptacji jest niezbędna, by tego rodzaju przeobrażające doświadczenie miało miejsce. W tej kwestii odwoływał się do Schillera:

Jak powiada Schiller, człowiek jest całkowicie ludzki tylko wtedy, gdy się bawi. Moim celem jest doprowadzenie do stanu psychicznego, w którym mój pacjent zaczyna eksperymentować z własną naturą – stanem płynności, zmiany i wzrostu, w którym nie ma już nic wiecznie ustalonego i beznadziejnie skamieniałego¹⁰³.

Jung uważał, że sny i świadomie wywoływane fantazje są tymi podstawowymi trybami funkcjonowania, w których można uzyskać dostęp do stanu otwartości, wolnego od ograniczeń nakładanych przez ego. W rzeczywistości *Czerwona księga*, pamiętnik zawierający opisy jego świadomie wywoływanych fantazji, pokazuje, do jakich skrajności potrafił uciekać się Jung, próbując uzyskać w ten sposób dostęp do treści własnej nieświadomości.

Zgadzał się też z romantykami, że wszelkiego rodzaju teksty religijne powinny być szanowane jako możliwe źródła inspiracji, ale żadnemu z nich nie powinno się przyznawać całkowitej władzy, ponieważ uniemożliwiłoby to pacjentowi przeżywanie doświadczeń, w których siły psychiczne manifestują się „tu i teraz”, próbując wykonać pracę kompensacyjną w psychice.

O rezultatach doświadczeń religijnych: Podobnie jak romantycy, Jung wierzył, że twórcza natura umysłu chce wyrazić te doświadczenia – on często zachęcał swoich pacjentów do malowania odpowiedzi na ich sny – i wyprowadzić z nich znaczenia. Zgodził się również, że te wyrażenia są autorytatywne tylko dla osoby, która je stworzyła. Ten punkt odnosił się w szczególności do pragnienia, aby wyrażać własne doświadczenia w kategoriach reguł postępowania. Nikt nie ma prawa narzucać swojej moralności innym. W tym sensie Jungowskie poczucie moralnej ekspresji niepodzielnej jaźni pasuje się bliżej poglądów Hölderlina niż Jamesa. Innymi słowy, celem doświadczenia religijnego nie jest prowadzenie do zgodności z jakimkolwiek prawem moralnym. Jest nim zapewnienie bezustannej integracji wszystkich treści psychiki. Spójne rezultaty tych doświadczeń na przestrzeni czasu nie są konieczne.

O przemianach religii: Jung, znowu zgadzając się z romantykami, czuł, że chociaż wszystkie religie są ważne, to niektóre są bardziej rozwinięte niż inne. Powinno się oceniać je w perspektywie historycznej, by zobaczyć, jak konkretna religia wypada i jak wpływa na organiczny rozwój psychiki człowieka. W ten sposób można ocenić, w jakim stopniu przekaz danej religii jest odpowiedni jako kuracja choroby duchowej, która to choroba przybrała nowe formy w czasach współczesnych. A ponieważ psychika człowieka nieustannie ewoluuje, przemiany religii są nie tylko faktem, są też obowiązkiem. Dla Junga oznaczało to, że rozwój analizy snów w psychoterapii, jako alternatywy dla tradycyjnej religii, był nie tylko faktem współczesnego życia, ale także koniecznym i zdrowym elementem ewolucji ludzkości.

Aby uzasadnić ten pogląd, zamknął swoją książkę *Człowiek współczesny w poszukiwaniu duszy* następującymi słowami, romantycznymi zarówno w przesłaniu, jak i w organicznej symbolice:

Duch życia rośnie, a nawet wyrasta ze swoich wcześniejszych form ekspresji; swobodnie wybiera ludzi, w których żyje i którzy głoszą to. Ten żywy duch jest wiecznie odnawiany i dąży do celu na różne i niepojęte sposoby w historii ludzkości. Wymierzone przeciwko niemu nazwy i formy, które nadali mu ludzie, dość niewiele znaczą; są tylko zmieniającymi się liśćmi i kwiatami na pniu wiecznego drzewa¹⁰⁴.

Jung najwyraźniej uwierzył, że żywy duch wybrał go do głoszenia tego przesłania, które stanowiło kompensację dla rozszalałego materializmu nowoczesnego świata. Fakt, że psychoterapeutyczna analiza snów – odkrywanie znaczeń marzeń sennych – leczyła choroby psychiczne pacjentów, stanowił dla niego dowód, iż rzeczywistości psychicznej nie da się sprowadzić do praw materialnych.

W końcu „znaczenie” nie ma znaczenia w systemie ściśle materialistycznym. „Znaczenie” ma sens tylko w systemie pozwalającym na teleologię dążeń i celów. Skupienie się na symbolice było więc dla niego głównym sposobem na ponowne zaczerowanie świata, tak by życie jako takie mogło odzyskać i autentyczność, i sens.

Głosząc tę unowocześnioną wersję romantycznego spojrzenia na duchowe dolegliwości i duchowe uzdrowienie, Jung uważał, że wychodzi zarówno poza chrześcijaństwo, jak i poza buddyzm. W jego oczach buddyzm liczył się na równi z chrześcijaństwem jako jeden z dwóch największych tradycyjnych „systemów leczenia chorób psychicznych”. Jung wyrażał też wielki szacunek dla symbolicznego świata buddyzmu, zwłaszcza tradycji tybetańskiej, oraz dla buddyjskich systemów treningu umysłowego, które służą do wywoływania stanów umysłu wrażliwych na nieświadomość. Tak więc darzył on buddyzm znacznie większym szacunkiem niż Freud, który uważał wszelkie poszukiwania doświadczenia religijnego za regres do stanu dzieciństwa. A zatem wszędzie tam, gdzie rozprzestrzenił się wpływ Junga – zarówno wśród wyszkolonych analityków jungowskich, jak i wśród terapeutów o bardziej eklektycznym, humanistycznym zacięciu – przed buddyzmem otworzyły się drzwi na salony zachodniej psychoterapii.

Niemniej jednak drzwi były otwarte tylko pod pewnymi warunkami. Jung skrytykował ludzi Zachodu, którzy chcieli nawrócić się na buddyzm, porównując ich do zachodnich nędzarzy próbujących przebierać się w orientalne szaty.

¹⁰⁴ Teorie, w których „odczarowanie” świata stanowi o specyfice nowoczesnego życia i jego bólczkach, głosili w XX wieku liczni filozofowie, tacy jak Max Horkheimer, Theodor Adorno i Zygmunt Bauman (przytłum.).

W jego oczach buddyjska symbolika i praktyki miały być przyjęte ściśle według jego poglądów na to, jak najlepiej wspierać stawanie się duszy. Rezultat był taki, że jego romantyczny i organiczny pogląd na wszechświat nie pozwalał mu wyobrazić sobie możliwości, że Dhamma może mieć rację, uznając nawet najzdrowszą formę stawania się za chorobę, i że może zaferować duchową kurację – odpowiednią dla wszystkich czasów i miejsc – która w pełni przekracza stawanie się.

Maslow

Abraham Maslow (1908–1970) był jednym z pionierów psychologii humanistycznej w Ameryce. W czasach, gdy Freud i behawioryści dominowali w świecie psychoterapeutycznym, Maslow bronił tego, co nazwał trzecią siłą w psychoterapii, czyli zasady, że terapeuta nie powinien poprzestawać na wyleczeniu ostrych nerwic i psychoz swoich pacjentów, ale powinien dążyć do przywrócenia im pełnego zdrowia psychologicznego. Do swoich sojuszników w tym ruchu zaliczał Junga, Horney, Rogersa i wielu innych.

Jednym z głównych wkładów Maslowa w rozwój takiego podejścia do psychoterapii była koncepcja *s a m o r e a l i z a c j i*: zasada, że istoty ludzkie rodzą się z pewnym potencjałem, który musi urzeczywistnić się w pełni, aby mogły osiągnąć prawdziwe szczęście. Dla Maslowa ta obserwacja nosiła imperatywy: „Kim człowiek może być, tym być musi”. Innymi słowy, fakt, że biologia obdarzyła ludzi pewnym potencjałem, ma swoją wagę: społeczeństwo powinno się tak uporządkować, aby te potencjały zostały zrealizowane.

W trakcie precyzowania, czym są te potencjały i jak mogą się najlepiej urzeczywistnić, Maslow czerpał wiele z Jamesa, Junga i Otta oraz przyjął wiele romantycznych założeń dotyczących religii, które zawierały ich pisma. Przyjął też szereg romantycznych poglądów z *Filozofii wieczystej* Huxleya, książki, którą omówimy w ostatniej części tego rozdziału. Ponadto znał pisma transcendentalistów z Nowej Anglii. Był przekonany, że żyje w czasach, gdy poważni naukowcy znów zaczęli uważać wszechświat za organiczną, jednolitą całość, która ewoluuje i ma swój cel oraz sens. Innymi słowy, Maslow czuł, że nauka powróciła, przynajmniej w swoich fundamentalnych założeniach, do wszechświata zamieszkałego przez romantyków.

W rezultacie, tak jak Jung zawarł w swoim dziele więcej romantyzmu, niż zaczerpnął od Jamesa czy Otta, tak Maslow zawarł w swoich pracach więcej romantyzmu, niż zapożyczył od któregośkolwiek ze swoich trzech poprzedników.

Fakt, że „trzecia siła” Maslowa zdominowała amerykańską psychoterapię, sprawił, że te romantyczne założenia są nadal obecne w kulturze amerykańskiej i odegrały bezpośrednią rolę w kształtowaniu buddyjskiego romantyzmu. Najbardziej przystępną książką Maslowa na temat religii jest *Religia, wartości i doświadczenia szczytowe*, którą opublikował w roku 1964, a następnie poprawił w 1970, krótko przed śmiercią. Książka koncentruje się na kwestii, jak wprowadzić obiektywny zbiór wartości duchowych, które mogłyby stanowić podstawy systemu edukacyjnego w nowoczesnym, demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Nie zdefiniował w niej kategorii w a r t o ś c i d u c h o w y c h, ale przedstawił listę pytań, na które wartości duchowe powinny odpowiadać: „Czym jest dobre życie? Kim jest dobry człowiek? Dobra kobieta? Co to jest dobre społeczeństwo i jaki jest mój stosunek do niego? Jakie mam obowiązki wobec społeczeństwa? Co jest najlepsze dla moich dzieci? Czym jest sprawiedliwość? Prawda? Cnota? Jaki jest mój stosunek do natury, śmierci, starzenia się, bólu, choroby? Jak mogę wieść pełne werwy, przyjemne i sensowne życie? Jaka jest moja odpowiedzialność wobec moich braci? Kim są moi bracia? Wobec czego mam być lojalny? Za co muszę być gotowy umrzeć?”¹⁰⁵.

Maslow zauważył, że odnośnie do tych kwestii współczesne społeczeństwo znalazło się w impasie. Źródłem tej sytuacji upatrywał w fakcie, że wąsko definiowana religia oraz nauka wyodrębniły wzajemnie wykluczające się pola zainteresowań. W dążeniu do obiektywizmu nauka uznała za bezwartościowe i de facto odrzuciła wartościowe pytania, na które, według niej, w ogóle nie warto odpowiadać. Z kolei religia zrejterowała przed nauką i dlatego nie oferuje już żadnego intelektualnie poważanego i obiektywnego źródła odpowiedzi na owe pytania. Wszystko, co może zaoferować, jest niemożliwymi do zweryfikowania, nadprzyrodzonymi roszczeniami.

Zaproponowanym przez Maslowa rozwiązaniem tego problemu było zaoferowanie rozszerzonej wizji nauki, opartej na założeniu – zaczerpniętym z jego romantycznego spojrzenia na organiczny wszechświat – że ludzkie potencjały niosą ze sobą nieodłączny, obiektywny imperatyw, który musi zostać urzeczywistniony. Ale tak jak nauka musiałaby zostać przekonfigurowana, by przyjąć takie założenie, tak też to samo musiałoby spotkać religię. Podobnie jak Jung, Maslow czuł, że postęp społeczeństwa wymaga od religii zrzeczenia się autorytetu w dziedzinie wartości. Musi odstąpić go psychoterapii, tak jak w poprzednich stuleciach zrezygnowała ze swojego autorytetu w kosmologii na rzecz nauk fizycznych.

Tak jak każda nauka była kiedyś częścią zorganizowanej religii, ale potem oderwała się, by osiągnąć niezależność, tak dziś, jak możemy stwierdzić, problemy wartości, etyki, duchowości i moralności odchodzą spod wyłącznej jurysdykcji zinstytucjonalizowanych Kościołów i stają się, by tak rzec, „własnością” nowego typu humanistycznego naukowca (...). Ten związek między religią a nauką można by określić w taki dychotomiczny, konkurencyjny sposób, ale myślę, że potrafię wykazać, że wcale nie musi tak być, a człowiek, który jest głęboko religijny – w szczególnym sensie, który omówię dalej – powinien raczej czuć się wzmocniony i napełniony otuchą, ponieważ na swoje pytania dotyczące wartości otrzyma najbardziej wiarygodną odpowiedź¹⁰⁶.

Aby przekonać religie świata do zrzecenia się władzy w dziedzinie wartości, Maslow zastosował dwutorowe podejście. Po pierwsze, uznał za naukowo udowodniony fakt podstawową przesłankę historyzmu: że wszelkie prawdy są zależne od czasu i miejsca, a nauki społeczne obaliły wszelkie religijne roszczenia do wiecznej prawdy.

Powracającym problemem wszystkich zorganizowanych, objawionych religii w ostatnim wieku była całkowita sprzeczność między ich roszczeniami do ostatecznej, całkowitej, niezmiennej, wiecznej i absolutnej prawdy a relatywizmem i ciągłą zmianą, kulturową, historyczną i ekonomiczną, potwierdzoną przez rozwijające się nauki społeczne i filozofów nauki. Dowolna filozofia lub system religijny, w których nie ma miejsca na zmiany i na relatywizm, są nie do utrzymania (ponieważ są niezgodne z faktami)¹⁰⁷.

Drugim filarem podejścia Masłowa było argumentowanie, że psychoterapia bardziej obiektywnie rozumie wspólną istotę wszystkich religii, wraz z ich wspólnymi wartościami, więc jest lepiej przygotowana niż one do przewodzenia na polu określania i nauczania wartości. Idąc w ślad za Jamesem, Maslow uznał za fakt bałamutne założenie, że wszystkie wyznania wywodzą się z jednego doświadczenia religijnego, wspólnego dla wszystkich wielkich postaci religijnych, które zostawało następnie zintegrowane z życiem człowieka, który przeszedł rzeczono doświadczenie. Aby oddzielić stosowane przez Jamesa kategorie *n a w r ó c e n i a i u ś w i ę c e n i a* od jakiegokolwiek konkretnej tradycji, Maslow zmienił ich nazwy według kształtu, jaki przybrałyby przedstawione na wykresie w czasie: *d o ś w i a d c z e n i a s z c z y t o w e i d o ś w i a d c z e n i a p ł a t e a u*, płaskowyżowe. Doświadczenia szczytowe to krótkotrwałe uczucia

jedności, zachwytu, ekstazy i integracji. Doświadczenia plateau oznaczają bardziej stabilne poczucie integracji, wiedzy i wywyższonej istoty i trwają znacznie dłużej. Nie sposób żyć w doświadczeniu szczytowym, ale w doświadczeniu plateau – już tak.

Zauważyliśmy już paradoksalną rolę tego zasadniczo romantycznego stwierdzenia, że wszystkie religie pochodzą z tego samego doświadczenia, różnie opisywanego: z jednej strony może służyć jako przyzwolenie dla każdego człowieka na interpretację doświadczenia religijnego w jakikolwiek sposób, który uznał za stosowny; z drugiej strony może służyć wymuszeniu uznania za nieważne wszelkich poglądów religijnych, które kłócą się z romantycznym wyjaśnieniem, skąd te poglądy się wzięły. Maslow, przynajmniej w celu wyrowadzenia obiektywnego zestawu wartości, przyjął drugą taktykę.

Ponieważ wszystkie mistyczne lub szczytowe doświadczenia są jednakowe w swojej istocie i zawsze takie były, wszystkie religie są jednakowe w swojej istocie i zawsze takie były. Dlatego co do zasady powinny być zgodne w nauczaniu tego, co jest wspólne dla nich wszystkich, tj. wszystkiego, czego uczą wspólne doświadczenia szczytowe (a cokolwiek różni te iluminacje, można uczciwie uznać za wariacje lokalne zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, a zatem są to aspekty peryferyjne, zbędne i niekonieczne)¹⁰⁸.

Maslow argumentował następnie, że doświadczenia szczytowe nie powinny być traktowane jako nadprzyrodzone w jakimkolwiek sensie, ale jako coś całkowicie naturalnego i mającego biologiczne pochodzenie. Poprzednie pokolenia mistyków przeoczyły ten fakt z powodu ograniczenia ich kultur:

Nic dziwnego, że wtedy mistyk, próbując opisać swoje doświadczenie, mógł to zrobić tylko na sposób lokalny, związany z kulturą, będąc ograniczonym ignorancją i środkami językowymi, myląc własny opis doświadczenia z wyjaśnieniem, z tłumaczeniem i sposobem wyrażania się – jakiegokolwiek by one były – najłatwiej akurat dostępnymi w jego czasie i miejscu¹⁰⁹.

Co innego Maslow, który argumentował, że naturalistyczne, biologiczne wyjaśnienie takiego doświadczenia, dostępne w jego czasie i miejscu, nie było w ten sposób ograniczone. Jako dowód przytoczył wywiady, w których – definiując doświadczenia szczytowe jako dowolne uczucie wzmożonego uniesienia, ekstazy lub iluminacji – zapytał rozmaitych wykształconych ludzi, czy

kiedykolwiek mieli takie doświadczenia. Na początku wydawało mu się, że znalazł dwa rodzaje ludzi – w s p i n a c z y i n i e w s p i n a c z y – ale zdał sobie sprawę, że ci niewspinacze tak naprawdę mieli takie doświadczenia, ale z rozmaitych psychologicznych, filozoficznych lub innych nieokreślonych powodów uznali je za nieistotne. W ten sposób doszedł do wniosku, że niewspinacze tak naprawdę byli s ł a b y m i w s p i n a c z a m i: każdy miał takie doświadczenia, lecz w wielu przypadkach nie miały one nadprzyrodzonego znaczenia dla tych, którzy je przeżyli. Tak więc nadprzyrodzone interpretacje takich doświadczeń były zbyteczne.

Ponadto Maslow utrzymywał, że ponieważ doświadczenia szczytowe niosły podwyższone poczucie bytu i świadomości, mogłyby funkcjonować jako źródło obiektywnych wartości, oferując wskazówki, jak sprzyjać zwiększonej samorealizacji w całym społeczeństwie. Na podstawie jego wywiadów i odczytów o szczytowych przeżyciach w przeszłości – głównie u Jamesa, Otta i Huxleya – doszedł do następujących wniosków dotyczących podstawowych wartości, które można było wyprowadzić z takich doświadczeń.

Na początek można nauczyć ludzi, jak je mieć. Podobnie jak romantycy, Maslow zauważył, że oznaczało to w zasadzie rozwinięcie postawy otwartości i ufności wobec takich przeżyć, które można wywołać na wiele sposobów: poprzez słuchanie lub czytanie o przykładach doświadczeń szczytowych, poprzez kontrolowane używanie leków psychodelicznych lub poprzez zdrową miłość seksualną. Maslow skupił szczególną uwagę na tym ostatnim wyzwalaczu, poświęcając cały dodatek swojej książki temu, jak należy postrzegać swojego partnera seksualnego – zarówno jako rzeczywistą istotę ludzką, jak i jako wyidealizowany archetyp mężczyzny lub kobiety – tak, aby akt seksualny mógł stać się połączeniem sacrum i profanum. W ten sposób przywrócił element religii romantycznej, który James i Jung zignorowali: rolę erosa w zwiększaniu świadomości. Ten element odegra dużą rolę w buddyjskim romantyzmie.

Jeśli idzie o lekcje wyniesione z doświadczenia szczytowego, Maslow sporządził długą listę zmian percepcji wywołanych przez takie przeżycie. Znalazło się tam wiele romantycznych wyobrażeń o ludziach i ich miejscach we wszechświecie:

Wszechświat jest zintegrowaną, organiczną, zjednoczoną całością. Dychotomie, polaryzacje i konflikty są rozwiązywane zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz. Życie człowieka ma sens i cel jako integralna część większej całości. W rzeczywistości każdy obiekt postrzegany jest w swoim własnym

Byciu jako święty. Wszechświat jest dobry w swoim celu, a człowiek godzi się nawet z miejscem zła w szerszym wymiarze rzeczy. Jego emocjonalna reakcja to zdumienie, akceptacja i pokora, a jednak jest również dumny z tego, że może odegrać twórczą rolę w tworzeniu całości. Świadomość staje się jednocząca – to termin, który Maslow najwyraźniej zapożyczył od Huxleya. W definicji Maslowa szczególną oznaką jednoczącej świadomości jest to, co Novalis nazwałby autentycznością: dostrzega ona przebliski świętości w przyziemnych detalach świata, a także pod jego podszewką.

Maslow, podobnie jak James, zauważył, że te zmiany percepcji były ekstremalnie sugestywne dla osoby, która ich doświadczyła, lecz to doświadczenie nie przedstawiało obiektywnego dowodu na swoją własną prawdziwość. Niemniej jednak Maslow odważył się stwierdzić, że te doświadczenia dowiodły, co następuje: postrzeganie wszechświata jako organiczną, zjednoczoną całość sprzyja samorealizacji, dlatego należy je traktować jako „Absolut względny gatunkowo”, czyli prawdę o wartości pragmatycznej i użytkowej, która powinna zostać przyjęta, gwoi zdrowego funkcjonowania, przez każdego przedstawiciela gatunku ludzkiego.

W kwestii osobistych wartości i cech wyniesionych z doświadczeń szczytowych – które to doświadczenia poprzez wysiłek i trening można przekształcić w doświadczenia plateau, płaskowyżowe – Maslow sformułował listę, która pominięła kilka pozycji, takich jak asceza i umartwienia, z analogicznej listy Jamesa, ale poza tym znacznie ją poszerzyła. Znalazły się tam prawda, dobroć, uznanie piękna, doskonałości i bogactwa świata; całość, dychotomia-transcendencja, żywotność, wyjątkowość, poczucie konieczności aktualnego stanu rzeczy, sprawiedliwość, porządek, prostota, swoboda, żartobliwość i samowystarczalność.

Maslow przekonywał, że o obiektywności tych wartości świadczy fakt, iż sprzyjają one przetrwaniu – w dobrym społeczeństwie. W złym społeczeństwie niektóre z nich mogą prowadzić do przedwczesnej śmierci. Stąd, argumentował, nauki społeczne powinny dalej badać, czym jest dobre społeczeństwo i jak można je takim uczynić, aby istoty ludzkie mogły mieć swobodę rozwijania pełnego potencjału tych wartości i cech bez naruszania swobody pełnego rozwijania tych samych cech przez innych. W ten sposób program religijny Maslowa, podobnie jak religijny Bildung polecany przez romantyków, posiadał też wymiar polityczno-społeczny i mający na celu wolność, zgodną

z romantyczną definicją tego pojęcia: swobodę wyrażania swojej wrodzonej natury. To był kolejny aspekt religii romantycznej, który wskrzesił i skomponował z tym, czego nauczył się od Jamesa i Junga.

Łatwo zrozumieć, dlaczego religie świata nie zaakceptowały jak jeden mąż argumentacji Masłowa, że muszą teraz ustąpić miejsca psychologii, jako nowej wyroczeni w dziedzinie ludzkich wartości. Szczególnie wyróżniają się trzy powody:

- Po pierwsze, nie wszystkie religie zgodziłyby się ograniczyć zagadnienie wartości do tych z nich, które znalazły się na liście Masłowa.
- Po drugie, rozpoznałyby, że zrównanie przez niego procesu zmian z relatywizmem jest fałszywe: z faktu, że kultury i społeczeństwa podlegają zmianom, nie wynika wcale, że wszystkie prawdy są kulturowo względne. Fakt, że zachodzi zmiana, nie oznacza, że zawsze dzieje się to w zdrowy i odpowiedni sposób.
- Po trzecie, trudno przyjąć, iż religie świata zgodziłyby się co do tego, że wszystkie doświadczenia szczytowe są zasadniczo takie same, a w szczególności, że ekstaza płynąca z dobrego seksu nie różni się od doświadczeń religijnych, które inspirowały założycieli tych wyznań. Z buddyjskiego punktu widzenia to ostatnie założenie jest największą słabością teorii Masłowa.
- Dwie zasadnicze słabości kryją się też w jego metodologii badania doświadczenia szczytowego.
- Po pierwsze, łatwo zauważyć, że metoda, jaką posłużył się Masłow podczas przeprowadzania wywiadów o doświadczeniach szczytowych, wykrzywia wyniki tych wywiadów w kierunku, jaki sobie założył. Definiując takie doświadczenia jako *k a ż d e* poczucie uniesienia, ekstazy czy iluminacji, zadbał o to, by wywiady doprowadziły do konkluzji, że nie wszystkie doświadczenia szczytowe miały wymiar nadprzyrodzony oraz że nadprzyrodzone interpretacje były z tego powodu niezasadne. Ponieważ ten wniosek z góry był implikowany sposobem, w jaki Masłow sformułował pytania, uzyskane przez niego odpowiedzi nie stanowią powodu na prawdziwość wniosku.
- Po drugie, mimo że Masłow wykorzystał Jamesa jako źródło, postanowił zignorować wiele relacji z *Doświadczenia religijnego*, które nie wpasowały się w jego paradygmat badania istoty doświadczenia szczytowego. Na przykład relację Théodore'a Jouffroya (1796–1842), francuskiego

filozofa, którego doświadczenie nawrócenia powiedziało mu, że świat, daleki od bycia świętym, jest pozbawiony znaczenia, co dawało mu prawo do wytworzenia samemu znaczenia dla własnego życia. Było też wielu katolickich świętych – takich jak Małgorzata Maria Alacoque, Święta Teresa i Święty Alojzy Gonzaga – których doświadczenia szczytowe, według Jamesa, zamieniły raczej w osoby funkcjonujące gorzej, a nie lepiej. Maslow odrzucił te doświadczenia jako patologiczne, co wskazuje, że w rzeczywistości nie wyprowadził swojego systemu wartości z uniwersalnego zjawiska doświadczeń szczytowych. Zamiast tego ocenił doświadczenia szczytowe przy użyciu kryteriów z odmiennego zestawu wartości dotyczących zdrowia i patologii, które zdają się wywodzić z romantyzmu i transcendentalizmu, a potem selekcjonował dowody, aby nadać tym wartościom pozory obiektywności.

Ta tendencja ujawnia się w sposób najbardziej rażąco w traktowaniu przez Maslowa jednej ze zmian percepcji, które przypisywał zasadniczemu doświadczeniu szczytowemu. Chodzi o akceptację niezbędnej roli, jaką odgrywa na świecie zło, oraz o wartość będącą według Maslowa następstwem takiego doświadczenia, czyli dychotomię-transcendencję. Niełatwo zrozumieć, w jaki sposób miałyby to stanowić motywację do czynienia dobra – w końcu, jeśli zło jest konieczne, to jak może być złe? – lub udzielić jakiegokolwiek odpowiedzi na pytania, jakie powinno być dobre życie albo dobry człowiek.

Oczywiście z perspektywy Dhammy jest czymś bezspornym, że imperatywy Maslowa dotyczące samorealizacji są w najlepszym razie niczym więcej niż zachętą do polepszania poziomów stawania się: wskazują, jak stać się pełniej rozwiniętym człowiekiem w świecie, ale nie pozostawiają furtki do przekroczenia ludzkiej tożsamości w ludzkim świecie. Odrzucając każdy czynnik doświadczenia, które odbiegało od tego, co definiował jako podstawowe doświadczenie szczytowe, Maslow zniwelował możliwość, że Przebudzenie, takie jak Buddy, mogłoby mieć do przekazania cokolwiek o wyjątkowej i wyższej wartości dla świata. Niemniej jednak, pomimo tych mankamentów jego teorii, przekonania Maslowa o religiach, wartościach i doświadczeniach szczytowych nie tylko zostały przyjęte przez wielu terapeutów z dziedziny psychologii humanistycznej, ale także – za pośrednictwem owych terapeutów – wdarły się do nauczania współczesnych nauczycieli Dhammy, zapewniając podstawową strukturę dla dużej części buddyjskiego romantyzmu.

HISTORIA RELIGII

Jak zauważyliśmy w rozdziale czwartym, pierwsi romantycy należeli do pierwszych europejskich myślicieli apelujących o nowy sposób studiowania religii na uniwersytetach: o to, co Schelling nazwał podejściem „ponadwyznaniowym”. Argumentowali, że zamiast po prostu nauczać teologii chrześcijańskiej, profesorowie powinni podchodzić do badania religii świata, uwzględniając rolę, jaką wszystkie religie odegrały w dokonującym się dramacie ewolucji kosmosu.

Trzech wczesnych romantyków, którzy najszerzej pisali o propozycji takiego kierunku studiów – Schelling, Schleiermacher i Schlegel – zgadzało się co do tego, że religie musiały ewoluować zgodnie z postępującą ewolucją kosmosu, ale podeszli do tego pomysłu z różnych stron. Te podejścia wpłynęły następnie na sposoby badania historii religii rozwinięte w Europie i Ameryce w następnych dziesięcioleciach. Schelling był przekonany, że idee religijne z biegiem czasu musiały ewoluować ku czemuś obiektywnie lepszemu, będąc częścią ogólnej ewolucji boskiej świadomości – od jedności, przez różnorodność, aż do zjednoczenia i jedności zawierającej różnorodność. Dla niego to przekonanie było obiektywną prawdą. Był również przekonany, że ludzie, pomagając w rozwoju religii, nie mają w tej sprawie wyboru. Postępowali po prostu zgodnie z prawami zmian organicznych, które kierowały całym kosmosem. Tak więc wszelkie próby zrozumienia ewolucji religii musiały być przeprowadzane w kontekście szerszej filozofii historii – takiej jak filozofia Schellinga – która próbowała wyjaśnić prawa ewolucji wszechświata jako całości.

Dla kontrastu Schlegel – zgodnie z jego wielkim szacunkiem dla ironii – uważał, że pomysł stopniowej zmiany religii jest po prostu przydatnym mitem, który sprzyja krzewieniu wolności w społeczeństwie. Mniej troszczył się o ogólny kształt zmiany religijnej, a bardziej o estetykę religii jako formy sztuki. Ekspresja religijna, wyrażana w indywidualnych mitach, które wskazywały na rzeczywistość nieskończoności, była czymś arcyłudzkiem, jednak Schlegel nie potrafił jej obiektywnie opisać. Wierzył też, że twórczość wyrażana w mitach jest wyrazem boskiej wolności w działaniu. Jego zainteresowania, podobnie jak Herdera, dotyczyły bardziej kulturowania „nieskończonej sfery gustu”, niż oceniania poszczególnych mitów pod kątem ich „obiektywnej” wartości. Tak jak Herder, wzywał do większego zainteresowania filologią – nauką o językach i innych krytycznych narzędziach do określenia znaczenia i autentyczności starożytnych tekstów – aby te mity i ich ewolucję można

było lepiej zrozumieć. W szczególności domagał się większego zainteresowania sanskrytem, aby mity Indii – w jego oczach źródło wszelkiej mitologii religijnej – można było docenić w sposób, który przyspieszy ewolucję cywilizacji europejskiej w każdej dziedzinie.

Jeśli idzie o Schleiermachera, jego zainteresowania koncentrowały się na pierwotnym doświadczeniu nieskończoności odczuwanym przez każdą jednostkę, dlatego wierzył, że teksty religijne powinny być badane pod kątem tego, w jaki sposób próbowano wyrazić doświadczenie religijne, ale należy wziąć pod uwagę talenty autora i jego sytuację w czasie i miejscu. Podobnie jak Schlegel, Schleiermacher postulował badanie tekstów, aby zrozumieć oryginalne intencje ich autora i nadawane przez niego znaczenia – ale bardziej traktując to jako sposób na domyślanie się i przeczuwanie doświadczenia, które było inspiracją do stworzenia danego tekstu, niż jako narzędzie służące ocenie walorów estetycznych. Faktycznie, jak już zauważyliśmy, pisma Schleiermachera na ten temat uważane są za fundament współczesnej hermeneutyki, czyli nauki o interpretacji. Widzieliśmy też, że idee Schleiermachera ostatecznie wpłynęły na Junga i Rudolfa Otta i za ich pośrednictwem ukształtowały dziedzinę, zwaną fenomenologią religii: próbę zrozumienia doświadczenia od wewnątrz.

W ten sposób wcześnie romantycy pozostawili w spadku trzy podejścia do akademickich badań nad tym, co miano później nazywać historią religii, religią porównawczą i mitologią porównawczą: podejście historyczne, filologiczne i fenomenologiczne.

Łatwo zrozumieć, dlaczego te podejścia ostatecznie się rozeszły. Przypisują one znaczenia przekonaniom religijnym w zupełnie odmienny sposób. W podejściu historycznym teksty i doświadczenia religijne mają sens tylko na ogólnym tle historycznym, a nawet w powiązaniu z tym, dokąd zdąża kosmos jako całość. W badaniach filologicznych uwaga uczonych skupia się na samych tekstach; podczas gdy w fenomenologii koncentruje się na doświadczeniu, które zainspirowało autora tekstu. Jednakże dla romantyków te podejścia były ze sobą powiązane, ponieważ przyjęli założenie, że kosmos animowany jest pojedynczą boską siłą, więc wszędzie tam, gdzie doszukiwali się sensu – w pierwotnym doświadczeniu nieskończoności, w jego ekspresji pod postacią mitu lub w roli, jaką doznania nieskończoności odgrywają w większej ewolucji świadomości we wszechświecie – to znaczenie musi być zawsze takie samo. Przez jakiś

czas te podejścia ze sobą współgrały, co można zauważyć w jednym z pierwszych opracowań mitologii porównawczej, inspirowanym myślą wczesnych romantyków.

W latach 1810–1812 Friedrich Creuzer opublikował *Symbole i mitologię ludów starożytnych*, powołując się na prace Schellinga jako swoją główną inspirację. W dziele tym Creuzer postawił podwójną tezę: że tajemnicze misteria eleuzyjskie¹⁰ odzwierciedlały prawdziwą doktrynę religijną starożytnych Greków, i że pochodzenia tej „symboliki” – to jest zarówno zbioru symboli, jak i wierzeń zorganizowanych wokół nich – należy szukać w Indiach. „W przypadku prawie wszystkich głównych mitów”, pisał, „(...) musimy, że tak powiem, najpierw zorientować się na Orient”¹¹⁰. Chociaż Creuzer wyraźnie zadeklarował się jako intelektualny dłużnik Schellinga, w jego książce dostrzec można także wpływy Schległa. Świadczy o tym dobór tematów, nacisk na aspekt filologiczny i zrozumienie przez Creuzera roli Indii w historii religii świata.

Jednak pokojowe współistnienie historii powszechnej, filologii i fenomenologii religii skończyło się szybko, i to jeszcze zanim zarzucona została wiara we wszechobecną i zawsze aktywną we wszechświecie boską moc. Jak na ironię, pierwsza potyczka tej wojny rozegrała się w latach dwudziestych XIX wieku w niemieckich kregach uniwersyteckich, wśród uczonych, którzy odegrali rolę w ruchu wczesnoromantycznym. W centrum pola bitwy znalazł się filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który we wczesnym okresie romantyzmu był co najwyżej pionkiem, by potem stać się najbardziej wpływowym niemieckim filozofem XIX wieku.

Hegel

Hegel (1770–1831) podczas studiów dzielił pokój z Hölderlinem i Schellingiem. Podobno tańczył wraz z nimi wokół ich „drzewa wolności” po pierwszym usłyszeniu wiadomości, że niemieckie plany mające na celu zdławienie rewolucji francuskiej spaliły na panewce. Później zdobywał drobne zlecenia dzięki pomocy Hölderlina i Schellinga. Spłacił swój dług wobec Schellinga w roku 1801, wydając książkę o różnicach między filozofiami Schellinga i Fichtego, w której argumentował, że to Schelling jest zdecydowanie lepszy z tych dwóch.

¹⁰ Misteria eleuzyjskie – rytuały religijne związane z kultem Demeter i Persefony, odbywane przez wtajemniczonych w grotcie w Eleusis nieopodal Aten. Szczegóły obrzędów pozostają tajne, zapewne wiązały się z doświadczeniem śmierci i odrodzenia, które stało się udziałem mitycznej Persefony, porwanej przez chthonicznego boga Hadesa (przyp. tłum.).

Jednak w 1807 roku – po tym, jak drogi wczesnych romantyków się rozeszły – Hegel opublikował swoją pierwszą poważną niezależną pracę filozoficzną, *Fenomenologię ducha*, w której próbował się zdystansować od Schellinga i innych wczesnych romantyków. Ogólny zarys jego filozofii – opisującej nieskończony, organiczny i zjednoczony wszechświat, który dzięki dialektyce ewoluuje od jedności, przez różnorodność, aż do jedności ostatecznej, która zawiera w sobie różnorodność – pochodzi od Schellinga. Również to, jak Hegel postrzega rolę filozofii, nosi znamiona poglądów Schellinga. Według Hegla filozofia nie może poprzestać na zajmowaniu się statycznymi, abstrakcyjnymi zasadami, ale musi wykazać, jak kosmos – w wymiarze rzeczywistości materialnej oraz ewolucji ludzkiej świadomości – faktycznie ewoluuje za sprawą narzędzi dialektycznych. Schelling nie był zadowolony z tego, że jego pomysły zostały przywłaszczone przez jego byłego współlokatora, gdyż Hegel we wstępie do *Fenomenologii* rażąco przeinaczył stanowisko Schellinga, być może po to, by ukryć, ile mu zawdzięcza. Hegel wprowadził też wiele uzupełnień do tego, co zapożyczył od Schellinga. Dość wiele, by ta filozofia stała się jego własną.

Najbardziej podstawowy wkład Hegla do myśli Schellinga polegał na tym, jak traktował on owe „narzędzia dialektyczne”, za pomocą których rozwijają się świadomość i kosmos. W dialektyce Schellinga twierdzenie obecne w tezie zawiera ukrytą sprzeczność, która stanowi jej antytezę. Innymi słowy, antyteza nie rodzi się w opozycji do tezy, bo w rzeczywistości wynika z samej tezy. Konflikt między nimi jest zatem rozwiązywany tylko poprzez osiągnięcie wyższej syntezy, która obejmuje je obie. Taka synteza staje się jednak wtedy nową tezą, która zawiera nową antytezę i tak dalej. Dla naszych celów możemy podkreślić dwa główne uzupełnienia, które Hegel wprowadził do wyjaśnienia tego procesu u Schellinga.

Pierwszym było jego wyjaśnienie, co faktycznie działo się podczas przechodzenia od tezy do antytezy i syntezy: w rozwiązywaniu konfliktu między tezą i antytezą – rzekł Hegel – akt dochodzenia do syntezy musiał odkryć i wyartykułować większą prawdę, która była zawarta w społecznym procesie domagania się postawienia tezy i jej uzasadnienia – podstawową prawdę, którą wyjściowa teza ignorowała. To wyjaśnienie niosło ze sobą trzy główne implikacje.

Po pierwsze: cała wiedza, aby można w ogóle zaliczyć ją do wiedzy, musiała być wyartykułowana. Co za tym idzie, wszystko to, co w tej książce nazywaliśmy „fenomenologią” – czyjeś poczucie świadomości jako czegoś

jednostkowego, złożonego z danych zmysłowych, które są bezpośrednio doświadczone od wewnątrz, zanim zostaną ujęte w słowa – tak naprawdę nie liczy się jako wiedza.

Po drugie: choć synteza posuwa wiedzę na p r z ó d, poszerzając zakres wyartykułowanego rozumienia czynności umysłu, porusza się również w s t e c z w tym sensie, że ujawnia to, co istniało już w domyśle przed postawieniem tezy. (Jak zobaczymy w następnej sekcji, ten aspekt dialektyki heglowskiej w pewien sposób przyczynił się do rozwoju filozofii wieczystej, czego Hegel ani nie przewidział, ani też nie przyjął z zadowoleniem). Różnorodność wyartykułowanej wiedzy powraca do jedności, ale bez ignorancji zawartej w jedności pierwotnej. To właśnie oznacza „jedność w różnorodności”.

Po trzecie: ponieważ ludzkie filozofowanie kroczy na czele wszelkiej świadomej aktywności, to bynajmniej nie jest jałową rozrywką. Nie próbuje też po prostu uchwycić tego, co akurat dzieje się w świecie. Zamiast tego filozofia faktycznie kieruje ewolucją świata poprzez swoje wysiłki na rzecz sformułowania pełnej i spójnej syntezy, obejmującej wszystkie założenia leżące u podstaw działania Umysłu: większej, uniwersalnej świadomości, której częścią są wszystkie świadomości indywidualne. Ewolucja dobiega kresu, gdy ta synteza manifestuje się w rzeczywistości fizycznej. Dlatego według Hegla każde stwierdzenie stanowiska filozoficznego miało ukazać, jaką rolę dane stanowisko faktycznie odegrało w historii świata. Oto dlaczego jego prace filozoficzne tak wiele miejsca poświęcają historii powszechnej: pokazaniu, w jaki sposób filozoficzna, polityczna i społeczna historia świata może być wyjaśniona w terminach dialektyki ludzkiej myśli. Mówiąc w kategoriach buddyjskich, historia u Hegla była celebrowaniem stawania się, i to dodatkowo podkreślonym.

Drugim istotnym dodatkiem Hegla do dialektyki Schellinga było jego zrozumienie, dokąd dialektyka zmierzała. Jak zauważyliśmy w rozdziale czwartym, Schelling twierdził, że wszystkie zdarzenia i organizmy we wszechświecie powinny być postrzegane w kategoriach miejsca, jakie zajmują w procesie dynamicznej ewolucji wszechświata zmierzającego ku najwyższemu celowi, ale potem zaprzeczył, że ostateczny cel może zostać kiedykolwiek osiągnięty. Oznaczało to, że jego filozofia, oceniana na jej własnych warunkach, nie mogła niczego wyjaśnić: Jeśli rzeczy można pojąć tylko w odniesieniu do celu, do którego rzekomo prowadzą, ale ów cel sam w sobie nie może być nigdy zrozumiany, wtedy nie można zrozumieć niczego.

Hegel zaproponował naprawienie tego błędu poprzez określenie celu wszechświata. Podał dwie różne definicje tego celu w dwóch różnych pracach, lecz te definicje się łączą. W *Fenomenologii ducha* określił cel wszechświata jako „wiedzę absolutną”, czyli urzeczywistnienie osiągnięte przez ducha – zarówno w znaczeniu osobistym, czyli indywidualnych ludzkich umysłów, jak i w kosmicznym znaczeniu umysłu Boga – głoszące, że cały wszechświat jest niczym innym jak jego własnymi konstruktami, a poza nim i rzeczonymi konstruktami nie ma już niczego do poznania. Ta wiedza jest absolutna, ponieważ nie jest przedmiotem poznającego podmiotu. Zamiast tego – w ramach tej wiedzy – podmiot, przedmiot i wiedza są jednym. Ta jedność nie zawierałaby żadnego wewnętrznego konfliktu, a więc kosmos nie mógł się dalej rozwijać. Ten punkt miał powrócić także w filozofii wieczystej.

Jednak w *Zasadach filozofii prawa* Hegel zdefiniował cel historii jako „pełną świadomość idei wolności”. Tutaj próbował połączyć Kanta i Spinozę, definiując wolność jako przestrzeganie uniwersalnych prawideł rozumu i jako wolność podążania za własną naturą. Jednak aby to zestawienie działało, Hegel musiał odejść od Kanta poprzez stwierdzenie, że kiedy umysł ludzki postrzega sam siebie jako coś oddzielnego od innych umysłów i od rozumu powszechnego, jego uczucia muszą być sprzeczne z uniwersalnymi prawami rozumu, co oznacza, że zostaje w sobie podzielony, gdyż czuje się skrępowany owymi prawami. Ale kiedy zdaje sobie sprawę, że nie jest w żaden sposób oddzielony od rozumu powszechnego, jego uczucia i rozumowanie mogą osiągnąć harmonię. Może podejmować działania w sposób moralny, bez wewnętrznego konfliktu lub poczucia alienacji.

Dlatego absolutne poznanie i pełna świadomość idei wolności są po prostu dwoma różnymi sposobami określenia jednego celu: w pełni wyartykułowanej Jedności wszystkiego. W ten sposób Hegel dostarczył dalszych argumentów przemawiających za ideami romantycznymi – które ostatecznie stały się ideami buddyjskiego romantyzmu – czyli za tym, że wszechświat jest Jednym i że moralność można osiągnąć bez wysiłku poprzez uczenie się postrzegania samego siebie jako części tej uniwersalnej Jedni.

* Thānissaro posługuje się słowem *mind*, pisząc zarówno o umyśle indywidualnym, jak i o umyśle powszechnym, jednak w polskich przekładach Hegła używa się terminu „rozum powszechny”. Ów rozum powszechny tożsamy jest w pismach Hegla z wędrującym przez dzieje duchem.

Hegel nie tylko określił cel wszechświata, ale także ogłosił, że został on już osiągnięty. Z jednej strony duch osiągnął absolut wiedzy, kiedy Hegel skończył *Fenomenologię ducha* – co oznacza: że postrzegał swoją książkę zarówno jako opis celu wszechświata, jak i jako spektakl: przykład tego, jak duch napędza ewolucję celu i rzeczywisty środek, za pomocą którego ów cel został ostatecznie osiągnięty. Z drugiej strony Hegel dowodził w *Filozofii prawa*, że idea wolności została w pełni urzeczywistniona we współczesnym państwie pruskim. Musimy zauważyć, iż jego uczniowie podzielili się później na dwa główne obozy, próbując odpowiedzieć na następujące pytanie: Czy Hegel mówił o realiach politycznych lat dwudziestych XIX wieku, czy też przedstawił wizję tego, że Prusy będą musiały się rozwinąć, skoro on, Hegel, zrealizował prawdziwą ideę wolności?

Jak można się było spodziewać, przyjęcie przez Hegla tych zasad przy omawianiu dialektycznego biegu dziejów wpłynęło na to, jak rozumiał rolę religii w historii. Ale ukształtowały ją również wydarzenia, które miały miejsce podczas jego kariery akademickiej. Po ukończeniu drugiego dużego dzieła, *Nauki logiki* (1812–1816), Hegel w 1818 roku otrzymał stanowisko na wydziale filozofii, który niedawno powstał na Uniwersytecie w Berlinie. Schleiermacher pracował już na tym wydziale – jak zauważyliśmy w rozdziale pierwszym, był związany z uniwersytetem od czasu jego założenia w 1810 roku – i chociaż był pracownikiem wydziału teologicznego, to wykładał także filozofię.

Ponieważ, zdaniem Hegla, ewolucja kosmosu zależała od zdolności do wyrażania relacji między duchem i jego twórcami, czuł, że pogląd Schleiermachera na religię jako nieartykułowane poczucie nieskończoności to ogromny krok wstecz. Tak więc w roku 1821 zaczął wykładać historię religii z wyraźnym celem obalenia poglądów Schleiermachera i prowadził wykłady na ten temat jeszcze trzy razy: w 1824, 1827 i 1831 roku. Nie tylko przedstawił racjonalne argumenty przeciwko pomysłom Schleiermachera na temat religii, ale i oprócz tego je wydrwił. Na przykład zauważył, że opis wiary u Schleiermachera, przedstawionej jako poczucie zależności od nieskończonego i poddania się mu, nie pozwalał odróżnić wiary od szczęścia psa po otrzymaniu od swojego pana kości¹¹.

Ogólnym rezultatem tego ataku było podkreślenie ogromnej różnicy między ich podejściami i wyparcie Schleiermachera i jego teorii z królestwa dyskursu filozoficznego na wiele dziesięcioleci. Tylko w teologii akademickiej uważano Schleiermachera za autorytet; i dopiero w ostatnich dekadach XIX wieku, kiedy profesorowie tacy jak William James zaczęli kwestionować

teorie Hegla, poglądy Schleiermachera na temat natury doświadczenia religijnego zaczęły być traktowane poważnie w dyscyplinach takich jak filozofia i psychologia.

Jednak oprócz ujawnienia przepaści między fenomenologią a historią powszechną wykłady Hegla ujawniły również podobny podział między historią i filologią i ich podejściami do badania religii świata. Odślanianie pierwszego podziału było z jego strony celowe; ujawnienie drugiego było chyba nieumyślne.

Hegel stworzył już wtedy główne zarysy swojej teorii ewolucji religii w historii świata w *Fenomenologii ducha*. W wykładach z historii religii jedynie opracował szczegóły tego zarysu. Przedstawił ewolucję religii jako opowieść o rosnącym zrozumieniu związku między skończonym a nieskończonym. Ta część teorii ma swoje źródła w romantyzmie, podobnie jak twierdzenie Hegla, że owo rozumienie ewoluowało nie wyłącznie w ludzkich umysłach, ale też jednocześnie w umyśle Boga: historia religii pokazała nie tylko ewolucję ludzkiego rozumienia w obszarze religii; pokazała również ewolucję Boga.

Zgodnie z teoriami Hegla dotyczącymi celu wszechświata to rozumienie rosło dialektycznie w kierunku pełnej i wyartykułowanej świadomości wolności wraz z Jednią czy też Jednością całej rzeczywistości. Teza wstępna w dialektyce, z której wyrosła ta świadomość, była reprezentowana przez to, co Hegel nazywa „religią natury”. W religii natury jest niejasne poczucie uniwersalnej siły, stojącej za skończonymi wydarzeniami natury, ale bez logicznego zrozumienia związku między nimi, a tym samym brak w tej religii możliwości osiągnięcia wolności przez jednostkę. W tej kategorii Hegel zebrał prymitywne religie razem z religiami chińskimi, indyjskimi i perskimi, i jako zwieńczeniem religią egipską. Tak na marginesie: dorzucił do tej kategorii także przekonania religijne Kanta, aby je zdyskredytować.

Antytezą wyrastającą z pojęcia religii natury było „wzniesienie ducha nad naturą”, które dotyczyło religii greckiej, żydowskiej i rzymskiej. Religia grecka wyniosła ducha ponad naturę w sposób estetyczny, ukazując człowieczeństwo – poprzez opowieści o bogach – jak przesłankę, by człowiek mógł sobie wyobrazić, jak to jest być wolnym. Religia żydowska pokazała to w wysublimowany sposób, przedstawiając Boga jako pojedynczą, transcendentną moc. W religii rzymskiej jednak konflikt między zewnętrznym przymusem i subiektywnym pragnieniem wolności wytworzył „nieszczęśliwą świadomość”, która, po oddzieleniu Boga od siebie, odczuwała wyobcowanie zarówno od Boga, jak i w samej sobie. Ten konflikt rozwiązało chrześcijaństwo,

w którym według Hegla Bóg staje się człowiekiem, a potem umiera, aby pokazać wszystkim ludziom, że nie muszą już wypatrywać boskości poza sobą, ale powinni nauczyć się dostrzegać ją w sobie. Jednocześnie, według Hegla, przesłaniem Chrystusa było to, że wszyscy ludzie powinni uświadomić sobie, że będąc integralną częścią boskości, mogą działać zgodnie z tej boskości zamiarem i że nie są zmuszeni do posłuszeństwa wobec jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów.

Była to oczywiście bardzo pomysłowa interpretacja światowych religii, a w szczególności chrześcijaństwa. Sam Hegel zdawał sobie sprawę, że jego interpretacja orędzia Chrystusa była nowatorska, ale bronił jej za pomocą argumentacji, która uderzała również w stanowisko Schleiermachera: filozofia, miast być zdegenerowanym, wtórnym następstwem doświadczenia religijnego, w istocie pracuje nad jego treścią i nadaje mu logiczną formę. Filozofia sprawia, że doświadczenie religijne staje się zarówno zrozumiałe, jak i realne poprzez ukazanie jego dialektycznej konieczności i pogodzenie konfliktów, które zrodziła pierwsza myśl o religii – w ten sposób dopełniając dzieła, które religia pozostawiła niedokończonym. Mówiąc słowami Hegla:

O ile myślenie zaczyna antytezę konkretnemu i stawia się w opozycji do konkretnego, o tyle proces myślenia polega na pokonywaniu tej opozycji, aż dotrze on do pojednania. To pojednanie to filozofia. Filozofia jest w tym zakresie teologią. Przedstawia pojednanie Boga z samym sobą i z naturą, ukazując, że natura, inność, jest domyślnie boska i że wznoszenie się do pojednania jest z jednej strony skończonym duchem, podczas gdy z drugiej strony, dochodzenie do tegoż pojednania, bądź sprowadzanie go, ukazuje historia świata. To pojednanie jest pokojem Bożym, który nie „przewyższa wszelkiego rozumu”, ale jest raczej pokojem, który poprzez rozum jest najpierw poznany i pomyślany, i jest rozpoznawany jako prawdziwy¹².

Tutaj znowu Hegel poczuł, że jego własna filozofia religii była nie tylko opisowa. Była także sprawczym, doniosłym wydarzeniem w historii świata, bowiem uczyniła Jednię całej rzeczywistości wyraźną w rzeczywistym świecie.

Jednocześnie, przedstawiając historię religii jako historię rozwijającej się relacji boskości z jej wytworami, Hegel jako pierwszy zrealizował romantyczne marzenie Schellinga o uniwersalnej historii ukazującej dramat tego, co Schelling nazwał Duszą Świata działającą na świecie: wielkiej historii

w najpełniejszym tych słów znaczeniu¹. Można się tylko zastanawiać, co myślał Schelling, ujrzawszy, że to Hegel odgrywa w jego śnie główną rolę. Ale z naszej perspektywy, nawet jeśli nie stajemy po żadnej stronie w sporze między Schellingiem i Heglem, wciąż łatwo zauważyć, że historia Hegla mówiła więcej o Heglu niż o religiach świata.

Wynika to z wielu idiosynkratycznych cech jego osądu historii, ale szczególnie wyróżniają się dwie. Po pierwsze, islam nie odegrał żadnej roli w historii świata, Hegel wspomina o nim tylko przelotnie. Biorąc pod uwagę jego ogólną teorię, że religie ewoluują z biegiem czasu przez dialektyczną konieczność, fakt, że islam rozwinął się po chrześcijaństwie, powinien prowadzić do konkluzji, że musiał być wobec chrześcijaństwa postępem. Mimo to Hegel odrzucił religię Mahometa jako czystą irracjonalność. Jego niechęć do szczegółowego omawiania islamu może być wyjaśniona fragmentem znajdującym się pod koniec *Nauki logiki*. Stwierdza tam, że chociaż dynamika dialektyki jest konieczna, to nie wywiera na przyrodę żadnego przymusu. Innymi słowy, postęp świata musi podążać za wzorcem dialektycznym, ale ludzie mogą swobodnie posuwać świat do przodu zgodnie z tym wzorcem lub nie. Jeśli zdecydują się tego nie robić, mogą albo popaść w stagnację, albo się cofnąć. To wyjaśniałoby nie tylko islam, ale także, zdaniem Hegla, wsteczne teorie religii autorstwa Schleiermachera i Kanta.

Jednak biorąc pod uwagę, że ostatecznym wynikiem postępu religijnego jest pełna świadomość, że Bóg i wszechświat są przez cały czas Jednym, byłoby czymś frapującym, gdyby lewa półkula mózgu Boga nie wiedziała, co porabia prawa półkula. Jak część Boga mogła się cofać, gdy inna część już poczyniła postępy?

Drugą idiosynkratyczną cechą historii Hegla jest rola, jaką przypisuje religii indyjskiej. Nawet sympatyzujący z Heglem komentatorzy zauważyli, że jego traktowanie buddyzmu i hinduizmu jest rażąco jednostronne i negatywne, a także poważnie wypacza to, co owe religie faktycznie praktykowały i czego nauczaly. Wspomniani komentatorzy usprawiedliwiali ten aspekt doktryny Hegla, twierdząc, że nie dysponował on dobrymi źródłami, lecz niezupełnie tak było.

To prawda, że początkowe poglądy Hegla na temat religii indyjskiej opierały się na ograniczonych źródłach. Na przykład Herder w 1792 roku przetłumaczył na niemiecki niektóre fragmenty z upaniszad i Bhagawadgity, opierając się

¹ W terminologii Hegla jest to *Grosse Geschichte*, dosłownie „Wielka Historia”.

na wcześniejszych tłumaczeniach angielskich. W tych przekładach podkreślał, ze znaczną dozą *licentia poetica* i własnej interpretacji, elementy monistyczne i witalistyczne, które wyczuwał w tekstach i które korespondowały z jego własnymi poglądami na kosmos. Ale nawet Herder sprzeciwił się niektórym doktrynom, które odnalazł w tych tekstach – w szczególności naukom o karmie i odrodzeniu – postrzegając je jako przekaz, który podkopuje moralność. W *Fenomenologii* Hegel poszedł śladem Herdera, odrzucając religie Indii jako „sferę panteizmu, bierności, bezinteresowności i amoralności”.

Podobnie z buddyzmem: XVIII-wieczni uczeni przedstawiali buddyzm jako formę nihilizmu, i tak Hegel w swoich wykładach religijnych podsumował jego nauczanie jako: „Wszystko pochodzi z niczego i do niczego powraca”. Dalej: „Człowiek musi stać się nicością” i „świętość polega tylko na tym, do jakiego stopnia człowiek w tym unicestwieniu, w tym milczeniu, jednoczy się z Bogiem, z nicością, z Absolutem”¹¹³. Ta interpretacja współgra zgrabnie z twierdzeniem Hegla, które pada w *Nauce logiki*, że początkowa koncepcja bytu jest niezróżnicowana, a zatem jest właściwie pojęciem nicości. Interpretacja buddyzmu jako nihilizmu pozwoliła mu przedstawić go jako przykład tego prymitywnego etapu w jego opowieści o dialektyce myśli ludzkiej.

Ponieważ coraz więcej tekstów buddyjskich i hinduskich było tłumaczonych na język niemiecki w kolejnych latach, Hegel moderował niektóre ze swoich poglądów na temat religii indyjskich, ale nadal twierdził, że chociaż utworzyły one koncepcję nieskończonego i zaproponowały tożsamość skończonego z nieskończonym, to nie przedstawiły jasnej, konkretnej koncepcji tego, jak nieskończoność może być w pełni realizowana na poziomie skończonego. Jeśli chodzi o buddyzm, Hegel nadal prezentował go jako formę nihilizmu, chociaż nowsze badania wykazały wyraźnie, że nihilizmem nie był.

Możemy usprawiedliwić nieprzejechanie filozofa w tych kwestiach, zakładając, że po prostu nie nadązał za literaturą naukową w tych dziedzinach, ale przynajmniej w jednym przypadku wiemy, że tak nie było. Sprawa dotyczy Augusta Schlegla, brata Fryderyka, jednego z wcześniejszych znajomych Hegla z jego studenckich dni w Jenie. August został mianowany profesorem literatury na Uniwersytecie w Bonn w 1818 roku. W 1823 roku opublikował – wspólnie z Wilhelmem von Humboldtem, jednym z założycieli Uniwersytetu Berlińskiego – pełne, opatrzone adnotacjami tłumaczenie *Bhagawadgity*. Zauważył w nich, że kiedy przeczytał *Gitę* w całości, to nie

może się zgodzić z prostą interpretacją religii indyjskich Herdera. W zamian za to Schlegel przedstawił bardziej złożony obraz relacji między Bogiem – Wisznu – a kosmosem.

W 1827 roku sam Hegel napisał recenzję książki. Potem, cztery lata później, w swoich wykładach z 1831 roku, zapomniał wspomnieć o tym, że ów tekst, poprzedzający chrześcijańską Biblię, wzmiankuje o boskiej istocie, która stała się w pełni człowiekiem w osobie Kryszny, nauczającego, że jego wcielenie stanowiło część uniwersalnego planu z implikacją dla całej ludzkości. Zamiast tego Hegel nadal upierał się, że religia indyjska nie stworzyła żadnego koniecznego związku między istotami a ich podstawowym Bytem. Tak więc religia indyjska była tylko „religią abstrakcyjnej Jedności”, panteizmem, w którym „substancja [nie jest] pojmowana jako mądrość, ale wyłącznie jako moc. Jest to coś pozbawionego koncepcji; zdeterminowany element, cel, nie jest w nim zawarty (...). Jest to tylko zwijanie się, wewnętrznie bezcelowa, pułta moc”¹⁴. Hegel powinien był wiedzieć, że jego interpretacja nauk zawartych w Gicie była zwulgaryzowana i zwyczajnie błędna. Mimo to obstawał przy niej, by móc nadal utrzymywać, że tylko chrześcijaństwo dostarczyło sensownego wcielenia boskości. Innymi słowy, przykrawał fakty, aby pasowały do jego teorii.

Z jego recenzji książki Schlegla jasno wynika, że usprawiedliwiał swoje traktowanie religii indyjskiej, twierdząc, że to zrozumienie dialektyki pozwoliło mu zejść pod powierzchnię tekstu, aby dostrzec jego podstawowy komunikat. Tak więc, w jego oczach, samo to, że fakty nie pasowały do jego teorii, nie dowodziło jeszcze, że jego teoria jest błędna. Wykazywało to jedynie, że fakty były nieistotne lub stanowiły fałszywą przykrywkę dla głębszej rzeczywistości.

W ten sposób teorie Hegla mogły przetrwać i wywierać wpływ na późniejsze pokolenia. Ale ten incydent pokazał, że dwa romantyczne podejścia do badań religii – oparte na filologii i wielkiej historii – mogły zmierzać ku innym celom. Filologia próbowała zrozumieć, czym jest tekst, pozwalając mu przemawiać na jego własnych warunkach, w bezpośrednim otoczeniu historycznym. Wielka historia starała się nadać znaczenie tekstom religijnym przy użyciu terminów, których nawet sam autor tekstu by nie rozpoznął. Dodajmy

¹⁴ Słynna maksyma Hegla, na podstawie której różni filozofowie, od Bertranda Russela po Karla Poppera, uważali go za nieuczciwego intelektualnie, głosiła: „Jeśli moja teoria nie zgadza się z faktami, to tym gorzej dla faktów”. Z pewnością był on trudnym partnerem w dyskusji (przyp. tłum.).

jeszcze to, jak Hegel potraktował metodę fenomenologiczną Schleiermachera i zobaczymy, że już w latach dwudziestych XIX wieku romantyczny trójpodział władzy w religioznawstwie zaczynał się kruszyć. Ponieważ filolodzy kontynuowali swoją pracę w XIX i XX wieku, rozdział pomiędzy tymi trzema podejściami wciąż się rozszerzał.

Romantyzm w badaniach współczesnych

Przejdźmy do współczesności. Dwie wojny światowe położyły kres jakimkolwiek poważnym, akademickim wysiłkom, aby przedstawić historię religii światowych jako wielką narrację postępu. Powstanie nauk społecznych przyniosło nowe techniki antropologii i socjologii, mające wpływ na historię przemian w obrębie religii. Założenie, że w osobistych doświadczeniach duchowych, w tworzeniu tekstów religijnych oraz w szerszych przemianach religii istotną rolę odgrywa „wola Boża”, zeszło na dalszy plan, przynajmniej na uniwersytetach. Niemniej jednak nowoczesne akademickie studia nad religią stworzyły klimat, który sprzyjał rozwojowi buddyjskiego romantyzmu i dostarczał mu uzasadnienia.

Zacznijmy od tego, że wszystkie trzy aspekty romantycznego podejścia do badania nadal obowiązują w religioznawstwie: Filolodzy wciąż studiują teksty. Fenomenolodzy wciąż podążają za Schleiermacherem w próbach dostarczenia do struktury świadomości religijnej. Jeśli chodzi o późniejszych teoretyków, spadkobiercy Hegla nie szukają już wielkich narracji, lecz za to poszukują ukrytej dynamiki władzy w tekstach religijnych (zaliczając do „tekstów” wszelkiego rodzaju zachowania), dynamiki, która podważa powierzchowne odczytywanie tekstów oraz próby ukrycia się podejmowane przez ich autorów. I chociaż wszystkie te podejścia dostarczyły interesujących spostrzeżeń, to gdy zastosować je wobec badań nad buddyzmem, żadne z nich nie jest w stanie odpowiedzieć na najważniejsze pytanie, które stawia Dhamma: Czy praktyka Dhammy naprawdę prowadzi do ustania cierpienia i stresu?

Z tego powodu historycy religii odwrócili swoją uwagę od Dhammy i zwrócili ją w kierunku buddyzmu jako ruchu społecznego w historii. Innymi słowy, skupiają się oni na kwestiach, które omijają podstawowe pytanie. Analizują to, co teksty mówią o zakończeniu cierpienia lub kwestiach pokrewnych. Obserwują, co porabiali lub porabiają ludzie, którzy twierdzą, że są zainspirowani tymi tekstami. Śledzą zmiany w tekstach i zachowaniu ludzi na przestrzeni wieków.

Ponadto – biorąc pod uwagę wywodzące się z psychologii religii przesłanie, że doświadczenia religijne nie noszą ze sobą żadnej wartościowej prawdy dla tych, którzy ich nie doświadczyli – teksty są badane nie pod kątem ich prawdziwości, lecz jako mity. W przypadku buddyzmu oznacza to opowieści lub mity o końcu cierpienia lub wszystko, co może oznaczać związek z powyższym tematem. Zachowanie jest oceniane nie pod kątem powodzenia w dążeniu do ustania cierpienia, lecz podług tego, jak odnosi się do rozwoju społeczeństwa i kultury. Pytanie, czy rozwój danej tradycji został osiągnięty dzięki komuś, kto faktycznie położył kres cierpieniu, czy komuś, kto nie zdołał tego uczynić, nigdy nie zostało poddane debacie. Dyskusja ogranicza się do tego, co ma sens w świetle okoliczności historycznych, wniosek zaś jest taki, że ów sens i te okoliczności wyjaśniają wszystko, co warte jest zainteresowania.

Nieuchronnie sama dziedzina staje się głównym tematem dyskusji, ponieważ historycy spierają się o to, co oznacza „buddyzm” i jak daleko sięga ten termin. Aby zdefiniować swoją dziedzinę, historycy religii muszą zadawać i odpowiadać na pytania typu: (1) Jaki rodzaj tekstu lub poczynañ zasługuje na bycie objętym pojęciem „buddyzmu”? W którym momencie relacja danego tekstu lub zachowania z innymi bytami, także objętymi kategorią „buddyzmu”, staje się już tak problematyczna lub naciągana? Kiedy badany tekst wypada poza zakres pojęcia? (2) Natomiast w obrębie pojęcia „buddyzm” jakie rodzaje tekstów lub zachowań zasługują na zbadanie?

Ponieważ metoda historyczna nie może ocenić, czy naprawdę istnieje ścieżka do ustania cierpienia, historycy nie mogą używać tego kryterium jako układu odniesienia, względem którego osądzają przedmioty swoich badań. W rzeczywistości niektórzy uczeni wyrobili sobie reputację, głosząc, że Buddha w ogóle nie nauczał Czterech Szlachetnych Prawd. A zatem domyślna odpowiedź na pytanie (1) brzmi: Wszystko, co zostało zrobione przez każdego, kto twierdzi, że jest buddystą – lub został zainspirowany, pozytywnie lub negatywnie, naukami buddyjskimi – liczy się jako buddyzm, niezależnie od tego, czy ma to coś wspólnego z ustaniem cierpienia, czy nie.

Biorąc pod uwagę, że zmiany są bardziej interesujące do omówienia niż wyśiłki na rzecz utrzymania nauki i praktyki bez zmian, domyślna odpowiedź na pytanie (2) to: Wszelkie trendy lub zmiany w tych naukach, które zostały wystarczająco dobrze przyjęte przez ludzi lub przetrwają wystarczająco długo, zasługują na badanie. Nacisk na zmianę wzmacnia romantyczne założenie, że tak naprawdę to zmiany są życiem religii. Powstaje wtedy pytanie, ilu osób musi dotyczyć i jak długie być przetrwanie, aby liczyło się jako „wystarczające”, by

zasługiwać na badanie? W ten sposób buddyzm przestaje dotyczyć Dhammy, czyli ustania cierpienia. Chodzi o wzorce przemian w obrębie religii: sposób, w jaki ludzie adaptują tradycję – z powodzeniem lub bezskutecznie – w celu zaspokojenia własnych, dostrzeganych przez siebie potrzeb, w konkretnym wy-cinku przestrzeni i czasu, z naciskiem na najpopularniejsze adaptacje.

Przytoczę typowy przykład, Richard Seager stwierdza w książce *Buddyzm w Ameryce*:

Pisząc jako historyk, a nie uczestnik bieżących debat, jestem najbardziej zainteresowany długoterminowymi wyzwaniem związanymi z budowaniem żywotnych form buddyzmu, czy to wśród konwertytów, czy imigrantów. Obserwując obec-ną witalność amerykańskiego buddyzmu, często zastanawiam się, jakie zmiany czekają ten krajobraz jeszcze w ciągu najbliższych trzydziestu lat, skoro niektóre formy rozkwitają, a inne zostają zepchnięte na bok. Definicja „buddyzm amerykański” zdeterminowana będzie przez te formy, które przetrwają proces odsiewa-nia, jakiego można się spodziewać w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego pierwszego wieku¹¹⁵.

Można mówić o wielu ulepszeniach i nowych zjawiskach we współczesnym bud-dyzmie amerykańskim, ale niemożliwe jest oszacowanie, które z tych zjawisk „ma ręce i nogi” i przejdzie test czasu, potrzebny, by stać się żywą buddyjską tradycją w Stanach Zjednoczonych¹¹⁶.

Zauważmy, że dyskusja nie dotyczy tutaj Dhammy jako czegoś, co zostało odkryte, jak twierdził Buddha. Chodzi o buddyzm jako coś, co musi być budo-wane. I nie chodzi o to, czy zmiany zachodzące w buddyzmie utrzymają przy życiu ścieżkę wiodącą do kresu cierpienia, ale po prostu o to, czy są żywotne – a przez „żywotne” autor rozumie nie utrzymywanie przy życiu Dhammy, ale zdolność do przetrwania pewnej formy ludzkiego zachowania, przy domnie-manym założeniu, że wszystko, co przetrwa, musi być lepsze niż to, co prze-trwać nie zdołało.

W rezultacie ludzie, którzy uczą się o buddyzmie na uniwersytetach – a to tam wielu ludzi z Zachodu po raz pierwszy styka się z buddyzmem – poznaje go przez pryzmat ewidentnie romantyczny. Romantycy studiowali teksty re-ligijne jako mity, które należy docenić jako odpowiedzi na szczególne kontek-sty historii, ale które nie są depozytariuszami koniecznej prawdy poza owym kontekstem i tak też współczesnym studentom wyklada się teksty buddyjskie.

Romantycy, tacy jak Schlegel i Schleiermacher, twierdzili, że nikt nie jest w stanie wydać osądu o doświadczeniu religijnym lub przekonaniach innej osoby. Podobna perspektywa badawcza nadal obowiązuje, tam gdzie bada się długą historię buddyzmu.

Nie powinno więc dziwić, że uczniowie, którzy uczyli się o buddyzmie w ten sposób, a następnie poczuli pociąg do wcielenia teorii w życie, przenieśli romantyczny ogląd tradycji również do własnej praktyki. Ich argumentacja jest często romantyczna. Dotyczy to nie tylko buddyjskich nauczycieli, ale także uczonych buddyjskich, którzy studiują u tych nauczycieli. Oto dwa przykłady z najnowszej literatury: David McMahan, w pracy *Tworzenie nowoczesnego buddyzmu*, uzasadnia kreowanie nowoczesnego buddyzmu w bardzo romantyczny sposób. Najpierw osadza zagadnienie w kategoriach buddyzmu, a nie Dhammy, odrzucając wczesne teksty nauczające o ustaniu cierpienia jako „mit”. Następnie odmalowuje obraz tradycji buddyjskiej jako poszukiwanie żywotności: sprowadza się ona do zdolności przetrwania.

Nie pada pytanie o motywy kierujące ludźmi, którzy zmieniają tradycję, czy o standardy, według których należy oceniać realną zmianę. Ludziom w każdym pokoleniu należy zaufać, iż dobrze wiedzą, jakie są ich potrzeby i jak mogą wykorzystać tradycję, aby zaspokoić te potrzeby. Fakt, że wykorzystują tradycję, aby odpowiadać na pytania, od których zadawania tradycja wyrażnie stroniła, świadczy o nich tylko dobrze:

Hybrydowość buddyjskiego modernizmu, jego proteuszowa natura, jego odrzucanie wielu elementów tradycyjnych i często radykalnie modyfikowana doktryna i praktyka w naturalny sposób prowokują pytania o autentyczność, zasadność i definicję. Kto jest buddystą? Jaka jest granica między buddyzmem a niebuddyzmem? W którym momencie buddyzm jest już do tego stopnia zmodernizowany, zwesternizowany, oddalony od tradycji i dostosowany, że po prostu nie można go już uważać za buddyzm?

Z pewnością możemy obejść się bez mitu o czystym oryginale, z którym każda adaptacja powinna być zgodna. Jeśli „prawdziwy buddyzm” to tylko taki, który jest niezamącony przez nowe elementy kulturowe, to żadne dziś istniejące formy buddyzmu nie kwalifikują się do tego, aby je za niego uznać. Każda istniejąca forma buddyzmu została ukształtowana i przekonfigurowana przez wielką różnorodność kulturową i historyczną, którą zamieszkiwała w swoim długim i zróżnicowanym życiu. Tradycje buddyjskie – a właściwie wszystkie tradycje – stale się odtwarzały

w odpowiedzi na wyjątkowe uwarunkowania historyczne i kulturowe, absorbując elementy nowych kultur, odrzucając te elementy, które przestawały być żywotne w nowym kontekście, i zadając pytania, których poprzednie wcielenia buddyzmu nie mogły postawić¹¹⁷.

Ann Gleig w artykule opisującym celebrowanie erosa w amerykańskim buddyzmie – *Od theravādy do tantry: tworzenie amerykańskiego buddyzmu tantrycznego?* – powtarza wiele twierdzeń McMahana i konkluduje:

W przypadku braku czystego buddyzmu, z którym można by porównać jego współczesne, rozwinięte wersje, jak powinniśmy reagować na te pytania o autentyczność i legitymizację? Zapytać, czy któreś z form buddyjskiego modernizmu są prawowite, oznacza zadać pytanie, czy istnieją wspólnoty praktykujących, które zostały przekonane o ich prawowitości¹¹⁸.

Jak wskazują powyższe cytaty, komentarz Buddy, że prawdziwa Dhamma zniknie, gdy powstanie Dhamma fałszywa, unaocznia się na współczesnych uniwersytetach. Tam w ogóle nie znajdziemy prawdziwej Dhammy. Znajdziemy tam tylko buddyzm, a jeśli chodzi o uczelnie, buddyzm to tylko tradycja, której historia polega na dostosowywaniu się w czasie i znajdowaniu wystarczająco wielu zwolenników akceptujących owe adaptacje. Nie powinny nas zatem dziwić praktyki, które zobaczymy w następnym rozdziale, czyli to, jak przedstawiciele buddyjskiego romantyzmu posługują się romantyczną argumentacją – wywodzącą się z badań akademickich – by przydać powagi zmianom, które zaprowadzają w Dhammie.

FILOZOFIA WIECZYSTA

Podczas gdy uczeni z dziedzin psychologii i historii religii zarzucili – przynajmniej na gruncie zawodowym – ideę, że religie nauczają niezmiennych, metafizycznych prawd, przekonanie to ostało się na polu, które swą nazwę zawdzięcza słynnej książce Aldousa Huxleya (1894–1963), *Filozofia wieczysta*, opublikowanej w latach 1944–1945. Podstawowe założenie filozofii wieczystej polega na tym, że istnieje rdzeń prawdy, uznawany przez największych duchowych mędrców we wszystkich wielkich religiach świata. Tak jak wyraził to Huxley, ów rdzeń ma trzy wymiary, z których każdy opiera się na

zasadzie monizmu. Wymiar metafizyczny: istnieje boska podstawa, która tworzy pojedynczą substancję leżącą u źródeł zjawisk i identyczną z wszelkimi fenomenami. Wymiar psychologiczny: indywidualna dusza nie jest naprawdę indywidualna, ponieważ jest identyczna z boską podstawą. Wymiar etyczny natomiast wskazuje na to, że celem życia jest osiągnięcie jednoczącego doświadczenia tej już istniejącej jedności, w której podmiot i przedmiot poznania są jednym.

Roszczenia powyższych przesłanek do prawdy opierają się na zasadzie potwierdzenia: jeśli wszyscy wielcy duchowi nauczyciele zgadzają się z takim założeniem, to musi być ono prawdziwe. Przeanalizujemy słuszność tego roszczenia poniżej, ale najpierw musimy zbadać jego historię, aby zobaczyć, jak religia romantyczna ukształtowała sposób myślenia Huxleya, zarówno na temat tego, co stanowi wielką religię, jak i w kwestii tego, czego nauczają wszystkie wielkie religie. Zważywszy na zakres, w jakim praca Huxleya wpłynęła na zachodnich nauczycieli buddyjskich – a wpływ jest ogromny – pomoże to nam zobaczyć, jak dużą rolę odegrał ukryty w filozofii wieczystej romantyzm w dzisiejszym kształtowaniu się buddyjskiego romantyzmu.

Jak się okazuje, u Huxleya zbiegły się dwa nurty myśli romantycznej, jeśli chodzi o filozofię religii. Jako człowiek z Zachodu, przejął on pewne wpływy romantyczne bezpośrednio ze swego wykształcenia i kultury, w jakiej dorastał. Jako uczeń indyjskich nauczycieli duchowych, uległ podobnym wpływom pośrednio, poprzez europejską edukację, którą odebrał w Indiach u swoich mistrzów. Ponieważ ten drugi wpływ jest niezwykle i nieco nieoczekiwany – podobnie jak wprowadzenie amerykańskiej pizzy do Włoch – na nim skupimy naszą główną uwagę. Kiedy to zrobimy, zobaczymy, w jakim stopniu religie azjatyckie zostały ukształtowane i zmienione przez zachodnie idee, jeszcze zanim trafiły na Zachód, i jak w niektórych z nich zaszły zmiany głębsze niż opakowanie w nowy papier. Zmieniła się także ich treść.

Do przyjęcia przez religie azjatyckie w samej Azji wzorców zachodnich istotnie przyczynił się Hegel. Jak widzieliśmy, niemiecki filozof nauczał, że każda kultura i rasa wpłynęły na postęp religijny, wnosząc doń swe szczególne zalety. W oczach Hegła szczyt postępu został oczywiście osiągnięty w chrześcijaństwie protestanckim. Gdy ta teoria została przyniesiona przez europejskie mocarstwa kolonialne do krajów Azji, zadomowiła się w programach szkół. Niektórzy wychowankowie tych szkół przyjęli podstawowe

zarysy Heglowskiego modelu postępu religijnego, ale przepisali niektóre fragmenty, tak aby ich własne religie, a nie chrześcijaństwo, odegrały w nim wiodącą rolę.

Jednym z przykładów takiego podejścia był choćby zreformowany buddyzm zen w Japonii. Innym był neohinduizm w Indiach. Neohinduizm to nazwa nadana obecnie ruchowi religijnemu XIX-wiecznych Indii, którego główny ośrodek stanowiła Kalkuta. Ruch ten, z biegiem czasu obejmujący coraz więcej Hindusów kształconych w brytyjskich szkołach, postawił sobie za cel zreformowanie tradycji religijnych Indii. Dążył do scalenia rozmaitych religii w jedno wyznanie, które byłoby w lepszej pozycji, aby odeprzeć napływ obcych religii na ziemię indyjską. Podstawowym założeniem ruchu było to, że liczne odmiany doświadczenia religijnego i praktyk duchowych w Indiach skrywały podstawową jedność: wszyscy bogowie i boginie byli wyrazami jednego Boga, Brahmy, który był również tą jedyną substancją przenikającą indywidualną duszę i całe stworzenie; upanisady i Bhagawadgita były głównymi tekstami leżącymi u podstaw wszystkich indyjskich religii; a różnice między różnymi sektami były po prostu „adaptacjami” jednego prawdziwego przesłania, adaptacjami zaprojektowanymi tak, aby odpowiadać na potrzeby osób na różnych etapach rozwoju na wspólnej drodze prowadzącej do jedności z Brahłą.

Było to radykalne przekształcenie indyjskiej tradycji religijnej. Po pierwsze, upanisady przez długi czas były traktowane jako teksty tajne, objawiane tylko braminom podczas specjalnej inicjacji. Nie mogły więc być wspólnym źródłem wszystkich indyjskich wierzeń. Podobnie, zjednoczenie z Brahłą było celem tradycyjnie zarezerwowanym tylko dla braminów i odmawianym innym kastom, więc nie mogło być uniwersalnym celem religii każdego mieszkańca Indii. Niemniej jednak dzięki edukacji i propagandzie przywódcy ruchu neohinduskiego byli w stanie przekonać zarówno brytyjskich kolonizatorów, jak i wielu swoich rodaków, że jest to prawdziwa religijna tradycja, którą Indie odziedziczyły po swojej przeszłości. Postacią najczęściej uznawaną za założyciela ruchu jest Rammohan Roy (1772–1833), założyciel Towarzystwa Brahma Samadź, które powstało w 1828 roku i którego celem było rozpowszechnianie nauk upanisad i wedanty. O ile można ustalić, był osobą, która wcześniej (w 1814 roku) ukuła termin „hinduizm”. Innymi słowy, „hinduizm” był neohinduskim konstruktem. Niektórzy uczeni debatują

jednak, czy korzenie neohinduizmu sięgały dalej niż do czasów przybycia Anglików do Indii, i są dowody, że sięgały przynajmniej do XVIII wieku, ale był on reakcją nie na Europejczyków, ale na wyzwanie rzucone przez islam.

Zacznijmy od tego, że jedni z pierwszych Europejczyków, którzy podjęli studia nad sanskrytem – Charles Wilkins i Henry Thomas Colebrook – uczyli się od nauczycieli bramińskich z Kalkuty i jeszcze przed działalnością Roya zostali nakierowani prosto na upanisady i Bhagawadgitę jako dzieła najbardziej reprezentatywne dla indyjskich wierzeń religijnych. Tradycyjnie, jako cudzoziemcom spoza systemu kastowego, odmówiono by im dostępu do upanisad. Jednak ich nauczyciele byli gotowi pokazać im te teksty, co nie jest niczym niezwykłym, jeśli weźmiemy pod uwagę, że sanskryccy pandici we wcześniejszej konfrontacji z islamem skupili swą uwagę na tych samych tekstach. W radzeniu sobie z monoteizmem Księgi, takim jaki reprezentował islam, twierdzenie, że religie indyjskie również mają swoją Księgę, było strategiczne, a Bhagawadgita była najlepszym kandydatem do bycia rodzimą Świętą Księgą, ponieważ także nauczała monoteizmu. Jeśli chodzi o upanisady – zwłaszcza w interpretacji adwajty, ukierunkowanej na monizm – to przydały się one w otwieraniu dialogu z monistyczną gałęzią islamu, sufizmem.

W rzeczywistości pierwsze tłumaczenie upanisad na język nieindyjski – perski – ukończono w 1657 roku na prośbę następcy tronu z dynastii Wielkich Mogołów, który sympatyzował z sufizmem. Te fakty pomagają wyjaśnić, dlaczego pierwsza książka Roya o upanisadach, *Dar dla monoteistów* (1803–1804), napisana została po persku i skierowana do społeczności sufickiej. Kiedy więc sanskryccy pandici zetknęli się z chrześcijaństwem – kolejną monoteistyczną religią Księgi – przyjęli tę samą strategię. Wilkinsowi przedstawiono monoteizm zawarty w Bhagawadgicie, a Colebrooke'owi zaprezentowano monizm upanisad. Oznacza to, że kiedy Roy ukończył swój przekład upanisad na angielski w 1816 roku, było to po prostu oparte na wcześniejszym precedensie.

Jednak wraz z postępem XIX wieku i przejściem kontroli nad Indiami przez Brytyjczyków indyjscy uczniowie kształceni w brytyjskich szkołach zdali sobie sprawę, że duchowość europejska nie ogranicza się do samego chrześcijaństwa. Istniała też europejska filozofia. Chociaż wielu filozofów, o których uczono w szkołach brytyjskich, takich jak John Stuart Mill i Herbert Spencer, było agnostykami, inni, tacy jak Spinoza, Emerson i Hegel, byli nie tylko monoteistami, ale monistami do szpiku kości. Sam fakt, że ich poglądy były zgodne z adwajtą, ukazał możliwość znaczącego dialogu

między kulturami. A witalizm nauczany przez Emersona i Hegła zaferował nowe podejście do monizmu, który został ostatecznie wchłonięty przez neohinduizm.

Przykład Swamiego Wiwekanandy (Narendranathy Datty, 1863–1902) znakomicie ilustruje tę prawidłowość. Kształcony w brytyjskich szkołach, Wiwekananda wcześniej zetknął się z myślą licznych filozofów europejskich, m.in. Spencera, Spinozy, Kanta, Fichtego i Hegła. Szczególnie pociągali go ci, których filozofie najwyraźniej skupiały się na postępie i zmianach, bo skoro wyjaśnili postęp Brytyjczyków, znaczyło to, że również Indie mogą się w ten sposób rozwijać. Najtrwalszy wpływ na kształtowanie się witalizmu Wiwekanandy wywarli zwłaszcza Spencer i Hegel, chociaż udzielili mu zgoda odmiennych wskazówek na temat wykorzystania zasady witalizmu do krzewienia postępu w Indiach.

Od Spencera – słynnego zwolennika ideologii znanej dziś jako darwinizm społeczny (choć sformułował ją, zanim Darwin opublikował swoje odkrycia na temat ewolucji) – młody Narendranatha nauczył się społecznej zasady przetrwania najsilniejszych: Społeczne organizacje są jak organizmy, które muszą konkurować z innymi organizmami, aby przetrwać, a zwycięstwo przypadnie tym, których mocne strony pozwalają im najlepiej prosperować w konkurencyjnym środowisku. Później w swojej karierze – pod wyświęconym nazwiskiem Wiwekananda — Narendranatha wykorzystał tę teorię, aby wyjaśnić, dlaczego buddyzmowi nie udało się przetrwać w Indiach. Nim nastąpił upadek buddyzmu, przyczynił się on do osłabienia rasy indyjskiej, gdyż to z jego powodu zbyt wielu ludzi przyjęło celibat, co zrujnowało Indie. W tym samym czasie Wiwekananda stosował również zasady Spencera, żeby rozwijać program wzmocnienia rasy indyjskiej, tak aby mogła zrzucić jarzmo swoich europejskich ciemiężycieli.

Od Hegła Narendranatha dowiedział się, że postęp społeczny jest kierowany przez ewolucję Umysłu i że ta ewolucja podąża za dialektycznym wzorcem zmierzania naprzód, sięgając wstecz do najstarszych założeń, które leżą u podstaw wcześniejszej myśli. Tak więc sposobem na poprowadzenie Indii ku postępowi – tak, aby rozwinęły, jak to określił, „mięśnie ze stali i nerwy z żelaza” – był powrót do najgłębszych pierwotnych zasad religii indyjskiej, u których podstaw – jak wierzył – leżała adwajta. Narendranatha nauczył się również od Hegła, że historia religii świata to ogromny dramat, w którym wszystkie kultury i religie odgrywają szczególną rolę, a jej kulminacją jest jednocząca znajomość Jednego Umysłu lub Jednej Duszy, działającej zarówno

wewnątrz, jak i na zewnątrz. Biorąc pod uwagę, że upanisady były starsze niż chrześcijaństwo i że wedanta nauczała monizmu w znacznie bardziej definitywnych terminach, łatwo zauważyć, że Wiwekananda potrafił ułożyć zasady Hegła w taki sposób, aby to właśnie wedanta, a nie chrześcijaństwo, została religią przyszłości. To wyjaśnia, dlaczego nie tylko jeździł z wykładami po Indiach, ale także dwukrotnie wyprawiał się na Zachód przed swoją przedwczesną śmiercią w wieku trzydziestu dziewięciu lat.

Na Zachodzie napotkał opór konserwatywnych chrześcijan, ale znalazł także wyselekcjonowanych, otwartych odbiorców, których postawy zostały ukształtowane przez romantyków. Wychwalając Indie jako źródło duchowej inspiracji i twierdząc, że witalistyczny monizm jest najbardziej zaawansowaną nauką duchową, a także przedstawiając religie świata jako część wspólnego dążenia do realizacji monistycznej wizji przyszłości, romantycy i przekazicieli romantyzmu utorowali drogę naukom Wiwekanandy, aby mogły zakorzenić się na Zachodzie.

Ucząc wedanty zarówno w Indiach, jak i na Zachodzie, Wiwekananda sformułował zasadę, która miała stanowić podwaliny wieloletniej filozofii Huxleya: Gdy porównuje się rozmaite tradycje religijne, różnice nie mają znaczenia; liczą się tylko podobieństwa. W ten sposób Wiwekananda był w stanie zatrzeć i zmarginalizować wiele różnic, nie tylko między religiami indyjskimi, ale także między religiami świata. W tym działaniu podążał za programem romantycznym, który przypisywał rozbieżności między religiami przypadłościom osobowości i kultury, podczas gdy podstawowe doświadczenie religijne dla wszystkich było takie samo: zjednoczenie z Nieskończonością. Główną różnicą było to, że dla romantyków nieskończoność była całkowicie immanentna; podczas gdy dla Wiwekanandy była jednocześnie immanentna i transcendentna. Ten punkt miał pojawić się ponownie w filozofii wieczystej Huxleya.

Jeden z uczniów Wiwekanandy, Swami Prabhavananda, był przewodniczącym Stowarzyszenia Wedanty w Los Angeles. To on został nauczycielem Huxleya. Kiedy później Huxley zaczął pisać *Filozofię wieczystą*, przyjął od swoich nauczycieli zasadę, że jedna siła, przenikająca kosmos i leżąca u podstaw jego powstania, jest zarówno immanentna, jak i transcendentna. W tym aspekcie był bardziej zwolennikiem wedanty niż romantykiem. I różnił się zarówno od Wiwekanandy, jak i od romantyków pokroju Schellinga w tym, że porzucił ideę nieuniknionego postępu duchowego ludzkości. W końcu pisał podczas drugiej wojny światowej, która poważnie podważyła wiarę w to, że

ludzkość porusza się wiecznie ku górze. Jednak poza tym *Filozofia wieczysta* wyraża również szerszy zakres romantycznych zasad, jakich Huxley nauczył się od swoich nauczycieli, wywodzących się z tradycji wedanty.

Po pierwsze, istnieje podstawowe założenie mówiące o tym, czym jest religia oraz na jakie pytania powinna odpowiadać. Podobnie jak nauczyciele wedanty oraz romantycy, Huxley przedstawia religię jako kwestię relacji między jednostką a bóstwem, a główne stawiane przez nią pytania to: „Co stanowi moje prawdziwe »ja«? Moją prawdziwą jaźń? Jaki jest jej związek z kosmosem? Na czym polega związek z boską Podstawą, będącą podłożem i źródłem obu?”. Te pytania według Huxleya należą do dziedziny „autologii” lub „nauki o wiecznym »ja«”. A odpowiedź – „najbardziej istotna ze wszystkich wykładników filozofii wieczystej” – zawiera się w doświadczeniu jaźni „znajdującej się w głębi poszczególnych, indywidualnych jaźni i tożsamej z boską Podstawą świata, a przynajmniej pokrewnej jej”¹¹⁹.

Opierając się na bezpośrednim doświadczeniu tych, którzy spełnili konieczne warunki zdobycia takiej wiedzy, nauka ta znajduje najbardziej zwięzły wyraz w sanskryckiej formule *tat tvam asi* („Ty jesteś Tym”); atman, czyli immanentna wieczna jaźń, jest jednym z Brahmanem, absolutną zasadą wszelkiego istnienia. A ostatecznym celem każdej istoty ludzkiej jest samodzielne odkrycie tego faktu, stwierdzenie, kim się naprawdę jest¹²⁰.

Tylko to, co transcendentne, całkowicie inne, może być immanentne, nie zmieniając się przez to, że staje się tym, w czym zamieszkuje. Filozofia wieczysta uczy, że jest czymś pożądanym i doprawdy koniecznym poznanie duchowej Podstawy rzeczy nie tylko w duszy, ale także w świecie zewnętrznym oraz poza światem i duszą, w jej transcendentnej inności – „w niebie”¹²¹.

Następnie Huxley cytuje z aprobatą fragment utworu Williama Lawa, XVIII-wiecznego mistyka, którego sens sprowadza się do tego, iż duchowa Podstawa, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz, jest nieskończona.

Głębia ta zwie się środkiem, źródłem lub dnem duszy. Jest ona jednością, wiecznością – powiedziałbym niemal: nieskończonością – duszy; jest bowiem tak nieskończona, że nic innego nie może jej zaspokoić ani dać jej spoczynku jak tylko nieskończoność Boga¹²².

Chociaż Huxley przedstawia tę Podstawę – Boga pod jego różnymi imionami – jako zarówno transcendentną, jak i immanentną, nadaje romantyczne akcenty idei immanencji Boga. W osobliwym fragmencie wyjaśniającym istnienie zła we wszechświecie, które jest wyrazem pojedynczej boskiej mocy, Huxley cofa się do modelu organicznego, aby wyjaśnić związek całego stworzenia z Bogiem: Wszyscy jesteśmy indywidualnymi narządami w znacznie większym organizmie, przesyconym Bogiem. Z tej analogii Huxley wyprowadza stanowisko podobne do stanowiska Hölderlina: że wszechświat, będąc nieskończonym, ostatecznie znajduje się poza dobrem i złem, i pokój znaleźć można tylko poprzez przyjęcie tego uniwersalnego poglądu. Po wskazaniu, że wiele jednostek – tj. innych narządów w uniwersalnym organizmie – zachowuje się samolubnie, Huxley stwierdza:

W tych okolicznościach byłoby czymś nadzwyczajnym, gdyby niewinny i sprawiedliwy nie cierpiał, tak jak byłoby nadzwyczajne, gdyby niewinne nerki i sprawiedliwe serce nie cierpiały z powodu grzechów łakomego podniebienia i przeciążonego żołądka – grzechów, dodajmy, narzuconych tym organom przez wolę żarłocznej jednostki, do której te organy należą. (...) Sprawiedliwy człowiek może umknąć cierpieniu, jedynie godząc się na nie i przechodząc ponad nim; tego natomiast może dokonać, jedynie odchodząc od prawości ku całkowitemu wyzbyciu się „ja” i skupieniu się na Bogu (...) ¹²³.

Stawiając ten argument, Huxley jakby nie zdawał sobie sprawy z tego, że przedstawia Boga jako żarłoka i opoja. W ten sposób osiąga podwójny efekt dodawania zamieszania do problemu, który usiłuje rozwiązać, jednocześnie podważając istotną część swojej książki.

Pomijając ten niefortunny fragment, są jeszcze inne aspekty religii romantycznej, które Huxley przekazuje w nader niezmienny sposób.

Przykładowo jego definicja podstawowego problemu duchowego jest taka, że ludzie cierpią z powodu poczucia odrębnego „ja”. To poczucie odizolowania powoduje cierpienie zarówno dlatego, że wywołuje poczucie izolacji, jak i ponieważ prowadzi do pojęcia odrębnej, wolnej woli. Podobnie jak Schelling i Hegel, Huxley uważa ideę indywidualnej woli i jej wolności wybo-ru za „korzeń wszelkiego grzechu”, gdyż taka wola może mieć tylko jeden cel: „wziąć i trzymać się” siebie. I podobnie jak oni, wywodzi niską ocenę wolności jednostki ze swej wizji monistycznego, organicznego wszechświata. W takim

wszechświecie idea, że jedna część organizmu miałaby własną wolę, byłaby szkodliwa dla przetrwania całego organizmu, a w rezultacie oczywiście dla przetrwania pojedynczej części.

Rozwiązaniem problemu „oddzielnego »ja«» jest bezpośrednia, jednocząca świadomość boskiej substancji, w której poznający, wiedza i poznawane są jednym. To doświadczenie jest takie samo dla wszystkich, którzy je mają, co oznacza, że różnice między naukami religijnymi są jedynie kwestią osobowości i kultury. Tak więc różne imiona, pod którymi jest znane – Bóg, Takość, Allah, Tao, Dusza Świata – należy traktować jako synonimy jednej boskiej Podstawy. Huxley zakłada, że ta Podstawa ma wolę, tak jak według romantyka Dusza Świata działa w określonym celu. Funkcjonuje nie tylko jako to, co jest poznawalne w doświadczeniu religijnym, ale także jako czynnik inspirujący wyznawców, aby otworzyli się na swoją wcześniejszą jedność z Podstawą. Huxley zauważa, że wiele osób może doświadczyć tego jednoczącego doświadczenia spontanicznie – przytacza romantycznych poetów Wordswortha i Byrona jako przykłady – ale robi rozróżnienie między tym, co William James nazwałby doświadczeniami nawrócenia i uświęcenia. Jeśli nawrócenie nie prowadzi do uświęcenia lub dalszego kultuwowania tej świadomości, to okazuje się czymś niewiele bardziej istotnym niż odrzucone zaproszenie – i, jak w przypadku Wordswortha i Byrona, daje niewielki trwały efekt.

Takie nagle dostępy do „świadomości kosmicznej” (...) są w najlepszym razie tylko niezwykle zaproszeniami do dalszych osobistych wysiłków, zmierzających do sięgnięcia zarówno wewnętrznych wyżyn, jak i osiągnięcia zewnętrznej pełni poznania. Przeważnie zaproszeń takich nie przyjmujemy; dar ten cenimy, a cenimy, bo przynosi nam ekstatyczną rozkosz, a moment jego otrzymania wspominamy z nostalgią i – jeśli zdarza się, że otrzymujący jest poetą – elokwentnie go opisujemy (...) ¹²⁴.

Aby było naprawdę owocne, jednoczące doświadczenie musi być kultuwowane przez proces, który Huxley nazywa umartwieniem. Rozumie przez to nie tyle umartwienie ciała, co umartwienie woli jednostki: przyjęcie postawy, którą opisuje się jako uległość, posłuszeństwo, otwartość i chłonność. Jedyńm pozytywnym sposobem korzystania z indywidualnej wolności jest dobrowolne wyzbycie się jej:

Wyzwolenie jest poza czasem, w wieczności, a osiągnięte jest poprzez posłuszeństwo i uległość wobec wiecznej Natury Rzeczy. Dano nam wolną wolę, abyśmy mogli pragnąć zniknięcia naszej samowoli i w ten sposób osiągnąć życie w „stanie łaski”. Wszystkie nasze działania muszą mieć ostatecznie na celu uczynienie nas biernymi w stosunku do działania i bytu boskiej Rzeczywistości. Jesteśmy jakby eolskimi harfami obdarzonymi zdolnością do wystawiania się na wiatr Ducha lub odsuwania się od niego¹²⁵.

Podobnie jak romantycy, Huxley porównuje kultywowanie tego chłonnego nastawienia do stanu umysłu, który prawdziwy artysta musi utrzymywać przed stworzeniem prawdziwie wartościowej sztuki, chociaż zdaje sobie sprawę, że rozwój duchowy to dużo bardziej rygorystyczny proces. Ostrzega też, że heroiczne wysiłki, mające na celu oczyszczenie się w toku tego rozwoju są nieproduktywne. Tylko przez negację własnej woli i ego można otworzyć się na łaskę ofiarowaną przez Podstawę:

Ale stoicka surowość jest jedynie podkreśleniem bardziej chlubnego aspektu „ja” kosztem aspektu mniej chlubnego. Świętość, przeciwnie, jest totalną negacją izolującego nas od innych „ja”, w takim samym stopniu jego aspektów chlubnych oraz niechlubnych, i wyrzeczeniem się własnej woli dla Boga¹²⁶.

Romantyczny jest również komentarz Huxleya, że jednym z rezultatów doświadczenia jedności jest to, iż natura jest postrzegana jako święta. Co dziwne, biorąc pod uwagę, że był powieściopisarzem, nie poświęca on w *Filozofii wieczystej* miejsca idei, że jednoczące doświadczenie automatycznie rodzi pragnienie wyrażenia go w sposób estetyczny. W tym względzie odchodzi od romantyków i jest bardziej zgodny z tradycją wedanty. Ale jest na wskroś romantyczny, gdy upiera się, że ponieważ Podstawa leży poza powszechnymi pojęciami dobra i zła, doświadczenie Podstawy znajduje swój moralny wyraz nie w zasadach, ale w postawie miłości, która sprawia, że zasady są niepotrzebne. Aby podkreślić swój przekaz, cytuje, poza kontekstem, fragment ze Świętego Augustyna (który radził, aby nie tylko kochać, ale kochać Boga):

Z tego wszystkiego wynika, że prawdziwa miłość jest korzeniem i substancją moralności i że gdzie jest jej choć trochę, tam zła będzie można w dużej mierze uniknąć. Wszystko to podsumowuje formuła Augustyna: „Kochaj i czyni, co chcesz”¹²⁷.

Huxley dodaje jednak, że to poczucie miłości nie jest sprzeczne z ideą boskich przykazań. W rzeczywistości – stwierdza we fragmencie, który mógł być inspiracją Masłowa przy tworzeniu *Religii, wartości i doświadczeń szczytowych* – ta jednocząca świadomość jest źródłem wszystkich wartości moralnych.

Widzimy zatem, że w filozofii wieczystej czymś dobrym jest, jeśli odrębne „ja” pozostaje w zgodzie z boską Podstawą, która nadaje mu jego byt i w końcu rozpada się w niej aż do unicestwienia, złem natomiast jest spotęgowanie odrębności, odmowa przyjęcia do wiadomości tego, że Podstawa istnieje. Nauka ta daje się oczywiście doskonale pogodzić ze sformułowaniem zasad etycznych jako serii negatywnych i pozytywnych nakazów boskich, a nawet ze sformułowaniem ich w kategoriach użyteczności społecznej. Te zbrodnie, które są wszędzie zabronione, wynikają ze stanów umysłu wszędzie potępianych jako złe; z kolei te złe stany umysłu są, jest to fakt empiryczny, całkowicie nie do pogodzenia z jednoczącym poznaniem boskiej Podstawy, będącym – jak twierdzi filozofia wieczysta – najwyższym dobrem¹²⁸.

Huxley nie zajmuje się bezpośrednio kwestią, czy umartwienie jest procesem, który osiąga swój cel, czy też wymaga zajmowania się nim przez całe życie, ale wydaje się, że popiera to drugie stanowisko, cytując Świętego Augustyna, tym razem dokładniej: „Jeśli zdarzy ci się powiedzieć: »To wystarczy, osiągnąłem doskonałość«, wszystko będzie stracone. Bowiern rolą doskonałości jest uświadamianie niedoskonałości”¹²⁹.

W przeciwieństwie do romantyków Huxley nie poleca miłości erotycznej jako środka umartwienia, ani nie zakłada, że religie rozwijają się w czasie, a ich przeznaczeniem jest postęp. Jeśli chodzi o obowiązek rozwijania własnej religii, Huxley ma niewiele do powiedzenia na ten temat, poza tym, że pokój na świecie będzie niemożliwy, chyba że wszystkie religie rozwiną się do punktu, w którym zaakceptują filozofię wieczystą jako ich wspólny rdzeń.

Jak zauważyliśmy powyżej, twierdzenie o prawdziwości filozofii wieczystej opiera się na efekcie potwierdzenia, zwanym też błędem konfirmacji. Autor stawia tezę, że te nauki są wspólne dla wszystkich wielkich tradycji duchowych świata i sięgają czasów prehistorycznych. Istnieją jednak dwa dobre powody, aby odrzucić to twierdzenie.

Po pierwsze, nawet gdyby było prawdą, że wszystkie tradycje religijne, w swoich najwyższych przejawach, trzymają się właśnie tych nauk, nie byłaby to jeszcze solidna podstawa do twierdzenia o ich prawdziwości. Z tego, co wiemy, wynika, że tradycje mogą się mylić. Istoty ludzkie na przestrzeni dziejów zgadzały się co do wielu rzeczy, które od tamtego czasu zostały zdemaskowane jako fałszywe.

Drugim powodem do kwestionowania tezy Huxleya jest sam fakt, że nauki te nie są wspólne dla wszystkich religii. Theravāda – którą Wiwekananda nazwał południową szkołą buddyzmu, a Huxley hīnayāna – jest tego ważnym przykładem. Filozofia wieczysta przedstawia religie jako odpowiedzi na pytania o relacje między jednostką a kosmosem, natomiast theravāda odkłada te pytania na bok. Filozofia wieczysta wykląda doktrynę prawdziwej jaźni, prawdziwego „ja”; zaś w theravādzie kluczowe jest rozpoznanie anatty, czyli „nie-ja”, braku istoty. Filozofia wieczysta naucza, iż zjednoczenie z Bogiem jest celem najwyższym; theravāda twierdzi, że zjednoczenie z Brahłą jest celem gorszym od Nieuwiązania (MN.083; MN.097). I podczas gdy filozofia wieczysta uczy, że Podstawa Bytu ma wolę i że jej łaska jest niezbędna do osiągnięcia najwyższego celu, theravāda naucza, że Nieuwiązanie jest całkowicie pozbawione woli – będąc niewytworzonym, nie wytwarza też żadnych intencji – i że wyzwolenie jest osiągnięte nie przez łaskę, ale przez własne wysiłki.

Różnice te stwarzały problemy zarówno dla Wiwekanandy, jak i dla Huxleya. Próbowali je pokonać, stosując różne taktyki.

Wiwekananda odwiedził Sri Lanke, aby uzyskać wsparcie mnichów buddyjskich dla planu stworzenia zjednoczonego hinduizmu, który przyciągnąłby buddyzm do swojej owczarni, ale został, co zrozumiałe, odrzucony. Przez resztę życia miał bardzo niewiele dobrego do powiedzenia na temat Saṅghi. Kiedy jednak chodziło o temat Buddy, Wiwekananda przyjął trzy strategie w swoich przemówieniach do amerykańskiej publiczności, by nie prezentować kwestii, w których nauki buddyjskie były sprzeczne z naukami adwajty:

1) W *Przesłaniu Buddy dla świata* (1900) przedstawił Buddę jako reformatora, mającego dobre intencje, nauczającego o „nie-ja” i braku Boga jako drodze do obalenia samolubnego wyzysku, który charakteryzował system kastowy w jego epoce. Jednakże pomimo dobrych intencji Buddy, jego nauki były tak niezgodne z rzeczywistością Boga i Duszy, że w Indiach uległy zanikowi – i dobrze. W tej prezentacji Buddy Wiwekananda zadał sobie trud, by wyrazić podziw dla Buddy jako człowieka, ale nie jako filozofa.

2) W *Buddyzmie, spełnieniu hinduizmu* (1893) Wiwekananda upierał się, że Buddha został źle zrozumiany przez swoich wyznawców i że jego nauki tak naprawdę miały być zgodne z wedantą – którą Wiwekananda, podobnie jak wielu Hindusów jego czasów, uważał za nauki poprzedzające doktrynę Buddy. Przykładowo Wiwekananda twierdził, że kiedy Buddha nauczał o „nie-ja”, to zaprzeczał on istnieniu nie prawdziwej jaźni, ale fałszywego, odziedziczonego „ja”. Implikacją tego twierdzenia jest oczywiście to, że dyskursów Buddy nie należy brać dosłownie, gdy mówią, że idea uniwersalnego „ja” jest zupełnie niemądra (§ 21). Podobnie jak Hegel, Wiwekananda był pewien, że jego przekonania dały mu wgląd w intencje leżące głębiej pod powierzchnią rzeczy, więc chętnie podważał znaczenie powierzchni.

3) W *Filozofii wedanty* (1896) Wiwekananda twierdził, że prawdziwą istotę nauk Buddy można znaleźć w mahāyānie – którą on nazywał szkołą północną – i że szkołę południową można już po prostu odrzucić.

Huxley, zajmując się problemem Buddy, rozwinął wszystkie trzy strategie swego mistrza i używał ich tak, by wspierały się nawzajem. Uwidacznia się to najwyraźniej w jego traktowaniu nauk na temat anatty, braku istoty. W niektórych przypadkach Huxley przyjmuje pierwszą strategię, traktując nauczanie o „nie-ja” – w jego interpretacji będące nauką o „bez-ja” – jako po prostu nieadekwatne, by odpowiedzieć na pytania, które ożywiłyby zwolennika metafizyki, w szczególności zaś te, które dotyczą kwestii kosmosu jako inteligentnego projektu:

Hume i buddyści dają dostatecznie realistyczny opis sobistości w działaniu, ale nie potrafią wyjaśnić, w jaki sposób lub też dlaczego wiązki te stały się wiązkami, czy składające się na nie atomy doświadczenia połączyły się samorzutnie? A jeśli tak, to dlaczego lub w jaki sposób i w obrębie jakiego rodzaju nieprzestrzennego kosmosu? Udzielenie odpowiedzi na te pytania, możliwej do przyjęcia w kategoriach nauki o *anattā*, jest tak trudne, że jesteśmy zmuszeni przyjąć ideę, że poza strumieniem zjawisk i wewnątrz wiązek spostrzeżeń istnieje pewnego rodzaju permanentna dusza, która organizuje doświadczenie i która posługuje się tym zorganizowanym doświadczeniem, by stać się poszczególną i niepowtarzalną osobowością¹³⁰.

Tutaj Huxley przyjmuje romantyczny pogląd na przyczynowość, zgodnie z którym złożone, współdziałające systemy można wyjaśnić tylko w kategoriach organicznej, celowej Woli.

W innym fragmencie Huxley zaczyna od strategii numer 2, idąc za przykładem Wiwekanandy: nauczanie o „nie-ja” nie miało na celu zanegowania istnienia uniwersalnego „ja”, lecz tylko „ja” osobistego. Dlatego w rzeczywistości nauka ta nie kłóci się z filozofią wieczystą.

(...) kiedy Budda podkreślał, że istoty ludzkie w swej istocie są „nie-atmanem” [„nie-ja” – W.Z.], to w sposób oczywisty mówił o osobowym „ja”, a nie o powszechnej jaźni (...). Tym (...), czemu Gautama przeczy, jest przekonanie o substancjalnej naturze i wiecznotrwałości indywidualnej psyche (...). Budda odmawia mówienia o istnieniu atmana, który jest Brahmanem, podobnie jak odmawia mówienia o większości innych problemów metafizycznych, a czyni to na tej podstawie, że takie rozważania nie są budujące i nie prowadzą do duchowego postępu członków zakonu, jaki założył³¹.

Jak już zauważyliśmy, jest to przeinaczenie nauki Buddy. Nie tylko powiedział on, iż idea powszechnej jaźni jest głupią doktryną (§ 21); ale również wyraźnie odniósł nauczanie o „nie-ja” do wszystkich możliwych idei jaźni, łącznie z jaźnią, która jest nieskończona (§ 18).

Huxley następnie łączy strategię numer 3 ze strategią numer 1, twierdząc – bez jakiegokolwiek poparcia swojego twierdzenia – że metafizyczne pytania pokroju tych, które Buddha celowo odłożył na bok, faktycznie wymagają postawienia. Stwierdził również, że mahāyāna, odpowiadając na te pytania, uczyniła buddyzm naprawdę wspaiałym. Innymi słowy, Huxley definiuje „wielką religię” jako każdą religię, która wyraża filozofię wieczystą – co obraca roszczenia filozofii wieczystej do prawdy w tautologię: filozofia wieczysta jest prawdą, ponieważ nauczają tego wszystkie wielkie religie, ale religię można nazwać wielką tylko wtedy, gdy naucza filozofii wieczystej. Jednocześnie Huxley – podobnie jak Māluṅkyaputta (§ 5) – krytykuje Buddhę za to, że nie udzielił odpowiedzi na pytania, których domagał się Māluṅkyaputta, ale które Buddha postrzegał jako przeszkody na drodze do ustania cierpienia.

Jednakże, choć myślenie metafizyczne jest do pewnego stopnia niebezpieczne i choć może człowieka pochłonąć jako najpoważniejsza i najszlachetniejsza z rozrywek, mimo to jest czymś nieuchronnym i w końcu koniecznym. Stwierdzili to nawet hinajaniści, a późniejsi mahajaniści rozwinęli – w związku z praktyką swej religii – wspaiałą i imponujący system myśli kosmologicznej, etycznej i psychologicznej. System ten opierał się na postulatach ścisłego idealizmu i głosił, że obywa

się bez idei Boga. Ale doświadczenie moralne i duchowe okazało się silniejsze od filozoficznej teorii i pod natchnieniem bezpośredniego doświadczenia autorzy sutr mahajany, jak się okazało, wykorzystywali całą swą pomysłowość, by wyjaśnić, dlaczego Tathagata i bodhisattwowie okazywali nieskończone miłosierdzie istotom, które w rzeczywistości nie istnieją. Jednocześnie poszerzyli ramy idealizmu subiektywnego tak dalece, by zrobić miejsce dla Umysłu Powszechnego, zmodyfikowali ideę braku duszy za pomocą doktryny, według której indywidualny umysł – jeśli zostanie oczyszczony – może utożsamić się z Umysłem Powszechnym, czyli łonem Buddy, i podtrzymując w dalszym ciągu ideę braku Boga, stwierdzali, że ten dający się uświadomić Umysł Powszechny stanowi wewnętrzzną świadomość wiecznego Buddy i że umysł Buddy łączy się z „wielkim miłosiernym sercem”, które pragnie wyzwolenia każdej czującej istoty i udziela boskiej łaski wszystkim, którzy podejmują poważny wysiłek, aby osiągnąć ostateczny cel człowieka. Jednym słowem, wbrew swemu złowróbnemu słownikowi najlepsze z sutr mahajany zawierają autentyczne sformułowanie filozofii wieczystej – sformułowanie, które pod pewnymi względami (...) jest pełniejsze od innych¹³².

Huxley używa również strategii numer 2 i 3, aby wyjaśnić, że Buddha tak naprawdę wierzył w Boga jako ostateczną Podstawę, ale jego retoryczny styl przesłonił ten punkt, i dopiero mahāyāniści zdali sobie sprawę, że to założenie stanowiło niezbędną część jego nauczania:

Budda odmawiał jakichkolwiek pozytywnych wypowiedzi o ostatecznej Rzeczywistości boskiej. Mówił jedynie o nirwanie, a nazwa ta odnosi się do doświadczenia, jakie mają ludzie całkowicie pozbawieni sobistości i skupieni. Temu samemu doświadczeniu inni nadali miano unii z Brahmanem, lub – mówiąc za Al Haqqiem¹ – z Bóstwem immanentnym i transcendentnym. Zachowując w tej sprawie postawę ścisłego operacjonisty, Budda mówiłby tylko o doświadczeniu duchowym, a nie o metafizycznej istocie, co do której teologowie innych religii, podobnie jak filozofowie późniejszego buddyzmu, zakładają, że jest przedmiotem i zarazem podmiotem oraz substancją tego doświadczenia (...) ¹³³.

¹ J. Prokopiuk i K. Środa popełnili błąd w tłumaczeniu, bowiem Al-Haqq oznacza w islamie jedno z imion Boga i Huxley używa tego słowa w takim kontekście (przyp. tłum.).

Wypowiedź Huxleya ignoruje oczywiście to, iż sam Buddha wielokrotnie podkreślał, że Nibbāna nie jest tym samym co bramiński cel zjednoczenia z Brahłą i że ten ostatni cel jest gorszy, ponieważ wciąż tkwi w stawaniu się, a więc nie prowadzi do kresu cierpienia. Choć Huxley traktuje zjednoczenie z Brahłą jako wieczny stan leżący poza strumieniem stawania się, to Buddha widział, że jakiegokolwiek poczucie tożsamości – nawet tożsamości z nieskończoną istotą – w rzeczywistości leży w strumieniu stawania się, ponieważ opiera się na subtelnym pragnieniu.

Fakt, że Huxley przepisuje Dhamę w sposób, który nie oferuje uwolnienia od stawania się, znajduje odzwierciedlenie w jego zastosowaniu strategii numer 2 do przeinaczania Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. W jego opisie pierwsze siedem czynników ma na celu narzucenie reżimu umartwienia – który, według jego definicji, nie jest kwestią samooczyszczenia lub panowania nad sobą poprzez dojrzałe kultywowanie własnej wolności z wyboru. Jest to raczej kwestia otwarcia się na łaskę Bożą. W odniesieniu do tego, dlaczego Buddha nie wspominał o potrzebie łaski, Huxley pisał:

Jeśli zaś chodzi o stosowane przez boską Podstawę środki wspomagania istot ludzkich w dotarciu do tego celu, to Budda kanonu palijskiego (nauczyciel, którego niechęć do „czczych pytań” jest nie mniej silna niż podobna niechęć najbardziej surowych fizyków doświadczalnych dwudziestego stulecia) odmawia mówienia na ten temat¹³⁴.

Innymi słowy, w oczach Huxleya Buddha dał swoim uczniom niepełny obraz Ścieżki, ponieważ przeszkodził mu jego styl retoryczny. Aby Szlachetna Ośmioraka Ścieżka prowadziła nie do kresu stawania się, ale do wyrafinowanego poziomu stawania się, na którym osiąga się jedność z Podstawą Wszechświata, Huxley na nowo zdefiniował czynniki Ścieżki.

Spojrzenie na jego wersję dwóch czynników pokaże, jak sobie z tym poradził. Po pierwsze: właściwy pogląd – lub, używając jego terminologii – właściwa wiara.

Całkowite wyzwolenie jest uwarunkowane następującymi czynnikami: po pierwsze, Właściwą Wiarą w tę aż nazbyt oczywistą prawdę, że przyczyną bólu i zła jest pragnienie odrębnego, ego-centricznego istnienia, oraz w następstwo tej prawdy, mianowicie w to, że nie może być wyzwolenia od zła, osobistego bądź zbiorowego, bez pozbycia się pragnienia i obsesji „ja”, „mi”, „mój” (...) ¹³⁵.

Jeśli idzie o Dhammę, Huxley przededefiniował „całkowite wyzwolenie”, aby oznaczało uwolnienie się jedynie od odseparowanej tożsamości, a nie od wszelkich form tożsamości, zarówno separacji, jak i jedności. W praktyce pokazuje to jego definicja ostatniego czynnika Ścieżki, będącego: „po ósme, Właściwą Kontemplacją, jednoczącym poznaniem Podstawy (...)”¹³⁶.

Tutaj Huxley przedstawia, jako główny cel praktyki, odnowioną wersję etapu, który Buddha uznawał za element ścieżki prowadzącej do celu. Z punktu widzenia Dhammy dopiero wtedy, gdy praktykujący porzuci jakąkolwiek identyfikację z Podstawą i wszelką jednoczącą wiedzą – która z natury jest wytworzona – zdoła osiągnąć ostateczne uwolnienie.

Z tej dyskusji na temat podejścia Huxleya do buddyzmu wyłaniają się dwie bezsporne kwestie:

1) Aby buddyzm pasował do filozofii wieczystej, musiał ulec gruntownej przebudowie. Jednocześnie Huxley krytykuje Buddhę: Buddha postąpił niemądrze, nie zajmując się metafizycznymi kwestiami natury świata i „ja”; jego doktryny na temat „nie-ja” i nirwany były niekompletne, co doprowadziło do zamieszania, które zostało wyjaśnione dopiero przez mahāyānę. Niezależnie od tego, czy krytyka wysunięta przez Huxleya była słuszna, sam fakt, że musiał zrewidować nauczanie tak radykalnie, aby pasowało do filozofii wieczystej, pokazuje, że twierdzenie o prawdziwości tejże filozofii – o tym, że stanowi ona prawdę, ponieważ wszystkie wielkie tradycje zgadzają się z jej naukami – jest fałszywe.

2) Z punktu widzenia Dhammy zrewidowany buddyzm Huxleya jest gorszy od pierwotnej Dhammy, ponieważ nie może doprowadzić do całkowitego ustania stawania się, ale tylko do stawania się na wyrafinowanym poziomie. Dlatego nie może prowadzić do całkowitej wolności od cierpienia i stresu. Co więcej, stwierdzając, że różnice między tradycjami religijnymi tak naprawdę nie mają znaczenia, Huxley przesłonił ważną zasadę: różnice w przekonaniach mają znaczenie, gdy prowadzą do różnic w zachowaniu. Z tej zasady wynika nauka Buddy o tym, że prawdziwość twierdzeń wysuwanych przez różne nauki może być sprawdzona nie przez uzgodnienie poglądów, ale poprzez rezultaty, które pojawiają się, gdy nauki zostają wprowadzone w życie. Również w ten sposób Huxley promował gorszą wersję Dhammy, zanegował bowiem wszelkie dostępne sposoby testowania religii w działaniu.

Pomimo surowego traktowania buddyzmu przez Huxleya *Filozofia wieczysta* miała ogromny wpływ na rozwój buddyjskiego romantyzmu: zarówno bezpośrednio, na czytelników jego książki, jak i pośrednio, poprzez wpływ tej książki na Maslowa. Część tego wpływu można wytłumaczyć

faktem, że książka otworzyła umysły wielu ludzi Zachodu na myśl, że religie Wschodu, takie jak buddyzm, mają coś wartościowego do zaferowania, a preferowanie jednej religii i stawianie jej nad innymi może być po prostu kwestią osobistego gustu – o ile ta religia zinterpretowana zostanie w sposób monistyczny. Ludzie nastawieni już przychylnie do monizmu – przez Emersona i innych przekazicieli religii romantycznej – uznali ten stan za łatwy do zaakceptowania. Osoby podtrzymujące pozytywną więź z tradycją judeochrześcijańską czuli, że mogą przyjąć nauki i praktyki buddyjskie bez popadania w konflikt; zaś ludzie negatywnie nastawieni do rodzimej tradycji czuli, że mogą znaleźć duchowe oparcie w buddyzmie, wolnym od nakazów wiary, synagogi czy kościoła. W ten sposób idee filozofii wieczystej wskazały wielu ludziom Zachodu drogę do myśli i praktyki buddyjskiej.

Ale mimo że *Filozofia wieczysta* pomogła utorować drogę do akceptacji buddyzmu na Zachodzie, miało to swoją cenę. Ponieważ fałszywie przedstawiła nauki Buddy, przywiodła wielu ludzi do buddyzmu pod fałszywymi pretekstami. Na skutek tego, że przepisana przez Huxleya Dhamma zawierała wiele elementów religii romantycznej, ulegli oni przekonaniu, że Dhamma i religia romantyczna są tym samym. Stanowi to jeden z powodów, dla których rozwój buddyjskiego romantyzmu był tak niewidoczny, nawet dla tych, którzy ponoszą za niego odpowiedzialność.

Jednocześnie, ponieważ *Filozofia wieczysta* twierdziła, że wybór tradycji jest tylko kwestią gustu i osobistych preferencji, to bagatelizowała stopień, w jakim wybór praktyki naprawdę wpływa na różnice w działaniu. W ten sposób wielu ludzi Zachodu uwierzyło, że akt mieszania Dhammy z innymi naukami i dopasowywania jej do nich nie niesie praktycznych konsekwencji, lecz jest tylko kwestią estetyki, gustu. To z kolei doprowadziło wielu zachodnich nauczycieli buddyjskich do przekonania, że ich podstawowym obowiązkiem jako nauczycieli nie jest wierność tradycji, ale uczynienie siebie i swego nauczania atrakcyjnym poprzez nawoływanie do ekumenizmu. Dlatego biografie nauczycieli często wymieniają nauki niebuddyjskie jako źródło, z którego owi nauczyciele czerpią inspirację i dlatego na przykład Rumi¹ jest tak często cytowany w pismach i wykładach buddyjskich.

¹ Rumi – średniowieczny poeta perski, zwolennik sufizmu, jeden z najsłynniejszych poetów mistyków (przyp. tłum.).

Wreszcie, twierdzenia o prawdziwości filozofii wieczystej – mimo że nie wytrzymują próby czasu – utwierdziły wielu zachodnich nauczycieli buddyjskich w przekonaniu, że jeśli zasada filozofii wieczystej nie pozostaje w zgodzie z Dhammą, to wyświadcza ją Dhammie przysługę, dodając ją do romantycznej, ekumenicznej mieszanki. Ponieważ wiele takich zasad wywodzi się w rzeczywistości z religii romantycznej, to jest to jedna z wielu płaszczyzn, na których filozofia wieczysta przyczyniła się do zaciemniania Dhammy i stawiania buddyjskiego romantyzmu na jej miejscu.

SKUMULOWANA TRANSMISJA

Jak zauważyliśmy na początku tego rozdziału, bardzo niewiele osób wciąż czyta wczesnych romantyków. Tymczasem przekazicieli religii romantycznej, przywołanych w tym rozdziale – zwłaszcza Emersona, Jamesa, Junga, Masłowa i Huxleya – ludzie nadal powszechnie czytają w poszukiwaniu inspiracji. Jednocześnie wspomniani twórcy wywarli wpływ na literaturę, psychologię religii, historię religii i dyskurs filozofii wieczystej – dziedziny, które w naszej kulturze cieszą się mniejszym bądź większym szacunkiem. Dlatego idee religii romantycznej nie tylko przetrwały do dnia dzisiejszego, ale i cieszą się pewnym autorytetem.

Kiedy przyjrzymy się przesłankom religii romantycznej, które zostały przekazane przez tuzów i autorytety, stwierdzimy, że prawie wszystkie cechy definiujące religię romantyczną ostały się nienaruszone, począwszy od romantycznego poglądu na główne pytanie stawiane przez religię – związek między jednostką i kosmosem – i odpowiedzi na to pytanie: że jednostka jest organiczną częścią większego organizmu, czyli kosmosu. Również w stanie nienaruszonym uchowały się romantyczne wyobrażenia o istnieniu jednego doświadczenia religijnego oraz o charakterze tego doświadczenia; o chorobie psychicznej, którą wyleczyć może doświadczenie religijne, o sposobie kultuwowania tego doświadczenia; wynikach tego doświadczenia; statusie tekstów religijnych jako wyrazu religijnych uczuć; a także obowiązkach jednostki, aby wspierała rozwój religii.

Różne romantyczne stanowiska na temat relacji między wewnętrzną jednością, wolnością i obowiązkiem w organicznym wszechświecie również zostały przekazane w nienaruszonym stanie. Emerson podążył za Schleglem, twierdząc, że jego powinnością jest swobodne wyrażanie swoich intuicji

bez ograniczania się regułami społeczeństwa i podążanie za tymi intuicjami, w miarę jak zmieniają się one się w czasie. Jung, podobnie jak Hölderlin, przyznał prymat intuicjom estetycznym: to one rządzą w poszukiwaniach spokoju i integracji wewnętrznej. Hegel i Huxley podążyli za Schellingiem, dochodząc do obowiązku wyzbycia się woli indywidualnej na rzecz woli powszechnej.

Ci, którzy przekazywali religię romantyczną, przekazali także zawarty w niej paradoks: z jednej strony postuluje ona całkowitą wolność tworzenia własnej religii, której nikt inny nie jest w stanie osądzić. Emerson jako pierwszy wyartykułował tę stronę paradoksu. Z drugiej strony religia romantyczna proponuje konkretny standard oceny poglądów religijnych, twierdząc, że jednostki mają swobodę tworzenia własnej religii tylko dlatego, że są organiczną częścią monistycznego, witalistycznego kosmosu. Taka wizja kosmosu jest w ich oczach najbardziej zaawansowanym – a zatem obiektywnie najlepszym – światopoglądem, jakiego może nauczać religia. Maslow i Huxley są pierwszymi głosicielami tej drugiej strony paradoksu.

W rzeczywistości myśliciele XX wieku, których idee rozważaliśmy, nie propagowali tylko jednej zasady religii romantycznej: idei, że immanentna organiczna jedność wszechświata jest nieskończona. Huxley był blisko, ale jego nieskończoność jest ostatecznie transcendentna, zatem leży poza czasem i przestrzenią. Ta luka w przekazywaniu religii romantycznej nie jest jednak luką poważną. Nieskończoność wszechświata oznaczała dla romantyków ostatecznie to, że jego cel nie może zostać zgłębiony. Idea ta pozostała w naszej kulturze powszechna z innych powodów. Tak więc ze względów praktycznych tradycja religii romantycznej jest nadal nienaruszona. I chociaż XX-wieczni następcy buddyjskich romantyków usunęli „nieskończoność” ze swoich opisów uniwersalnej, organicznej jedności, to pozostali wierni swoim mistrzom w upatrywaniu ostatecznego celu tej jedności w czymś, co wykracza poza zdolności poznawcze ludzkiego umysłu.

Niektórzy z przekazicieli religii romantycznej wprowadzili kilka innowacji do tradycji. Na przykład Emerson i James zmienili definicję autentyczności, skłaniając się ku kategoriom moralnym, a nie estetycznym, chociaż stosunek Emersona do moralności sprawił, że koncepcja ta oznaczała bycie autentycznym i szczerym wobec samego siebie – ze wszystkimi swoimi niespójnościami – a nie wobec jakichkolwiek logicznych zasad rozumu.

Ponadto różni przekaziele dodali własne wariacje do już zróżnicowanych romantycznych wyobrażeń o tym, co oznacza wewnętrzna integracja. Jak zauważyliśmy w rozdziale czwartym, wcześnie romantycy traktowali integrację wewnętrzną jako kwestię przywrócenia utraconej jedności w celu uzdrowienia dwóch wewnętrznych podziałów: między ciałem a umysłem z jednej strony oraz między rozumem a uczuciem z drugiej. Gdy przekaziele religii romantycznej przenieśli te idee do teraźniejszości, niektórzy z nich – na przykład Jung i Maslow – byli bardziej jednoznaczni niż inni przy omawianiu jedności ciała i umysłu. Wszyscy jednak proponowali własne pomysły na zdefiniowanie, na czym polega jedność w umyśle i jak można ją odnaleźć. Dla Emersona oznaczała pozostawanie wiernym własnym przecuciom, dokądkolwiek by one prowadziły; dla Jamesa oznaczała rozwijanie spójnej woli, porządkowanie ogólnych celów życiowych. Dla Junga wewnętrzna jedność oznaczała otwarcie dialogu między ego, osobistą nieświadomością i nieświadomością zbiorową. Dla Maslowa wewnętrzna jedność była kwestią jednoczącej świadomości, którą zdefiniował, używając terminów przypominających sformułowania Novalisa: jako umiejętność postrzegania zwykłych spraw świata jako świętych. Huxley również zdefiniował wewnętrzną jedność jako jednoczącą świadomość, ale dla niego ta koncepcja oznaczała sposób poznania, w którym poznający i poznany są jednym. Innymi słowy, jedność wewnętrzna oznaczała dostrzeganie swojej jedności ze światem zewnętrznym.

Tak więc romantyczna idea wewnętrznego zjednoczenia i jedności niesie ze sobą wiele różnych znaczeń – tak szerokich, że można powiedzieć o wewnętrznej jedności, dajmy na to, dziesięciu osobom i usłyszeć dziesięć różnych afirmatywnych opinii. Koncepcja ta była wyrażana dość mętnie już przez buddyjski romantyzm.

Jednak proces transmisji przyniósł religii romantycznej kolejną przemianę, która wywarła jeszcze istotniejszy wpływ na buddyjski romantyzm. Odpowiadali za to James i Jung. Obaj myśliciele wykazali, że choć myśl romantyczna pierwotnie uwarunkowana była szczególnym poglądem na fizyczny wszechświat, to wiele romantycznych zasad dotyczących psychologicznej wartości religii może przetrwać nawet wtedy, gdy dominujący paradygmat nauk ścisłych ulegnie zmianie. Aby umożliwić to przetrwanie, obaj myśliciele musieli je zreinterpretować i przedstawić już nie jako prawda wbudowane w materię kosmosu, lecz jako zasady przydatne z fenomenologicznego punktu widzenia: klucz do rozwiązywania problemów świadomości, odczuwanych od wewnątrz.

Jednak ani James, ani Jung, pomimo swej otwartości, nie poddali próbie alternatywnych zasad osiągnięcia zdrowia psychicznego, takich jak te ofero-
wane przez Dhammę, najprawdopodobniej dlatego, że nie byli świadomi, że
w ogóle mogą istnieć alternatywy. Po prostu przeszli zasady, które – ograni-
czone perspektywą ich osobistego doświadczenia religijnego oraz zasięgiem
zachodniej tradycji filozoficznej i religijnej – wydawały się najbardziej przy-
datne dla ich celów. Granice ich osobistego doświadczenia mogą być dostrze-
żone w tym, że chociaż wychwalali poczucie Jedności czy też Jedni jako cel
religijnych poszukiwań, to żaden z nich nie osiągnął takiego urzeczywistnie-
nia tej Jedności, by móc ocenić jej wartość jako celu. Ograniczenia materiału,
z którym pracowali, uwidaczniają się szczególnie wyraźnie w ich zrozumie-
niu tego, jakie doświadczenia religijne są możliwe i jaki rodzaj wolności lub
zdrowia można z nich zaczerpnąć. Idea absolutnej wolności, osiągniętej raz
na zawsze, leżała poza ich wyobrażeniami o tym, co ludzki umysł może zro-
bić. Nie zdawali sobie sprawy, iż wariacje doświadczeń religijnych były w rze-
czywistości bardziej zróżnicowane, niż przedstawiał to katalog Jamesa, czyli
Odmiany doświadczenia religijnego.

Ogólnym efektem ich pracy było to, że romantyczne zasady psychologicz-
ne zaczęły żyć własnym życiem. Oderwane od ich oryginalnej, metafizycznej
kotwicy, zostały osadzone jako aksjomaty w dziedzinie psychologii, ale bez
dokładnej analizy lub odpowiedniego przetestowania ich założeń w odniesie-
niu do szerszego zakresu doświadczeń religijnych w kulturach niezachodnich.
Pozwoliło to wielu ludziom przyjąć zasady religii romantycznej bez świadomo-
ści ich głębszych implikacji, założeń leżących u ich podstaw lub roli, jaką
odegrały w ruchu romantycznym. A ponieważ romantyczna religia traktuje
religię nie jako zbiór prawd i umiejętności do sprawdzenia, ale jako rozwija-
jącą się sztukę wyrażania doświadczeń duchowych, to nawet jeżeli ludzie są
w jakimś stopniu świadomi, że przykrawają Dhammę tak, by dopasować ją
do zachodniej formy, to i tak usprawiedliwiają to dobrymi chęciami.

Oto niektóre z wyjaśnień tłumaczących, że buddyjski romantyzm został
opracowany przez ludzi, którzy w dużej mierze nie znali romantyków i zało-
żeń, na których ci oparli swe poglądy. Aby uwolnić Dhammę od romantycz-
nego zniekształcenia, tej ignorancji należy położyć kres. Pierwszy, potrójny
krok – rozpoznanie zasad religii romantycznej, ich źródeł w historii naszej
kultury i sposobów przeniesienia ich do teraźniejszości – został niniejszym
zakończony. Pozostał nam jeszcze krok, który podejmiemy w następnym roz-
dziale i który również jest zadaniem potrójnym:

1) określenie, w jaki sposób religia romantyczna przejawia się w buddyjskim romantyzmie;

2) zrozumienie niektórych czynników we współczesnej kulturze, które skłaniają ludzi do tego, by uważali te romantyczne przejawy za atrakcyjne; oraz

3) porównanie ich z rzeczywistą Dhammą, aby ocenić praktyczne konsekwencje wyboru buddyjskiego romantyzmu zamiast Dhammy.

Dopiero po omówieniu tych trzech tematów ludzie poszukujący drogi do ustania cierpienia będą mogli dokonać prawdziwego wyboru, świadomi faktu, że wybór ma znaczenie i mogą wiele stracić, decydując się na mniej skuteczną alternatywę.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

BUDDYJSKI ROMANTYZM

Buddyjski romantyzm wynika z bardzo naturalnej ludzkiej tendencji: spotykając się z czymś nowym i obcym, ludzie mają skłonność do postrzegania takiego zjawiska w kategoriach, które już znają. Często są zupełnie nieświadomi, że postępują w ten sposób. Jeśli są emocjonalnie przywiązani do znanego im punktu widzenia, będą przy nim obstawać, nawet jeśli okaże się, że oglądają tylko swoje własne mity i projekcje, a nie coś, co istnieje naprawdę.

W większości dziedzin życia taka tendencja jest słusznie uważana za rodzaj ślepoty, coś do przezwyciężenia. Jednak w procesie przekazywania Dhammy na Zachód romantyczne pryncypia wciąż zdają się obowiązywać. Nawet jeśli ludzie są świadomi, że przekształcają Dhammę, studiując ją i nauczając jej, romantyczne założenie, iż religia jest formą sztuki – tworzeniem mitów w ciągle zmieniającym się dialogu z ciągle zmieniającymi się potrzebami człowieka – skłania ich do postrzegania tej tendencji nie tylko jako naturalnej, ale również dobrej. W skrajnych przypadkach uważają, że tak naprawdę „niczego tam nie ma”. Wszak w ich oczach sama Dhamma jest zbiorem mitów, a oni wyświadczają jej tylko przysługę, zasilając ją nowymi mitami, zgodnie z duchem czasów. Niewielu dostrzega, że coś istotnego i prawdziwego zostaje z tej okazji stracone.

To prawda, są pewne punkty, w których religia romantyczna i Dhamma są ze sobą zgodne. Obie postrzegają religię jako środek do leczenia choroby duchowej; obie uważają, że umysł odgrywa aktywną i interaktywną rolę w świecie, kształtując ten świat i będąc przezeń kształtowanym. Obie skupiają się na fenomenologii doświadczenia, w którym świadomość odczuwana jest bezpośrednio i od wewnątrz, jako podstawowe źródło wiedzy. Obie, religia romantyczna i Dhamma, odrzucają deterministyczny lub mechaniczny pogląd na przyczynowość, na rzecz bardziej interaktywnego oglądu świata. Niemniej jednak te punkty wspólne maskują głębsze różnice, które można rozpoznać tylko wtedy, gdy większe różnice strukturalne, oddzielające Dhammę od religii romantycznej, stają się jasne.

Te zaś różnice zostaną dostrzeżone tylko wtedy, gdy ludzie będą mogli zobaczyć, że romantyczny punkt widzenia faktycznie przeciwdziała ich dobremu samopoczuciu, uniemożliwiając im czerpanie jak największych korzyści ze swojego spotkania z Dhammą.

Zatem cel tego rozdziału jest trojaki. Pierwszym celem jest: pokazać, że często to, co na Zachodzie przedstawia się i naucza jako buddyzm, właściwie jest religią romantyczną przebraną w buddyjskie szatki. Innymi słowy, podstawowa struktura współczesnego buddyzmu na Zachodzie jest w swej istocie romantyczna, zaś elementy buddyjskie przekształcono tak, by wpasowały się w ramy tej konstrukcji. Dlatego, jak zauważyliśmy we wstępie, tę tendencję najlepiej określić jako buddyjski romantyzm, a nie buddyzm romantyczny.

Drugim celem jest zdystansowanie się od założeń romantyków, ale jednocześnie zrozumienie, czemu przyciągają uwagę. To właśnie ich atrakcyjność stanowi największe zagrożenie i sprzyja beztroskiej postawie, gdy Dhammę podaje się jako główny powód dokonywania krzywdzących i nieumiejętnych wyborów życiowych.

Trzecim celem jest rozwinięcie tego ostatniego punktu poprzez pokazanie praktycznych implikacji włączania Dhammy do romantycznej formki. Główna zasada buddyjskiego romantyzmu, która wywodzi się z dzieł Hölderlina, jest następująca: wybór ścieżki religijnej jest wyłącznie kwestią gustu, a wszystko, co sprawia, że czujesz się dobrze, spokojnie lub w danym momencie odczuwasz kompletność i pełnię, jest doskonale i słuszne. Ostatecznie nie ma znaczenia, w co wierzysz, ponieważ wszystkie przekonania są jednakowo niedoskonałe w wyrażaniu poczucia Jedności. Liczy się tylko nauka, jak wykorzystać te przekonania do osiągnięcia wspólnego celu, czyli wrażenia Jedności Wszystkich Bytów, które może być doświadczeniem tymczasowym, lecz dla doznającego jest czymś bardzo realnym.

Jednak z perspektywy Dhammy przekonania to nie tylko uczucia. Są także formą działania. Działania mają konsekwencje zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz i ważne jest, abyś miał jasność, że Twoje wybory mają znaczenie, szczególnie, gdy zdasz sobie sprawę, że Dhamma nie ma na celu odczuwania Jedności i uważa Jedność tylko za krok do wyższego celu: całkowitej wolności. Aby naprawdę skorzystać z możliwości wyboru i szansy na realizację wyższego celu, jesteś sobie winien zrozumienie praktycznych implikacji trzymania się odmiennych systemów wierzeń.

Ponieważ cel tego rozdziału jest potrójny, zasadnicza jego część jest podzielona na trzy główne sekcje. Pierwsza część dokumentuje istnienie poglądów romantycznych w wypowiedziach i pismach współczesnych nauczycieli. Tym samym pokazuje, że poglądy te wywodzą się z pytań i odpowiedzi stanowiących podstawową strukturę duchowości romantycznej – a zatem strukturę buddyjskiego romantyzmu. W drugiej części omówiono niektóre z możliwych

wyjaśnić tego, dlaczego buddyjski romantyzm przemawia do współczesnego świata i dlaczego ten apel jest czymś, na co należy patrzeć z nieufnością. Trzecia sekcja następnie przeciwstawia zasady buddyjskiego romantyzmu Dhammie oraz wykazuje, że wybór każdej z tych ścieżek prowadzi do radykalnie odmiennych wyników.

GŁOSY BUDDYJSKIEGO ROMANTYZMU

Buddyjski romantyzm jest tak wszechobecny we współczesnym rozumieniu Dhammy, że najlepiej traktować go nie jako dzieło konkretnych osób, lecz jako syndrom kulturowy. Inaczej mówiąc, jest to ogólny wzorzec zachowania, w którym współcześni nauczyciele Dhammy i ich audytorium wspólnie ponoszą odpowiedzialność i wpływają na siebie nawzajem – nauczyciele za sprawą tego, jak wyjaśniają i do czego nakłaniają; a odbiorcy przez to, co są skłonni zaakceptować, a co odrzucić.

Dlatego w tym rozdziale przytaczam fragmenty współczesnych książek, artykułów, wywiadów i rozmów ilustrujących różne cechy religii romantycznej zawarte we współczesnej Dhammie, ale bez podawania nazwisk autorów owych fragmentów. Postępuję w ten sposób, by naśladować przykład samego Buddyha: omawiając nauki współczesnych mu niemonastycznych wspólnot religijnych, cytował ich nauki, ale nie wymieniał nauczycieli (DN.01; MN.060; MN.102), aby nie skupiać uwagi na osobie, tylko na nauczaniu. W ten sposób mógł przedyskutować rozumowanie stojące za danym nauczaniem i konsekwencje podążania za nim, a to wszystko, skupiwszy się na wykazaniu stopnia prawdziwości tych punktów, niezależnie od tego, kto opowiadał się za tym nauczaniem.

W ten sam sposób chcę skupić uwagę nie na osobach, które opowiadają się za ideami buddyjskiego romantyzmu, ale na syndromie kulturowym, który wyrażają, wraz z praktycznymi konsekwencjami podążania za tym syndromem. Ważniejsze jest wiedzieć, czym jest buddyjski romantyzm, niż wiedzieć, kto opowiadał się za tym kierunkiem, lub wdawać się w bezowocne debaty o tym, jak romantyczny musi być dany nauczyciel buddyjski, aby zasłużyć na etykietkę „buddyjskiego romantyka”. Skupiając się bezpośrednio na syndromie, możesz nauczyć się go rozpoznawać, gdziekolwiek się pojawi w przyszłości.

Niektórzy z cytowanych tu nauczycieli są świeccy, inni monastyczni. Niektórzy podejmują trud uformowania swoich romantycznych idei w spójny światopogląd, inni nie. Niektórzy – należący, jak na ironię, do najbardziej

konsekwentnych romantyków we własnym nauczaniu – błędnie postrzegają romantyzm jako nic więcej niż tylko antynaukowy emocjonalizm lub egotyzm i dlatego zdecydowanie go potępiają. Jednak tendencja do romantyzowania Dhammy występuje, przynajmniej do pewnego stopnia, u nich wszystkich.

Prześledzimy dwadzieścia punktów definiujących religię romantyczną, wymienionych w rozdziale piątym. Ponieważ jednak wiele z cytowanych tu fragmentów odnosi się do kilku punktów naraz, punkty te zostaną omówione łącznie. Niektóre z nich zostały przeformułowane, aby odzwierciedlić fakt, o którym wspomniano w poprzednim rozdziale, mianowicie to, że buddyjski romantyzm podążył za takimi myślicielami jak James, Jung i Maslow, usuwając ideę nieskończoności ze swojego spojrzenia na wszechświat. Swoją drogą tylko punkt 18 z pierwotnego wykazu nie jest wyraźnie obecny w theravādyskiej wersji buddyjskiego romantyzmu, choć jest wyraźnie dostrzegalny w mahāyānie. Jednak – jak zobaczymy – czasami jest także ukryty w theravādzie.

Oto zasady, według których można rozpoznać buddyjski romantyzm: pierwsze trzy zasady przedstawiam razem, ponieważ opisują zarówno podstawowe pytanie, na które rzekomo odpowiada Dhamma, jak i odpowiedź, której ma dostarczać.

- 1) *Celem religii nie jest ustanie cierpienia, ale związek ludzkości z wszechświatem.*
- 2) *Wszechświat jest rozległą, organiczną jednością.*
- 3) *Każdy człowiek jest zarówno indywidualnym organizmem, jak i częścią rozległej, organicznej jedności wszechświata.*

[Na] ścieżce duchowej naszym celem jest zgłębienie pytania, kim jesteśmy.

Zgodnie z wielkimi światowymi tradycjami duchowymi i filozofią wieczystą, zarówno Wschodu, jak i Zachodu, kluczowe pytanie, które każdy z nas musi sobie zadać, brzmi: „Kim jestem?”. Nasza odpowiedź ma zasadnicze znaczenie dla naszego szczęścia i dobrego samopoczucia. To, jak swobodnie czujemy się w naszym ciele, umyśle i w świecie, a także jak zachowujemy się wobec innych i środowiska, związane jest z tym, jak zaczynamy postrzegać siebie na tle większego porządku świata. (...) Zamiast pytać: „Kim jestem?”, można by zadać pytanie: „Kim *my* jesteśmy?”. Nasze badanie staje się wtedy wspólnotowym koanem¹, wspólnym milenijnym projektem i wszyscy natychmiast stajemy się wielkimi świętymi – zwanymi w buddyzmie bodhisattwami – i pomagamy sobie nawzajem w ewolucji.

¹ Koan – technika praktyki zen polegająca na medytacji z pytaniem – zagadką, koanem (przyp. tłum.).

Celem [praktyki Dhammy] jest integracja poprzez miłość i akceptację, otwartość i chłonność, która wiedzie do zjednoczonej całkowitości doświadczenia bez sztucznych granic odrębnej osobowości.

Ta wizja naszego miejsca we wszechświecie przedstawiana jest nie tylko jako ideał religijny, lecz także jako fakt naukowy.

Jak na ironię dzielący intelekt – w swoim wcieleniu nowoczesnej nauki – pokazuje nam naszą jedność ze wszystkimi rzeczami. Fizycy znajdują dowody, że na poziomie subatomowym jesteśmy nierozłącznie powiązani z absolutnie wszystkim innym we wszechświecie... Ewoluściści opowiadają nam historię o naszym wyłonieniu się z długiej linii istot w czymś, co wydaje się cudownym procesem bulgotania, drgania, zmagania się z życiem, odtwarzania i interaktywnej adaptacji do ciągle zmieniających się warunków ekologii Ziemi... [J]eżeli moglibyśmy jakoś zintegrować naszą wiedzę na temat wzajemnego połączenia i natchnęłoby to nasze życie – oznaczałoby to rewolucję w świadomości i zachowaniu. Gdybyśmy mogli doświadczyć naszego istnienia w ramach cudownych procesów biologicznych i kosmicznej ewolucji, nasze życie nabrałoby nowego znaczenia i radości.

To, co się wtedy z nami dzieje, jest tym, co próbowała oferować każda większa religia – zmiana identyfikacji, przejście od wyizolowanego „ja” do nowego, większego poczucia tego, kim jesteśmy. Jest to rozumiane nie tylko jako doświadczenie duchowe, ale także, w kategoriach naukowych, jako ewolucyjny rozwój. Ponieważ żywe formy ewoluują na tej planecie, poruszamy się nie tylko w kierunku dywersyfikacji, lecz także – integracji. W rzeczy samej, te dwa ruchy uzupełniają się i wzmacniają nawzajem (...). Jeśli wszyscy jesteśmy bodhisattwami, to dlatego, że ten pęd ku łączeniu, ta zdolność do integrowania się ze sobą i poprzez siebie nawzajem, to nasza prawdziwa natura.

Nadając pierwszorzędne znaczenie kwestiom relacji między sobą i światem, buddyjski romantyzm przyjmuje podstawowe nauki buddyjskie – nawet takie, jak te o współzależnym powstawaniu, które mają na celu ucięcie pytań o tożsamość i stawanie się – po czym interpretuje je tak, jakby były odpowiedzią na pytania: „Czym jest moja jaźń? Jaka jest moja tożsamość w stosunku do świata?”. A odpowiedź brzmi: nasza tożsamość jest płynna i całkowicie osadzona w reszcie świata; odnajduje swoje znaczenie jako część ewolucji wszelkiego życia. W tym

przypadku życie jako całość przyjmuje rolę Duszy Świata Schellinga i Nad-Duszy Emersona. Jego ewolucja jest postrzegana jako celowa. Ludzie, jako przejawy życia, mogą znaleźć sens, pomagając osiągnąć ten cel harmonijnie.

Wizja Dharma współpowstającego świata, żyjącego świadomością, jest potężną inspiracją dla uzdrowienia Ziemi (...). Pokazuje nam nasze głębokie osadzenie w sieci życia (...). Zostałem głęboko zainspirowany przez nauczanie Buddy o współzależnym powstawaniu. Napędza mnie silne poczucie wzajemnej odpowiedzialności i więzi ze wszystkimi istotami.

Celem wszystkich wielkich tradycji duchowych jest przyniesienie nam ulgi w dramacie o nas samych i historii, przypomnienie nam o tym, że jesteśmy częścią o wiele większego projektu niż one. W tym sensie sugeruję, że doświadczanie nas samych jako części ewolucji biologicznej można rozumieć jako kompletną ścieżkę duchową. Fantastyczna historia ewoluującego życia i świadomości zawiera tyle cudów, ile każda biblia, i tyle majestatu, co każdy panteon bóstw. Dramat twórczego życia na Ziemi, jego ekspresja i zagadka, dokąd może ono prowadzić, mogą nas napędzić wystarczającą dozą poczucia suspensu i cudu, by trwało ono co najmniej przez całe życie. I pomyśl, że jesteśmy częścią tego rozwoju, może zaoferować nam sens i cel.

Niektórzy nauczyciele powtarzają wyobrażenie Emersona o uniwersalnym oceanie życia jako symbolu odpowiedzi na główne duchowe pytanie życia.

Celem życia duchowego jest otwarcie się na rzeczywistość, która istnieje poza naszym małym poczuciem siebie. Przechodząc przez bramę jedności, budzimy się i zaczynamy zdawać sobie sprawę z istnienia oceanu w nas, poznajemy w jeszcze inny sposób, że morza, w których pływamy, nie są oddzielone od wszystkiego innego, co żyje. Kiedy nasza tożsamość się rozszerza, włączając wszystko, odnajdujemy pokój w tańcu świata. To wszystko należy do nas, a nasze serce jest zarazem pełne i puste, wystarczająco duże, by objąć to wszystko.

* * *

Kolejne dwie zasady odnoszą się do natury podstawowej choroby duchowej, którą buddyjski romantyzm zaleca postrzegać przez pryzmat swych odpowiedzi na pytania o sens duchowości oraz w kontekście doświadczeń medytacyjnych, które pomagają wyleczyć tę chorobę.

4) *Istoty ludzkie cierpią, gdy tracą poczucie wewnętrznej i zewnętrznej jedności – gdy czują się podzielone wewnętrznie oraz oddzielone od wszechświata.*

5) *Doświadczenie religijne, choć wyraża się na wiele sposobów, jest jednakowe dla wszystkich, dotyczy przeczucia Jedności czy też Jedni, którą tworzy poczucie zjednoczenia z wszechświatem oraz poczucie jedności wewnętrznej.*

Buddyjscy romantycy często podążają za wczesnymi romantykami, powołując się na głębokie związki między znalezieniem wewnętrznej jedności a zewnętrzną jednością świata: wewnętrzna jedność może być osiągnięta przez ponowne połączenie ze światem zewnętrznym; zewnętrzna jedność poprzez ponowne scalenie wewnątrz.

Ponieważ moje poczucie samego siebie jest nietrwałym konstruktem psychospołecznym, który w rzeczywistości nie istnieje, jest ono zawsze niepewne, nawiedzane przez *dukkha* [cierpienie] tak długo, jak długo czuję się oddzielony od świata, w którym mieszkam.

Tworzymy więzienia, projekcje, samoograniczenia. Medytacja uczy nas, aby pozwolić im odejść i rozpoznać naszą prawdziwą naturę: kompletność, integrację i łączność. W kontakcie z naszą całością nie ma już czegoś takiego jak obcy, ani w nas, ani w innych.

Biorąc pod uwagę, że wszechświat, w romantycznym ujęciu, jest już Jednością, buddyjscy romantycy muszą w pierw wyjaśnić, w jaki sposób straciliśmy poczucie Jedności. Ich zdaniem ignorancja powodująca cierpienie nie oznacza – jak w definicji Buddy – nieznamości Czterech Szlachetnych Prawd. Oznacza nieznamość pierwotnej Jedności.

Poprzez moc ignorancji w umyśle ograniczamy i zawężamy nasze poczucie tego, kim jesteśmy, gdy oddalamy się od niedualnej świadomości tej całości wszechświata, przechodząc przez progresywne poziomy oddzielenia. Najpierw oddzielamy umysł/ciało od otoczenia i ograniczamy nas samych poprzez utożsamianie się z organizmem. Kolejne zawężenie perspektywy ma miejsce, kiedy identyfikujemy się z umysłem ego (...). Wreszcie umysł sam w sobie zostaje podzielony na te aspekty, z którymi się identyfikujemy, ponieważ są akceptowalne w świetle naszego obrazu siebie, i aspekty, które represjonujemy, ponieważ nie są (...). Ścieżką dharmy jest uleczenie tych podziałów.

Czujemy wyobcowanie, separację, brak całości; czujemy się istotami niekompletnymi, ponieważ jeśli istnieje „ja”, to jest „ty” i jesteśmy osobno, istnieje rozróżnienie i jest separacja. Jeśli rozpoznamy to i rozpuścimy wiarę w absolutną indywidualną egzystencję, wtedy sens separacji również naturalnie się rozpuszcza, ponieważ nie ma podstaw. Następuje rozpoznanie całości.

Buddyjskie pisma romantyczne dotyczące kwestii Jedności są często tak niekonkretne, że nie nadają się do jakiegokolwiek interpretacji tej koncepcji, którą Zachód odziedziczył po religii romantycznej lub z innych źródeł. Jednak pierwszy z fragmentów powyżej jest przykładem na to, że niekiedy pisma te są na tyle precyzyjne, że pozwalają zdefiniować Jedność – w terminologii wywodzącej się z języka Junga: jako zjednoczenie ciała i umysłu oraz jedność między ego a jego cieniem. Z kolei wewnętrzna Jedność jest opisywana w terminach bardziej przypominających nomenklaturę Huxleya, jako niedualna świadomość, w której rozróżnienie na podmiot i przedmiot się rozpuszcza.

Ten wgląd prowadzi nas do kontemplacji pozornego podmiotu i przedmiotu – tego, jak napięcie między nimi tworzy świat rzeczy i tworzy tego, kto ich doświadcza, a co ważniejsze, sytuacji, kiedy ta dwoistość zostaje rozpoznana i przekroczona, a rezultatem jest wyzwolenie serca (...). To porzucenie dwoistości podmiotu i przedmiotu jest w dużej mierze uzależnione od poprawnego zrozumienia procesu percepcyjnego, a tym samym od załamania się widocznej wewnętrznej/zewnętrznej dychotomii między obserwatorem i tym, co jest postrzegane.

Buddyjski romantyzm utrzymuje, że odkrycie pierwotnie istniejącej Jedności ujawnia naszą prawdziwą tożsamość – czasami utożsamianą z obecną w mahāyānie koncepcją natury Buddy – i że to odkrycie jest doświadczeniem i zrozumieniem, do którego dążą wszystkie tradycje religijne.

W naszych zmaganiach i poza wszelkim pragnieniem rozwoju siebie możemy odkryć naszą naturę Buddy, wrodzoną nieustraszoną i spójną, integralną i przynależną. Te podstawowe cechy, podobnie jak wody gruntowe, są naszą prawdziwą naturą, przejawiającą się zawsze, gdy jesteśmy w stanie uwolnić się od naszego ograniczonego poczucia siebie, naszego poczucia bycia niegodnym, naszego niedoboru i naszej tęsknoty. Doświadczenie naszego prawdziwego „ja” jest świetliste, święte i przemieniające.

Spokój i doskonałość naszej prawdziwej natury należą do mistycznych refleksji świadomości, tak pięknie wyrażanych przez setki tradycji, przez zen i taoizm, tradycje rdzennych Amerykanów, zachodnich mistyków i wielu innych.

6) *To poczucie jedności jest uzdrawiające, ale całkowicie immanentne. Innymi słowy: (a) jest tymczasowe i (b) nie daje bezpośredniego doświadczenia jakiegokolwiek transcendentnego, nienuwarunkowanego wymiaru poza przestrzenią i czasem.*

7) *Wszelka wolność wynikająca z doświadczenia religijnego – najwyższa wolność możliwa w organicznym wszechświecie – nie wykracza zatem poza prawa organiczne i związki przyczynowe. Jest uwarunkowana i ograniczona siłami wewnątrz i na zewnątrz jednostki.*

8) *Ponieważ doświadczenie religijne może dać tylko chwilowe poczucie jedności, życie religijne polega na podążaniu za kolejnymi doświadczeniami religijnymi w nadziei na zdobycie lepszego poczucia tej jedności, ale nigdy nie osiąga się jej całkowicie.*

W dojrzałości życia duchowego odchodzimy od mądrości transcendencji do mądrości immanencji.

Oświecenie istnieje. Możliwe jest Przebudzenie. Bezgraniczna wolność i radość, jedność z Boskością, Przebudzenie do stanu ponadczasowej łaski – te doświadczenia są częstsze, niż ci się wydaje, i nie są daleko. Jest jednak jeszcze jedna prawda: one też przemijają.

Surowcem praktyki dharmy jesteśmy my sami i nasz świat, którzy powinniśmy być rozumiani i przekształceni zgodnie z wizją i wartościami samej dharmy. Nie jest to proces transcendencji siebie lub świata, ale proces autokreacji i tworzenia świata.

Przebudzenie nazywa się najwyższą przyjemnością (*paramam sukham*), ale słowo nie jest adekwatne do wyrażenia tego nadrzędnego warunku najwyższego samopoczucia. To nie jest wolność *od* warunków, w których się znaleźliśmy (brak wiecznej błogości w tej tradycji), ale jest to wolność *w obrębie* tych warunków. Mimo bólu fizycznego jesteśmy zdolni do radości; chociaż istnieje smutek psychiczny, to jednak możemy być zdrowi; i choć jesteśmy częścią nietrwałego, bezinteresownego przepływu zjawisk, to potrafimy czuć się pełni, kompletnością i głęboko zdrowymi.

Trzecia Szlachetna Prawda Buddy i jego najważniejszy wgląd biologiczny polega na tym, że jako ludzie jesteśmy w stanie zajrzeć w naszą pierwotną reaktywność i w trakcie tego procesu nauczyć się, jak przetrwać jej część (...). Większość z nas nigdy tam nie dotrze, nigdy nie osiągnie stabilnego stanu „długotrwałego szczęścia” lub „doskonałej mądrości”. Realia natury są temu przeciwnie. Ludzie wydają się nowicjuszami w samorealizacji. I podczas gdy medytacja uważności może być sportem ewolucyjnym, tak sama ewolucja jest grą, która nigdy się nie kończy. Jednym z powodów jest to, że jeśli rzeczywiście ewoluujemy, to zawsze będziemy potrzebować szkolenia naprawczego w zakresie samoświadomości.

Podtrzymując swoje przeświadczenie o immanentnym celu buddyzmu, niektórzy autorzy zauważają, że kanon pālijski zawiera fragmenty – takie jak §§ 46–50 – wyraźnie wskazujące na to, że cel jest transcendentny i że powyższe fragmenty zaprzeczają temu, co głoszą. Jednym z powszechnych sposobów radzenia sobie z tym problemem jest odrzucenie takich fragmentów jako „nieuczciwych”, „późniejszych wstawek” do kanonu, skomponowanych przez „neurotycznych mnichów”. Inną taktyką jest tłumaczenie fragmentów w taki sposób, aby złągodzić ich transcendentne implikacje.

Immanencja celu nie jest, według buddyjskiego romantyzmu, czymś, czego należy żałować. Co więcej, powinna być celebrowana jako wyraz nieskończonej kreatywności życia. To jeden z powodów, dla których pisma buddyjskiego romantyzmu, chociażby w punkcie trzecim powyżej, często porównują życie duchowe do tańca. Tak jak XIX-wieczna powieść stanowiła dla wczesnych romantyków przykład swobodnego gatunku literackiego, tak taniec stanowi podobną metaforę dla współczesnego buddyjskiego romantyzmu.

Możemy znaleźć pokój i wolność w obliczu tajemnicy życia. Budząc się do tej harmonii, odkrywamy skarb ukryty w każdej trudności. W nieuniknionej nietrwałości i utracie życia, w jego niestabilności, kryje się ogromna potęga kreatywności. W trakcie zmiany pojawiają się obfitość nowych form, nowych narodzin, nowych możliwości, nowe wyrazy sztuki i muzyki oraz miliony form życia. Tylko dlatego, że wszystko się zmienia, tak hojna nieograniczona kreatywność może istnieć.

Naszą misją nie jest ucieczka od świata... ale zakochanie się w naszym świecie. Jesteśmy do tego stworzeni, bo razem z nim powstajemy – w tańcu, w którym odkrywamy siebie i raz po raz się zatracamy.

Idea, że żadna istota ludzka nie może przebudzić się do wymiaru transcendentnego, jest czasami wyprowadzana z faktu, że sam Buddha, nawet po swoim Przebudzeniu, wciąż napotykał Mārę, ucieleśnienie pokusy. W zgodzie z niektórymi współczesnymi teoriami psychologicznymi, Māra jest tutaj rozumiany nie jako rzeczywista, nie-ludzka istota, ale jako symbol skaz wciąż czających się w sercu Buddy.

Jeżeli jesteśmy gotowi uznać diabła za widmową zjawę, która siada i rozmawia z Buddhą, to trudno nam będzie rozumieć go jako metaforyczny sposób opisanego życia wewnętrznego Buddy. Chociaż mówi się, że Buddha „pokonał siły Mary”, to osiągnięcie przez Buddhę Przebudzenia nie przeszkodziło Marze w nękanii go na krótko przed jego śmiercią czterdzieści lat później. Niestrudzone wysiłki Mary, aby podważyć autorytet Buddy, oskarżając go o nieszczerść, samooszukiwanie się, lenistwo, arogancję i dystans to sposoby na opisanie wątpliwości wewnątrz własnego umysłu Buddy.

Bez względu na to, jaką wersję [Przebudzenia Buddy] przeczytamy, Mara nie odchodzi. Nie ma stanu oświeconej emerytury, nie istnieje doświadczenie Przebudzenia, które stawiałoby nas poza prawdą o zmianie (...). Wszelkie życie duchowe podlega cykлом przemiany, zysku i straty, przyjemności i bólu.

W innych przypadkach immanentny pogląd na Przebudzenie jest po prostu uznawany za lepszy od transcendentnego, który – jak się argumentuje – jest dualistyczny i zazwyczaj wzbudza w nas obojętność wobec świata w czasie, gdy światu pilnie potrzeba naszej miłości i uwagi.

Buddyzm również ulega dualizmowi, w zakresie, w jakim ten świat samsary różni się od nirwany. (...) kontrast między dwoma światami nieuchronnie wiąże się z pewną dewaluacją świata niższego: tak nam się mówi, że ta sfera samsary jest miejscem cierpienia, pragnienia i złudzenia (...) ostatecznym celem jest indywidualne zbawienie, które wiąże się z przekroczeniem niższego świata dzięki robieniu tego, co jest konieczne, aby zakwalifikować się do tego wyższego...

Buddyści nie dążą do nieba: chcemy się przebudzić. Ale dla nas zbawienie ma też wymiar indywidualny: tak, mam nadzieję, że ty również osiągniesz oświecenie, ale ostatecznie moje najwyższe dobro – moje oświecenie – różni się od twojego. A przynajmniej tak nas nauczono (...). Nie trzeba dodawać, że nie jest to adekwatna odpowiedź [na kryzys ekologiczny].

Pojawiły się wnioski, a nawet zostały przypisane Buddzie (...) że cierpienie jest duchową pomyłką. Te błędne konkluzje utrwaliły popularny stereotyp buddyzmu jako religii zaprzeczającej światu, oferującej ucieczkę z tej sfery cierpienia w jakieś abstrakcyjne, bezcielesne niebo (...). Brama Dharmy nie zamyka się za nami, aby zapewnić nam bezpieczne życie pod kloszem, z dala od zawirowań i cierpień samsary. Prowadzi nas raczej ku życiu pełnemu ryzyka, podejmowanemu dla dobra wszystkich istot.

9) *Chociaż doznanie religijne nie jest transcendentne, niesie ze sobą umiejętność postrzegania banalnych wydarzeń immanentnego świata jako cudownych i wzniosłych. W rzeczywistości ta umiejętność jest oznaką autentycznego poczucia jedności z większą całością.*

Poznanie samego siebie, jako istoty wylaniającej się z życia ziemskiego, w żaden sposób nie zaprzecza naszej boskości, wydaje się tylko zaprzeczać przekonaniu o naszej *wylącznej* boskości. Świętość żyje nie tylko w nas, ale wszędzie.

Pozbywając się obsesji bycia odizolowanym „ja”, Buddha otwiera się nieustraszenie i spokojnie na tumult wzniosłości.

Strach przed byciem nieuduchowionym wznosi mury i odgradza nasze serca od żywych, dzieli świat tak, że jego część nie jest już postrzegana jako święta. Te granice wewnętrzne muszą zostać zniesione. Istnieje podstawowa jedność wszystkich rzeczy. Wszystkie są częścią świętej całości, w której istniejemy, i w najgłębszy sposób są całkowicie godne zaufania.

10) (a) *Ludzie mają wrodzone pragnienie przeżywania doświadczeń religijnych oraz uzdolnienia w tym kierunku. Można je wywołać poprzez pielęgnowanie postawy otwartej wrażliwości na wszechświat.*

Otwartość prowadzi do intymności z wszystkimi rzeczami.

Kiedy pozwala się umysłowi odpocząć w tym poczuciu całkowitej jasności i braku wyboru, odkrywamy, że znalazł się poza dualizmem – już nie zajmuje się tworzeniem preferencji lub byciem nastawionym na to czy tamto. Spoczywa w punkcie równowagi, gdzie to i tamto, czarne i białe, ty i ja spotykamy się wszyscy. W przestrzeni, w której rodzą się wszelkie dualizmy i w której się rozpuszczają.

Ta jedność, ta integracja wynika z głębokiego zaakceptowania ciemności i światła, a zatem bycia zdolnym do przebywania w obu jednocześnie. My zaś musimy dokonać zmiany jednego światopoglądu na inny, przechodząc od prób kontroli do niekontrolowanego, i zamiast tego nauczyć się łączyć, otwierać, kochać bez względu na to, co się dzieje.

Tak jak kelner dba przy stole o potrzeby ludzi, których obsługuje, tak my powinniśmy czekać z niewiedzącym zdziwieniem, przyglądając się chimerycznej grze życia. Podporządkowując własne pragnienia potrzebom swoich klientów, kelner porzuca wszelkie oczekiwania co do tego, do czego może zostać wezwany. Trwa czujny i gotowy do odpowiedzi i nie zaskoczą go nawet najdziwniejsze prośby. Nie ignoruje tych, którym służy, ani nie pojawia się w niewłaściwym czasie. Jest niewidzialny, ale zawsze obecny, kiedy trzeba. Podobnie, pytając „Czym jest ta rzecz?”, nie wysilamy się w oczekiwaniu na wynik. Spokojnie czekamy na odpowiedź, której nie możemy przewidzieć i która może nigdy nie paść. Jedyne, co można „zrobić”, to pozostać optymalnie otwartym i czujnym.

Ponieważ otwieramy się na to, co faktycznie dzieje się w danym momencie, czymkolwiek to jest lub może być, zamiast uciekać od tego, stajemy się coraz bardziej świadomi naszego życia jako jednej malutkiej części ogromnej tkaniny, wykonanej z efemerycznych, ulotnych i migoczących wzorów i ściegów. Opuściwszy daremną walkę o kontrolę, możemy znaleźć się ponownie we wzorze całości, w ogromie życia, zawsze wydarzającego się, zawsze tutaj, niezależnie od tego, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie.

Mówi się, że ta postawa akceptacji rozwija się dzięki praktyce uważności, która – w przeciwieństwie do uważności definiowanej przez Buddhę jako funkcja aktywnej pamięci – jest tu definiowana jako naga, pozbawiona kontekstu uwaga: otwarta, receptywna i prewerbalna świadomość wszystkich rzeczy, gdy oddziałują one na zmysły.

Uważność najlepiej opisać jako „niewtrącającą się, niereagującą świadomość”. To *czyste poznawanie*, bez udziału żadnych projekcji naszego ego lub osobowości.

Uważność to obecność umysłu, pilność lub świadomość. Już rodzaj świadomości zaangażowanej w uważność różni się znacznie od rodzaju świadomości, która wykonuje pracę w naszym zwykłym trybie świadomości (...). Umysł jest celowo utrzymywany na poziomie czystej uwagi, oddzielonej obserwacji tego, co dzieje się w nas i wokół nas w chwili obecnej. W praktyce właściwej uważności umysł jest wyszkolony do pozostania w teraźniejszości, otwarty, cichy i czujny, kontemplujący obecne wydarzenie. Wszystkie osądy i interpretacje muszą być zawieszane lub jeśli wystąpią, po prostu zarejestrowane i usunięte. Naszym zadaniem jest po prostu zauważanie tego, co się pojawia, w chwili, gdy sytuacja ma miejsce, i ślizganie się na zmiennych wydarzeniach, tak jak surfer ślizga się na morskich falach.

* * *

10) (b) *Ponieważ religia jest kwestią gustu, nie ma jednej ścieżki rozwijania tej postawy chłonnej otwartości. Nauczyciel może co najwyżej zaoferować jego własne opinie w tej sprawie, w przypadku, gdy harmonizują one z opiniami innych ludzi. W rzeczywistości odmowa podążania jakąkolwiek wyznaczoną ścieżką jest oznaką autentyczności w emersonowskim znaczeniu tego słowa.*

Nikt nie może za nas dokładnie określić, jaka powinna być nasza ścieżka.

Przyjęcie pocieszającego – a nawet i nieprzyjemnego – wyjaśnienia tego, co spowodowało nas tutaj lub co nas czeka po śmierci, drastycznie ogranicza to wyjątkowe poczucie tajemnicy, którego w zasadzie dotyczy religia (...). [J]eśli moje działania w świecie mają wynikać z autentycznego spotkania z tym, co jest w życiu najważniejsze i tajemnicze, to z pewnością muszą pozostać niezamknięte przez dogmaty lub wykrety (...).

O ile ktokolwiek wie, jesteśmy sami w niewyobrażalnie rozległym kosmosie, który w ogóle nie interesuje się naszym losem. Nawet jeśli inne światy istnieją gdzie indziej w kosmosie, nie mogą być zwykłymi powtórzeniami niesamowicie złożonej konfiguracji biologicznych, kulturowych oraz psychologicznych warunków, które teraz generują ten świat. Ścieżka, która przywiodła cię tutaj i kusi nieznaną przyszłością, nigdy wcześniej nie zaistniała w dokładnie ten sam sposób i nie zrobi tego ponownie. Możesz iść prosto, skręcić w prawo lub skręcić w lewo. Nic cię nie powstrzyma.

11) *Jednym z wielu sposobów rozwijania wrażliwości na wszystko jest miłość erotyczna.*

Oddzielenie sfery duchowej od zmysłowej, sacrum od profanum oraz oświecenia od erotyki nie wydaje się już pożądane. Z pewnością pouczające było dostrzeżenie tego, jak niemożliwy do dokonania okazał się ów podział dla niezliczonych nauczycieli duchowych każdej tradycji, którzy potknęli się o własne tęsknoty. Ponadto posiadanie rodziny i związku unaocznilo mi, aż z nadstatkiem, że wymagają one tego samego poświęcenia, pasji i wizji, jakich wymaga życie duchowe. Teraz, gdy życie duchowe jest raczej w rękach ludzi świeckich niż mnichów, postulaty zaspokojenia pragnień znalazły się na pierwszym planie, zamiast być zamiatanymi pod dywan.

Teksty buddyjskie pełne są opowieści o nieczystościach ciała, podobnie jak te, które można znaleźć w kościele katolickim. Powoduje to więc spore pomieszanie, bo ciało nie jest postrzegane jako wehikuł świętości, ale bardziej jako coś, co należy przekroczyć. We wspólnocie świeckiej nie uczy się nas, jak uczynić aktywność seksualną świadomym elementem naszej praktyki, nie wskazuje, jak uczynić ją mądrą częścią naszego życia. Ale ciało może stanowić inspirację i nadszedł już na to czas. Seksualność może nas otworzyć i pozwolić nam wykroczyć poza nas samych, przynieść łaskę, ekstazę, komunię, jedność i naturalne samadhi. Pozwólcie nam nauczać o seksualności będącej dziedziną praktyki i zdrowia, a nie sferą patologii lub antyduchowości.

12) *Innym sposobem pielęgnowania chłonnej otwartości na wszystko jest rozwinięcie tolerancji dla wszystkich form religijnej ekspresji, postrzeganie tekstów religii w kategoriach estetycznych, jako ograniczonych przejawów poczucia większej*

całości, bez uznawania autorytetu żadnego z nich. Innymi słowy, należy odczytywać je tak, jak Schlegel zalecał lekturę powieści: empatycznie, ale jednocześnie zachowując poczucie dystansu, aby nie być ograniczonym przez ich punkt widzenia.

Doświadczenie całości będzie wyrażać się na wiele sposobów. Podróż duchowa nie dostarcza nam formułek, które każdy z nas mógłby sobie klepać. Nie możemy być Matką Teresą, Gandhim czy Buddhą. Musimy być sobą. Musimy odkrywać własny, unikalny sposób wyrażania prawdy i połączyć się z nim. Aby to zrobić, musimy nauczyć się słuchać i zaufać samym sobie, aby znaleźć własną ścieżkę serca.

Religia i filozofia mają swoją wartość, ale ostatecznie wszystko, co możemy zrobić, to otworzyć się na tajemnicę.

* * *

13) *Największe teksty religijne, jeśli przyznaje się im zbyt dużą władzę, są tak naprawdę szkodliwe dla prawdziwego postępu duchowego.*

Obrazy, poprzez które nauczano nas o doskonałości, mogą być dla nas destrukcyjne. Zamiast trzymać się rozdętego, nadludzkiego poglądu na doskonałość, uczymy się pozwalać sobie na przestrzeń dobroci.

* * *

14) *Ponieważ umysł jest organiczną częścią twórczej i ekspresyjnej całości, też jest twórczy i ekspresyjny, więc naturalną reakcją na poczucie większej całości jest chęć wyrażenia jej.*

15) *Jednakże, ponieważ umysł jest skończony, każda próba opisania doznania większej całości jest uwarunkowana ograniczonym sposobem myślenia, a także temperamentem i kulturą. Tak więc wypowiedzi i teksty religijne nie mają charakteru opisów rzeczywistości, lecz są po prostu wyrażeniami wpływu tej rzeczywistości na indywidualny charakter konkretnego człowieka. Wypowiedzi religijne są wyrazem uczuć i nie muszą być jasne ani spójne. Należy je czytać jako poezję i mity, wskazujące na niewyrażalną całość i zwracające się przede wszystkim do uczuć.*

16) *Ponieważ nauki religijne wyrażają tylko uczucia danego człowieka, nie stanowią o tym, jak jakikolwiek inny człowiek wyraża swoje uczucia.*

Wszelkie nauki zawarte w książkach, mapach i wierzeniach mają niewiele wspólnego z mądrością lub współczuciem. W najlepszym razie są drogowskazem, palcem wskazującym na księżyc czy wspomnieniem dialogu z czasów, gdy ktoś otrzymał trochę prawdziwego pokarmu duchowego (...). Musimy odkryć w sobie nasz własny sposób na stanie się świadomymi, na życie w duchu.

Nawet najbardziej kreatywne, zmieniające świat jednostki nie mogą stanąć na własnych ramionach. One również pozostają zależne od kontekstu kulturowego, czy to intelektualnego, czy duchowego – a to jest właśnie to, na co kładzie nacisk buddyzm: nietrwałość i przyczynowość, które implikują współzależność. Buddha również wyraził swój nowy, wyzwalający wgląd w jedyny sposób, w jaki mógł, używając religijnych kategorii, które jego kultura mogła zrozumieć. Nieuchronnie zatem jego sposób na wyrażanie dharmy był mieszanką naprawdę nowej (...) i konwencjonalnej myśli religijnej jego czasów. Chociaż nowe wykracza poza konwencjonalne (...) nowe nie może od razu i całkowicie wymknąć się konwencjonalnej mądrości, którą przewyższa.

Nigdy nie chodzi o to, żeby to wszystko rozpracować, raczej przyjmujemy te słowa i wgryzamy się w nie, pozwalając, by dodawały nam energii dzięki ich własnej naturze.

Nawet te pozornie dosłowne mapy można lepiej czytać, tak jakby były rodzajem wiersza, bogatego w możliwe znaczenia.

17) *Chociaż uczucia religijne mogą budzić chęć sformułowania reguł postępowania, takie reguły nie mają żadnego autorytetu i są właściwie niepotrzebne. Kiedy ktoś postrzega całą ludzkość jako świętą i będącą jednym – a siebie jako organiczną część tej świętej Jedności – nie ma potrzeby, aby reguły rządziły jego interakcjami z resztą społeczeństwa. Jego/jej zachowanie wobec wszystkich w naturalny sposób staje się pełne miłości i współczucia.*

Wyjaśnienia buddyjskiego romantyzmu dotyczące moralności mogą wynikać z jednego z następujących wzorców, ustalonych przez romantyków: że moralność wywodzi się z poczucia bycia częścią większej całości lub z inspiracji płynących z wnętrza własnej świadomości człowieka.

Bez sztywnych pojęć świat staje się przejrzysty i zalany blaskiem, jakby rozświetlony od wewnątrz. Z takim zrozumieniem wzajemne powiązania wszystkiego, co żyje, stają się czymś oczywistym. Widzimy, iż nic nie jest w stagnacji i nic nie jest całkowicie oddzielone, to, kim jesteśmy, czym jesteśmy, jest ściśle wplecione w samą naturę życia. Z tego poczucia połączenia biorą się miłość i współczucie.

Zauważ, że cnota *nie* jest potrzebna do zazielenienia się „ja” lub pojawienia się „ja” ekologicznego. To przesunięcie akcentów, jeśli idzie o naszą tożsamość, w tym akurat momencie historii, konieczne jest właśnie *dlatego*, że moralne połajanki nie działają i ponieważ, wbrew temu, co sobie roimy, kazania rzadko powstrzymują nas od kierowania się własnym interesem.

Oczywistym wyborem jest zatem rozszerzenie naszego pojęcia własnego interesu. Na przykład nie przyszłoby mi do głowy prosić cię: Och, nie odcinaj sobie nogi. To byłby akt przemocy. Nie przyszłoby mi to do głowy, ponieważ twoja noga jest częścią twojego własnego ciała. Cóż, to tak jak drzewa w dorzeczu Amazonki. To nasze zewnętrzne płuca. I właśnie zaczynamy uświadamiać sobie, że świat jest naszym ciałem.

Buddha powiedział, że jeśli jesteśmy głęboko ugruntowani w świadomości, nakazy nie są konieczne.

* * *

18) *Kiedy ktoś naprawdę docenia organiczną jedność wszechświata, to dostrzega, jak ta jedność przekracza wszelkie idee dobra i zła.*

Jak już wspomniano powyżej, jest to jedyna zasada religii romantycznej, której theravādyjska wersja buddyjskiego romantyzmu nigdy nie hołdowała, chociaż wyraźnie występuje w mahāyānie. Mimo to czasami pojawia się pośrednio w theravādyjskim romantyzmie, w twierdzeniach o potrzebie akceptacji wszystkich aspektów życia. To jest punkt, do którego powrócimy w ostatniej części tego rozdziału.

* * *

19) *Choć wszystkie formy religijnej ekspresji są prawidłowe, niektóre są bardziej rozwinięte niż inne. Należy rozpatrywać jej w ramach historyzmu, aby zrozumieć, jak dane nauczanie religijne wpisuje się w organiczny rozwój ludzkości i wszechświata jako całości.*

20) *Zmiany zachodzące w religii nie są więc tylko faktem. To także obowiązek.*

Kiedy te dwa ostatnie punkty zostaną połączone z punktem 16, możemy zobaczyć, że buddyjski romantyzm niesie ze sobą fundamentalny paradoks, zakorzeniony w samym sercu religii romantycznej. Nikt nie może osądzać tego, jak inny człowiek wyraża Dhammę, ale niektóre wyrażenia są lepsze od innych. A najlepsze wyrażenia Dhammy to takie, które zgadzają się z romantycznym rozumieniem tego, czym jest religia, jak powstaje i jak funkcjonuje we wszechświecie.

Niekiedy zmiany zachodzące współcześnie w buddyzmie uzasadniane są tym, że ludzie już od pokoleń zmieniają buddyzm. Oba rodzaje zmian, te starożytne i te współczesne, są uzasadniane w kategoriach witalistycznych. Czasami wyraźnie – jeden z nauczycieli opisał Dhammę jako „niewyraźną, żyjącą siłę” – a innym razem w sposób zawoalowany, gdy buddyzm jest opisywany jako aktywny czynnik przemiany, który niczym ameba dostosowuje się do swoich nowych środowisk.

Wielką siłą buddyzmu w całej jego historii jest to, że wiele razy udało mu się wymyślić siebie na nowo, zgodnie z potrzebami kultury swojego nowego gospodarza. Nie inaczej jest dzisiaj na Zachodzie.

Biorąc pod uwagę ten organiczny pogląd na tradycję buddyjską, nie jest zaskakujące, że potrzeba ukształtowania nowego buddyzmu – lub sprawienia, żeby przekształcił się sam – bywa czasem wyrażana jako darwinowska konieczność.

Patrząc na buddyzm jako część duchowego dziedzictwa ludzkości, należy postrześć go jako zjawisko podlegające podobnym naciskom ewolucyjnym, jakie stały się udziałem pozostałych rodzajów duchowości kontemplacyjnej. Gdy patrzę na naszą obecną sytuację, wyróżniam trzy główne dziedziny ludzkiego życia. Jedną nazywam domeną transcendentną, która jest sferą aspiracji klasycznej duchowości kontemplacyjnej. Druga to domena społecznościowa, co obejmuje nasze relacje międzyludzkie, a także nasze instytucje polityczne, społeczne i gospodarcze. Trzecia zaś to domena naturalna, która obejmuje nasze ciała fizyczne, inne czujące istoty i środowisko naturalne. Z mojej obecnej perspektywy duchowość, która uprzywilejowuje to, co transcendentne, a dewaluje to, co należy do domeny społecznej i naturalnej, lub postrzega to w najlepszym razie jako środek prowadzący do celu, stała się nieadekwatna do naszych aktualnych potrzeb. Taka perspektywa

doprowadziła do ostrego podziału ról i obowiązków, który zagraża naszej przyszłości. Ten podział również pomaga różnym monastycznym fanatykom i dogmatykom wpływać na nasze instytucje społeczne.

Z mojego punktu widzenia nasza zbiorowa przyszłość wymaga ukształtowania integralnego rodzaju duchowości, który może połączyć te trzy domeny ludzkiego życia.

W innych przypadkach darwinowska potrzeba, ażeby buddyzm ewoluował, uzasadniana jest przez odwoływanie się do nauk o zmianie głoszonych przez samego Buddhę:

Ponieważ wszystkie szkoły buddyzmu również wywodzą się z warunków, dzielają tę samą naturę rzeczy uwarunkowanych, które niestrudzenie opisują jako przemijające, niedoskonałe i puste. Dotyczy to nawet oryginalnej, indyjskiej formy dharmy w czasach samego Gautamy. Powiedzenie, że buddyzm jest pusty, to rozpoznanie, iż jest niczym innym jak konstytuującą się właściwością wyjątkowych i niepowtarzalnych sytuacji. Taki wgląd w naturę rzeczy jest całkowicie zgodny z centralnym dla buddyzmu rozumieniem nieuniknionej przygodności egzystencji (*pratitya-samutpada* [*paṭicca samuppāda*])(...). Ten podstawowy wgląd w przypadkowość podkreślił, że wszystko wyłania się z połyskującej matrycy zmieniających się warunków i skazane jest na zmianę w coś innego (...). W ten sposób nieistotowa / nieesencjonalna wizja dharmy zbiega się płynnie z historycznym i darwinowskim, ewolucyjnym rozumieniem życia.

Ten mocno utrzymywany pogląd [że buddyzm nie powinien się zmieniać] wydaje się trochę dziwny w religii, która naucza wszakże, że opór wobec wszechobecnej zmiany jest podstawową przyczyną nieszczęścia.

Jedne z najdobitniejszych stwierdzeń o potrzebie zmiany w buddyzmie padają z ust nauczycieli, którzy wzorem niektórych zaangażowanych politycznie transcendentalistów uważają, że w rozumieniu życia duchowego kluczowe są kwestie społeczne.

W każdym okresie historycznym Dharma znajduje nowe sposoby na rozwinięcie swojego potencjału w sposób ściśle powiązany z charakterystycznymi warunkami danej epoki. Nasza własna epoka zapewnia odpowiednie warunki dla

transcendentnej prawdy Dharmy, aby mogła ona pochylić się nad światem i zaangażować w ludzkie cierpienie na wielu poziomach, nie tylko w kontemplacji, ale i w skutecznym działaniu przynoszącym ulgę.

Musimy być otwarci na różne reakcje na zmiany społeczne, nie pochodzące od żadnego szczególnego „autorytetu”, ale zakorzenione w radykalności i kreatywności, która pojawia się, gdy koncepcje upadają.

Romantyczne innowacje w Dhammie mogą przybierać różne formy. W niektórych przypadkach polegają na zapożyczaniu z innych odłamów religii buddyjskich, ponieważ późniejsze formy buddyzmu są bardziej rozwinięte niż formy wcześniejsze. Stąd biorą się nauki mahāyāny o naturze Buddy i ścieżce bodhisatty, przedstawione w kontekstach skądinąd theravādyjskich. Kiedy indziej zmiany te polegają na czerpaniu z niebuddyjskich tradycji religijnych, tak jak w przypadku Rumiego, którego rozmyślenia na temat Boga są cytowane z powodu ich wglądu w Dhammę. Zdarza się także, że innowacje zostają zaczerpnięte z niereligijnych tradycji wszelkiego rodzaju.

Bez względu na charakter tych przemian zalecanych dla buddyzmu we współczesnym świecie buddyjscy romantycy przedstawiają je jako coś, czego nie należy się bać, ponieważ są zakorzenione w takich siłach w ludzkim sercu, które opisują, powtarzając za Emersonem, jako całkowicie godne zaufania.

Istnieje podstawowa jedność wszystkich rzeczy i mądre serce zna ją tak, jak zna własny wdech i wydech. Wszystkie one są częścią świętej całości, w której istniejemy, i na najgłębszym poziomie są całkowicie godne zaufania. Nie musimy bać się energii tego świata ani żadnego innego.

Cytowane tu fragmenty zostały zaczerpnięte z przemówień i pism trzynastu współczesnych nauczycieli Dhammy, ale można by je pomnożyć wiele razy, czerpiąc z pism zarówno owych nauczycieli, jak i wielu innych. Każdy, kto czytał współczesne książki o Dhammie lub słuchał współczesnych mów Dhammy, może zaświadczyć, że zasady wyrażone w tych fragmentach nie są w żadnym wypadku nietypowe. Stanowią wspólną walutę współczesnego buddyjskiego dyskursu – są więc tak powszechne, że większość ludzi Zachodu akceptuje je jako Dhammę i kwestię wiary. Ci ludzie są zaskoczeni, słysząc, że romantyczne idee różnią się od Dhammy Buddy pod prawie każdym względem.

W rzeczywistości niektórzy czują się wręcz urażeni, słysząc to. Nie tyle dlatego, że czują się zdradzeni przez tych, którzy nauczają buddyjskiego romantyzmu, ile raczej dlatego, że chcieliby nadal trzymać się buddyjskich ideałów romantycznych. Aby ominąć to poczucie obrazy, ważne jest, by dobrze zrozumieć fałszywe powaby, dzięki którym te ideały trwają.

UROK BUDDYJSKIEGO ROMANTYZMU

Jak chętnie przyzna wielu ludzi Zachodu nawróconych na Dhammę, to właśnie z powodu ideałów, takich jak wewnętrzna pełnia i zewnętrzna Jedność, tudzież uniwersalność doświadczenia religijnego, opuścili oni swoje poprzednie tradycje, w których zostali wychowani, i zaczęli praktykować buddyzm. I łatwo zrozumieć, dlaczego te ideały umożliwiły ich nawrócenie. Wiara, że wszystkie religie mają źródło w tym samym doświadczeniu, a różnice w wyrażaniu tego doświadczenia są nieistotne, pozwala zignorować wykluczające żądania wyłączności stawiane przez religie monoteistyczne, które dominują na Zachodzie. Tylko gdy poczujesz się bezpiecznie, ignorując te żądania, będziesz w stanie poszukać duchowego pożywienia gdzie indziej. Pożywienia, które lepiej pokrzepia serce i wydaje się mniej opresyjne.

Jednakże trzymanie się jakichś poglądów, aby uwolnić się od opresyjnego systemu wierzeń, to jedna rzecz. Inną rzeczą jest trzymanie się ich w dalszym ciągu, już po oswobodzeniu się z nich. Powszechne pragnienie dalszego wyznawania buddyjskich idei romantycznych, nawet po dowiedzeniu się, że nie są to idee buddyjskie, sugeruje, że są jakieś inne powody, dla których rzeczzone idee cieszą się taką popularnością we współczesnym świecie.

Jak widzieliśmy, jednym z głównych powodów jest to, że silny prąd w myśli zachodniej ostatnich dwóch wieków postrzega wszelką aktywność religijną właśnie w takich, czytaj: romantycznych, kategoriach. Kiedy ludzie z Zachodu zaczynają się interesować buddyzmem, zwykle przystępują do niego, przechodząc przez furtkę psychologii, historii religii lub filozofii wieczystej, które to wszystkie zdominowane są przez romantyczne sposoby myślenia.

Jednak ideom nie udaje się przetrwać jedynie dlatego, że mają za sobą długą przeszłość. Do utrzymania ich przy życiu nieodzowne są również czynniki obecne we współczesnej kulturze i społeczeństwie. Znaczenie może tu

mieć szeroki zakres czynników – filozoficznych, emocjonalnych, ekonomicznych i politycznych – ale do przetrwania buddyjskiego romantyzmu w sposób szczególnie istotny przyczyniły się cztery aspekty współczesnej kultury.

Po pierwsze, współczesne społeczeństwo ma bardziej niszczycielski wpływ na poczucie wewnętrznej pełni i zewnętrznego połączenia niż cokolwiek, co mogli znać romantycy, nawet oni. Gospodarczo i politycznie jesteśmy coraz bardziej zależni od coraz szerszych kręgów innych ludzi, ale większość tych zależności jest usuwana z widoku. Nasze jedzenie i ubrania pochodzą ze sklepu, ale jak się tam dostały lub kto jest odpowiedzialny za zapewnienie ciągłości dostaw, nie wiemy. Kiedy reporterzy śledczy rozszyfrowują sieć powiązań prowadzących od pola do finalnego produktu w naszych rękach, nagie fakty czyta się jak demaskację. Modne bluzy na przykład powstają z uzbeckiej bawełny tkanej w Iranie, szyte są w Korei Południowej i magazynowane w Kentucky. Mówimy o niestabilnej sieci współzależności, które pociągają za sobą niemałe cierpienie producentów, zarówno tych wyzyskiwanych, jak i tych wypchniętych z sieci produkcyjnej przez tańszą siłę roboczą. Nasze zasoby pieniężne, które utrzymują płynność tych współzależności, zostały przekształcone w sygnały elektroniczne, manipulowane przez międzynarodowych finansistów służących nieznanym nam panom. Są też stale narażone na cyberataki.

Niezależnie od tego, czy znamy te szczegóły, intuicyjnie wyczuwamy fragmentację i niepewność, które wiążą się z tak niestabilnym systemem. W rezultacie wielu z nas tęskni za poczuciem całości. Tych zaś, którzy czerpią korzyści z ukrytych zależności współczesnego życia, trapi inna tęsknota. Łakną oni poczucia pewności, że wzajemne połączenia są niezawodne i dobroczynne – lub, jeśli nawet nie są dobroczynne na razie, to pewne wykonalne reformy mogą sprawić, że tak będzie. Tacy ludzie chcą usłyszeć, że mogą bezpiecznie zaufać zasadzie wzajemnych powiązań bez obawy, że ich zawiedzie lub obróci się przeciwko nim. Kiedy buddyjski romantyzm potwierdza jedność wszechświata i życzliwość wzajemnych powiązań, mówi ludziom to, co chcą usłyszeć.

Drugi aspekt współczesnej kultury, sprzyjający popularności buddyjskiego romantyzmu, to nadmiar danych, wlewający się codziennie do naszych oczu i uszu. Nigdy wcześniej ludzie nie byli poddawani tak nieustępliwemu naporowi informacji od nieznanym. Sama ilość danych stanowi wyzwanie dla umysłu, zmuszonego do ich przyswajania. Fakt, że informacje pochodzą od obcych, powoduje wątpliwości, przynajmniej na poziomie podświadomym, czy możemy im zaufać. Szczególnie, gdy dowiadujemy się, że wiele

wiadomości sprzed dwudziestu czy trzydziestu lat to niewiele więcej niż propaganda, nabieramy instynktownych podejrzeń, że dzisiejsze wiadomości ostatecznie również okażą się stekiem kłamstw.

Biorąc pod uwagę, że nasze idee są kształtowane przez dane, które absorbujemy, zaczynamy nie ufać nawet myślom, które przemykają przez nasze własne umysły. Uważamy więc, że to uspokajające móc zaufać przynajmniej uczuciom i spokojnie uznać logiczne niespójności za tajemnice oraz przyjąć, że wszelkie przekonania religijne, które przemawiają do naszych uczuć, muszą być bezpieczne i prawdziwe.

Trzeci aspekt współczesnej kultury sprzyjający przetrwaniu buddyjskiego romantyzmu polega na tym, że podlegamy nie tylko zalewowi danych, ale także powodzi konkurencyjnych systemów wartości. Niektóre z nich promowane są przez tradycje religijne i kulturowe, inne przez środowisko akademickie, jeszcze inne przez komercyjne media. Wystawieni na pastwę tych sprzecznych wartości, nieuchronnie zaczynamy doszukiwać się ich w sobie. Tym samym oceniamy samych siebie przez pryzmat mankamentów i wykroczeń, dotyczących takiego czy innego systemu wartości. Niezależnie od tego, z której strony patrzemy na siebie, widzimy coś, co ktoś inny mógłby śmiało potępić jako złe lub niespełniające norm. Czujemy się więc pocieszeni, gdy mówi się, że system najwyższych wartości ucieleśnia się w nieosądzającym umyśle, otwartym i podatnym na wszystko, a osądy innych ludzi świadczą tylko o ich własnym ograniczeniu.

Czwarty aspekt współczesnej kultury sprzyjający przetrwaniu buddyjskiego romantyzmu polega na tym, że ludzka praca, życie społeczne i poszukiwanie rozrywki – zwłaszcza gdy te aktywności odbywają się w Internecie – pochłaniają gros energii psychicznej i czasu. Potrzeby duchowe człowieka muszą zmieścić się w nielicznych szczelinach czasu niezapełnionych przez inne żądania. Dysponując zaledwie skrawkami wolnych chwil, niewiele osób ma czas na sprawdzanie rozmaitych nauk religijnych pod kątem ich prawdziwości i skuteczności. Dlatego dobrze jest móc powiedzieć, że różnice między religiami nie mają tak naprawdę znaczenia, że wszystkie ścieżki prowadzą do tego samego miejsca docelowego. Oznacza to, że ludzie mogą wybrać dowolną duchową ścieżkę, lub też mieszanek ścieżek, które im odpowiadają – w języku romantyków nazwałoby się to wyborem *e s t e t y c z n y m* – bez obawy, że ich wybory mogą być błędne lub doprowadzić do szkody.

Buddyjski romantyzm, mówiąc o tych aspektach współczesnej kultury, zapewnia ukojenie osobom cierpiącym z powodu wymagań i niepewności nowoczesnego życia. Ale proponowanym przezeń rozwiązaniem we wszystkich czterech obszarach jest propagowanie postawy nieuważności, niezależnie od tego, czy wyraża się ona w kojących kategoriach akceptacji, czy w bardziej porywający sposób domaga się od ludzi autentyczności i społecznego zaangażowania.

Zacznijmy od tego, że na najgłębszym poziomie buddyjski romantyzm uczy ludzi, by zdefiniowali swoje potrzeby duchowe w sposób, który faktycznie blokuje drogę do transcendentnego szczęścia. Wspierając raczej immanentne niż transcendentne rozwiązanie problemu cierpienia, buddyjski romantyzm zachęca ludzi do pozostania w obrębie sieci współzależności, które to cierpienie powodują. Zaleca akceptację zachcianek współzależnego, połączonego świata i zdefiniowanie swojego pragnienia uzyskania dobrego samopoczucia całkowicie w obrębie tych zachcianek. To tak, jakby buddyjski romantyzm stwierdzał, że ludzie czują się niespokojni i zagrożeni, ponieważ próbują spać pośrodku drogi, a więc sprzedaje im poduszki i koce, w tym samym czasie drwiąc z pragnienia zejścia z drogi jako czegoś samolubnego, złudnego lub chorego.

Na bardziej bezpośrednim poziomie buddyjski romantyzm, gloryfikując nasz połączony świat, sugeruje, że Dhamma jako całość jest ślepa na cierpienia i niestabilności tkwiące w tym świecie. Czyniąc to, alienuje tych, dla których obecny system oczywiście nie jest łaskawy, przekonując ich, że Dhamma nie ma kontaktu z rzeczywistością. W rezultacie buddyjski romantyzm odciąga ich od Dhammy, odmawiając im korzyści, które w innym przypadku Dhamma mogłaby zaferować.

Jednocześnie, poprzez zachęcanie do zaufania własnym uczuciom, buddyjski romantyzm pozostawia ludzi otwartych na podprogowe wpływy ze strony tych, którzy chcieliby manipulować tymi uczuciami. Jak zauważył Buddha, uczucia są tak samo sfabrykowane jak myśli i jakkolwiek wiedza o taktyce reklamy powinna wystarczyć, aby potwierdzić jego obserwację, że nasze uczucia nie są naprawdę nasze. Często mogą działać wbrew naszym interesom.

Jeśli chodzi o umysł nieosądzający, Buddha nauczał, że ścieżka do prawdziwego szczęścia zaczyna się od umiejętności rzetelnej oceny własnych działań (MN.061), co oznacza również uczenie się, jak oceniać działania innych: czy są to mądre przykłady do naśladowania (MN.095). Rozwiązanie problemu

sprzecznych systemów wartości nie polega na rezygnacji z osądu, ale na nauczeniu się, jak umiejętnie się nimi posługiwać, używając do tego samoanalizy. Kiedy nie ma standardów tego, co należy, a czego nie należy robić, ludzie pozostają bez ochrony (§ 8) – przed własnymi nieumiejętnymi stanami umysłu i przed nieumiejętnymi oddziaływaniami innych.

Wreszcie, przedstawiając wybór ścieżki religijnej jako zaledwie osobistą preferencję, buddyjski romantyzm czyni ludzi ślepyimi na fakt, że jeśli wybierają to zamiast Dhammy – ich wybór będzie miał konsekwencje. A zatem w trosce o tych z nas, którzy śpią na drodze, musimy przyrzeć się dokładnie, jakie mogą być konsekwencje takiego wyboru.

BUDDYJSKI ROMANTYZM KONTRA DHAMMA

Konsekwencje wyboru romantyzmu buddyjskiego zamiast Dhammy można najlepiej ocenić, zbadawszy praktyczne implikacje każdej z zasad buddyjskiego romantyzmu, punkt po punkcie, i porównując je z praktycznymi konsekwencjami przyjęcia Dhammy. Ponieważ wszystkie definiujące zasady buddyjskiego romantyzmu wyrastają z punktów 1, 2, 3, przekonamy się, że praktyczne implikacje tych trzech pierwszych punktów będą odbijać się echem także w pozostałych.

* * *

Po pierwsze, punkty od 1 do 3: podstawowe kwestie religijne.

Aby zdefiniować podstawowe kwestie życia duchowego w kategoriach relacji, musimy najpierw określić, kim są uczestnicy relacji. Z chwilą gdy zdefiniujesz osobę przez pryzmat jej związków ze światem – w terminologii buddyjskiej jest to: stan stawania się – nakładasz ograniczenia na to, co dana osoba może wiedzieć lub zrobić (§ 20). Jest to szczególnie prawdziwe, jeśli definiujesz ludzi jako organiczne części większej, organicznej całości. Jako organizmy podlegające prawom organicznym, nie byłiby oni w stanie poznać niczego całkowicie odrębnego od tych praw. Jako integralne części większej całości, musieliby podporządkować swoje odczuwane potrzeby większym celom całości i nie mogliby uciec przed całością, nie ulegając anihilacji.

Wszystkie trzy z tych punktów zmusiłyby ich do postrzegania swojego pragnienia, by znaleźć kres cierpienia, jako czegoś nierealistycznego, a nawet złego. Zostaliby pozbawieni możliwości dotarcia do wyzwolenia, które jest

wymiarem spoza zakresu praw organicznych. Zamiast tego musieliby zaakceptować swoje cierpienia jako niezbędną część większego celu organicznej całości, gdyż w przeciwnym razie ryzykowałiby wyjście poza istnienie.

A zatem propagowanie poglądu, że wszystkie istoty są częściami uniwersalnej i organicznej jedności, jest całkowicie sprzeczne z celami Dhammy. Jedną z największych ironii buddyjskiego romantyzmu jest to, że nauka o współzależnym powstawaniu jest często przywoływana jako dowód na to, że Buddha, podobnie jak romantycy, wyznawał pogląd, iż wszystkie rzeczy są częścią jednej, powiązanej całości, jaką jest wszechświat. Jest to ironiczne z dwóch powodów.

Po pierwsze, współzależne powstawanie nie opisuje statusu „ja” we wszechświecie; ono wykracza poza „ja” i „wszechświat” – więc poza stawanie się – wyjaśniając stawanie się w kategoriach odniesienia, które bynajmniej nie wynikają ze stawania się. Jego perspektywa jest fenomenologiczna, co oznacza, że opisuje procesy tak, jak są bezpośrednio doświadczane. Z tej perspektywy pokazuje, jak niewiedza rodzi pojęcia „ja” i „wszechświata”, jak te pojęcia prowadzą do cierpienia i jak cierpienie zostaje zakończone, z chwilą gdy nieznanomość tych procesów dobiega końca. Jeżeli przeformułujemy nauki, ograniczając je do opisu tego, co dzieje się we wszechświecie lub w „ja”, uniemożliwimy im wyprowadzenie nas poza wszechświat i poza „ja”.

Po drugie, prezentowanie współzależnego powstawania jako opisu jedności wszystkich rzeczy jest ironią buddyjskiego romantyzmu dlatego, iż Buddha wyraźnie przytoczył współzależne powstawanie jako przykład nauki, która unika pytania, czy rzeczy są Jednym, czy też nie (§ 25). Inaczej mówiąc, jego odrzucenie nauki o Jedności wszechświata było tak radykalne, że odmówił w ogóle angażowania się w tę sprawę.

Istnieją dwa możliwe powody, dla których Buddha nie chciał opisywać wszechświata jako Jedności. Po pierwsze, chociaż potwierdził, iż praktyka skupienia może prowadzić do stanów niedualnej świadomości, w których całość doświadczenia postrzegana jest jako Jedność, to zauważył, że takie stany są sfabrykowane (§ 24), a zatem nie są jeszcze ostatecznym celem. Tylko wtedy, gdy medytujący nauczy się widzieć wszystkie obiekty świadomości jako coś odrębnego (§ 23), może je traktować z dystansem, potrzebnym do przecięcia przywiązania do nich – tę kwestię omówimy w szczegółach poniżej, w punkcie 5. Patrzenie na wszechświat jako na Jedność zamyka drzwi do poczucia odrębności, które jest potrzebne, aby dotrzeć do wolności.

Drugiego możliwego powodu, dla którego Buddha nie chciał opisywać wszechświata jako Jednego, można się łatwo domyślić, ponieważ wielokrotnie spotykaliśmy się z nim przy romantycznych problemach dotyczących kwestii wolności. Nie można przekonująco wyjaśnić, w jaki sposób część większej Jedności może korzystać z wolności wyboru. W większości przypadków taka część może co najwyżej, za zgodą innych części, podążać za swoimi wewnętrznymi popędami, ale nie może wybrać, jakie to będą popędy. Gdyby mogła wybierać, przypominałoby to sytuację, w której żołądek nagle by zdecydował, że chce zamienić się na pracę z wątrobą lub strajkować na własną rękę: organizm umrze.

Jednocześnie, biorąc pod uwagę, że wszystkie części układu organicznego działają w sposób podlegający ciągłej wzajemności, nie ma możliwości, aby jakakolwiek część większej całości mogła działać niezależnie, głosząc, że jej popędy naprawdę należą do niej. Kiedy żołądek zaczyna wydzielać soki trawienne, sygnał do podjęcia tej pracy pochodzi z innego miejsca. Jeśli więc wolność oznacza tylko zdolność podążania za swoją wewnętrzną naturą lub popędami, fakt, że popędy te nie są naprawdę własne, przeczy jakiegokolwiek niezależnej wolności wyboru.

Dla celów praktyki Dhammy ta trudność jest zabójcza. Żeby móc wybierać działania umiejętne zamiast nieumiejętnych, najpierw musisz mieć swobodę wyboru działania. W przeciwnym razie całe pojęcie ścieżki praktyki nie ma sensu.

Zatem podstawowe pytanie postawione przez buddyjski romantyzm i odpowiedź na nie nakładają w sumie co najmniej cztery poważne ograniczenia na możliwości oferowane przez drogę do kresu cierpienia.

Pierwsze ograniczenie polega na tym, że poprzez utożsamienie uwarunkowanego doświadczenia Jedności z celem praktyki duchowej, buddyjski romantyzm zachęca ludzi, by poprzestawali na doświadczeniach niedorównujących bezwarunkowemu ustaniu cierpienia i stresu.

Drugie ograniczenie polega na tym, że definiując jednostki jako organiczne części organicznej całości, buddyjski romantyzm – pośrednio lub bezpośrednio – definiuje ich cel w życiu: są tutaj, aby służyć celom całości. A jeżeli tak jest, to ten większy cel przeważa nad pragnieniem każdego człowieka, by położyć kres jego własnemu cierpieniu. Ludzie są tutaj, aby wspierać cel życia ziemskiego, i powinni znosić swoje cierpienia ze spokojem i radością, uszczęśliwieni wiedzą, że przyczyniają się do osiągnięcia celu, jakim jest życie ziemskie,

czymkolwiek ono jest. Zatem odpowiedź buddyjskiego romantyzmu na pytanie o wartość zawartą w Czterech Szlachetnych Prawdach – czy koniec cierpienia jest wartościowym celem? – jest zdecydowanie przecząca.

Trzecie ograniczenie polega na zdefiniowaniu podstawowej kwestii duchowej w kategoriach stawania się – „ja” w relacji do świata. W konsekwencji buddyjski romantyzm zamyka drzwi do jakiegokolwiek koncepcji wymiaru wykraczającego poza stawanie się. A ponieważ każdy stan stawania się wiąże się z cierpieniem, wyklucza to możliwość całkowitego ustania cierpienia. Zatem odpowiedź buddyjskiego romantyzmu na pytanie, które naprowadziło przyszedłego Buddhę na jego wyprawę – czy możliwe jest znalezienie szczęścia wolnego od starzenia się, chorób i śmierci? – po raz kolejny brzmi „nie”.

Czwarte ograniczenie jeszcze bardziej zaprzecza szansie na zdobycie całkowitej wolności. Obowiązuje nawet wtedy, gdy nie dążysz do ostatecznego wyzwolenia w tym życiu. W świecie, w którym jesteś integralną częścią większej całości, wolność wyboru nawet w prostych sprawach jest niemożliwa. Nie tylko idea ścieżki praktyki nie ma znaczenia; podobnie jest z nauczaniem jakiegokolwiek ścieżki – lub czegokolwiek – w ogóle. Jeśli ludzie nie mają wyboru w tym, co robią, to po co zawracać sobie głowę uczeniem ich? I dlaczego powinni zawracać sobie głowę słuchaniem, co mówią inni ludzie? Zatem odpowiedź buddyjskiego romantyzmu na jedno z jeszcze bardziej podstawowych pytań Buddy – czy idea ścieżki praktyki ma sens? – jest sprzeczna sama w sobie. Z jednej strony buddyjscy romantycy nauczają medytacji jako ścieżki praktyki; z drugiej strony leżące u podstaw ich przekonań założenie, że wszechświat jest Jednym, zaprzecza wolności wyboru, nieodzownej, by istniała możliwość podążania ścieżką.

Wcześni romantycy, choć nie potrafili sformułować zadowalającej odpowiedzi na pytanie, jak wolność można pogodzić z uniwersalną, współzależną Jednością, przynajmniej zmagali się z tym problemem. Jednak buddyjscy romantycy nigdy nie poświęcają tej kwestii należytej uwagi. Co najwyżej część z nich potwierdza możliwość istnienia wolności i opisuje, jak plastyczna potrafi być przyczynowość i połączenia we współzależnym powstawaniu, na przykład przedstawiając je jako wysadzaną klejnotami sieć lub błyszczącą matrycę – ale rzadko rozwijają tę kwestię dalej niż to. Jeśli jednak dokładnie przyjrzymy się tym obrazom, okazuje się, że są one niewystarczające z dwóch powodów. Po pierwsze, chodzi o konsekwencje przyjęcia takiego poglądu. Jeśli wszystkie czynniki w sieci są łatwe do zmanipulowania, owa łatwość odnosi się także do ciebie.

Po drugie, jeśli jesteś tylko pionkiem, tylko kodem w migoczącym matrixie, to jakimi dysponujesz środkami, by swobodnie wywierać wybrany przez siebie wpływ na jakąkolwiek część migotania?

* * *

Drugi mankament tych wyobrażeń dotyczy w mniejszym stopniu kwestii wewnętrznej spójności, a w większym kwestii prawdy, bezpośrednio związanej z *punktem 4: fundamentalną przyczyną cierpienia i remedium na nią*.

Romantyczna idea, że cierpimy, ponieważ czujemy się oddzieleni od świata, i że cierpienie ustaje w chwilach, w których to poczucie przewyciężyliśmy, stanowi, z punktu widzenia Dhammy, tylko częściowe – i bardzo słabe – zrozumienie cierpienia i jego końca. Nawet gdybyśmy mogli stale utrzymywać poczucie Jedności z powiązaniem przyczynowymi, które stwarzają świat, czy to naprawdę zakończyłoby cierpienie? I czy świat naprawdę jest lśniącą siecią z klejnotów, które zadowalają się po prostu grą lustrzanych odbić, nie potrzebując niczego więcej do podtrzymania egzystencji?

Jak zauważył Buddha, żyjemy w świecie, w którym istnieją podstawowe interakcje. Jedną z nich jest wzajemne spożywanie się, emocjonalnie i fizycznie. Współistnienie oznacza zjadanie siebie nawzajem. Jeżeli jesteśmy klejnotami, to takimi, które mają zęby – i te zęby mają diamentowe szpice, wystarczająco mocne, żeby rozszarpać inne klejnoty na kawałki. To właśnie oznacza bycie istotą, kimś, kto podjął trudy stawania się w świecie, w którym inne istoty również dokonują stawania i mają na celowniku te same źródła pokarmu.

Charakterystyczne dla buddyjskiego romantyzmu zrównanie cierpienia z poczuciem odrębności i oddzielenia „ja” bywa uzasadnione ideą, że takie poczucie oddzielenia jest ze swej natury niestabilne. Zakłada to jednak, że poczucie „ja” połączonego – lub poczucie siebie jako istoty będącej procesem, a nie istotą odrębną – byłoby bardziej stabilne. Jak wielokrotnie stwierdza Dhamma, każde poczucie siebie jest wytworzeniem, a wszystkie wytworzenia są niestabilne (§ 19, § 22). Bezustannie muszą się pożywiać. Nawet istoty będące procesem muszą zdobywać pożywienie, by podtrzymać proces. I nie ma pojedynczych ust w połączonym wszechświecie, które, już nasycone, wysyłałyby pożywienie do wszystkich części organicznego wszechświata. Każdy proces odczuwa swój własny głód i musi zdobywać pokarm, korzystając z limitowanych zasobów. Zatem przejście od odrębnego, oddzielnego poczucia samego siebie do wszechogarniającej jaźni będącej procesem nie rozwiązałoby problemu cierpienia.

Obraz świata, który pchnął Buddhę do praktyki, przedstawiał ryby rywalizujące o wodę w wysychającej kałuży (§ 27). Buddha jest też autorem słynnej sentencji, że nawet gdyby spadła ulewa złotych monet, to nie wystarczyłaby do zaspokojenia naszych zmysłowych pragnień (§ 29). Tylko jeśli wytrenujemy umysł tak, że osiągnie wymiar, w którym nie ma uczucia głodu ani potrzeby karmienia się, zdobędziemy kiedyś prawdziwe szczęście. Potrzeby karmienia nie można zakończyć po prostu za sprawą postrzegania siebie jako klejnotów, które odbijają migoczące światło. Musimy wykorzenieć źródło naszego głodu poprzez przezwyciężenie potrzeby bycia istotą. Jeśli naszą decyzją będzie pozostanie zanurzonymi w sieci warunków i będąc napędzanymi głodem, za-przepaścimy jakąkolwiek szansę, by cierpienie dobiegło końca.

* * *

Punkt 5, natura doświadczenia religijnego: Jak zauważyliśmy w rozdziale piątym, pogląd Schleiermachera, że istnieje jedno przeżycie religijne, identyczne dla wszystkich ludzi, wyrósł z jego własnego monoteistycznego, pietystycznego wychowania, w którym możliwe było tylko jedno doświadczenie religijne – poczucie obecności Boga. W tłumaczeniu na język romantyczny, w którym ostateczną prawdę o rzeczywistości stanowi nieskończona jedność kosmosu, oznaczało to, że jedynym możliwym doświadczeniem religijnym było poczucie tej jedności. I jak widzieliśmy w rozdziale szóstym, mimo że Zachód zyskał większą wiedzę na temat niemonoteistycznych tradycji religijnych, przekazicieli religii romantycznej nie zakwestionowali tej części tezy Schleiermachera na poważnie.

Wprawdzie romantycy niekiedy zastanawiali się, czy takie doświadczenie naprawdę dowodzi jedności z kosmosem, ale nigdy nie zakwestionowali, że takie poczucie jedności stanowi jedyne możliwe doświadczenie kwalifikujące się jako religijne. I buddyjski romantyzm też tego raczej nie podważa. Mapa doświadczeń duchowych Buddy różni się jednak od mapy Schleiermachera pod dwoma ważnymi względami. Po pierwsze, różni się wyznaczaniem szerokiego spektrum różnorodnych doświadczeń, które można pomylić z ostatecznym celem duchowym. Po drugie, Buddha twierdzi, że ostatecznym celem nie jest uczucie – nawet uczucie Jedności – lecz bezpośrednie doświadczenie wymiaru poza uczuciami i poza zmysłami (§§ 46–47; § 54).

Jednocześnie Buddha oferuje wiele praktycznych testów mających na celu sprawdzenie, czy doświadczenie medytacyjne kwalifikuje się jako ostateczny cel, czy nie. Buddha przyznaje, że Jedność świadomości osiągnięta we

właściwym skupieniu jest centralną częścią ścieżki do nieśmiertelności, ale nie jest celem (§ 23; § 58). Ponieważ jest sfabrykowana, podobnie jak wszystkie inne czynniki ścieżki – musi zostać usunięta, gdy już wykona swoją pracę. W przeciwnym razie droga do bezśmiertelności nigdy się nie pojawi.

Zarazem Buddha nigdy nie zachęca nas, abyśmy wierzyli, że uczucie lub postrzeżenie Jedności odczuwane w koncentracji należy rozumieć jako znak, że doświadczenie naprawdę jest Jednym. Wręcz przeciwnie: medytujący, który chce położyć kres niewiedzy i dać początek klarownemu zrozumieniu, powinien postrzegać wszystkie przedmioty umysłu jako coś odrębnego (§ 24). Ten punkt dotyczy wszystkich obiektów, które, według zaleceń buddyjskiego romantyzmu, należy postrzegać jako części istniejącego wcześniej zjednoczenia: jaźni i kosmosu, umysłu i ciała, uczuć i myśli. Postrzeganie tych rzeczy jako części Jedności, której ty także jesteś częścią, oznacza, że uzyskanie jakiegokolwiek dystansu od nich staje się niemożliwe. Bez tego poczucia dystansu nie będziesz mógł wyraźnie dostrzec i pokonać swego przywiązania do nich.

Na przykład postrzeganie ciała jako Jedności z umysłem sprawia, że niemożliwe staje się ujrzenie, że przywiązanie do ciała jest głównym źródłem cierpienia. Postrzeganie swoich uczuć jako Jedności z własnym rozumem sprawia, że nie sposób zobaczyć ich wad ani przyłapać umysłu na akcie lgnięcia do nich. Postrzeganie siebie jako Jednego ze światem – interpretacja, którą można łatwo zastosować do doświadczenia skupienia na bardzo wyrafinowanych i nieskończonych poziomach – stanowi, w ocenie Buddy, jedną z najgłębszych doktryn dotyczących „ja”, jakie są w ogóle możliwe.

Istnieją ku temu dwa powody. Z jednej strony, ponieważ „ja” niesie ze sobą implikację „rzeczy, które do niego należą”, owo „ja” rości sobie prawo do tożsamości z rzeczami, które w żaden sposób nie mogłyby do niego należeć. Jeśli myślisz, że jesteś Jednością z drzewem swojego sąsiada, spróbuj je ściąć i sprawdź, czy naprawdę jest twoje (§ 21). Z drugiej strony, jeśli pojęcie „ja” zostanie rozciągnięte tak, aby obejmowało kosmos, nie zdołasz odszukać mechanizmu, w którym „ja”, będąc działaniem mentalnym, formuje się wokół pragnień z momentu na moment. Jeśli nie zbadasz swojego poczucia „ja” na tym poziomie, nie zdołasz się z niego oswobodzić (§ 22).

Zatem przedkładanie stanowiska buddyjskiego romantyzmu co do tych punktów nad nauczanie Buddy ma ważne, praktyczne konsekwencje. Jeśli uwierzysz, że istnieje tylko jedno doświadczenie religijne, to gdy przeżyjesz imponujące doświadczenie zjednoczenia, nie zastosujesz do niego sprawdzianów Buddy. Jeśli zadowolisz się poczuciem Jedności, nie sięgniesz dalej, aby

zobaczyć, czy to uczucie – podobnie jak wszystkie inne uczucia – jest sfabrykowane, czy też nie. W ten sposób ryzykujesz, że zadowolisz się czymś znacznie gorszym, niżbyś mógł.

Punkty 6 i 7, immanentność celu religii oraz ograniczona wolność, jaką może dać: Idea, że doświadczenie religijne prowadzi jedynie do wymiaru immanentnego, a nie transcendentnego, zaczerpnięta jest z obecnej w punktach 2 i 3 romantycznej definicji tego, czym jest istota ludzka. Według tej definicji jest ona integralną częścią organicznego kosmosu, pozbawioną wymiaru transcendentnego. A jako część takiego kosmosu nie ma ona możliwości doświadczenia niczego, co poza ten kosmos wykracza. Nawet w mechanistycznym modelu kosmosu obowiązują te same ograniczenia. Kiedy buddyjski romantyzm akceptuje którykolwiek z tych światopoglądów, w konsekwencji zmuszony jest zaakceptować również powyższe ograniczenia.

To podejście jest odwrotnością podejścia Buddy. Zamiast zaczynać od zdefiniowania tego, czym jest człowiek, a następnie wyprowadzać z tego wnioski, co człowiek może poznawać i wiedzieć, Gautama działał odwrotnie. Najpierw zbadał, co człowiek może poznać poprzez doświadczenie, szukając doświadczenia najlepszego z możliwych. Następnie – już w świetle tego, jak uzyskał doświadczenie wyzwolenia – wyciągał wnioski na temat tego, jak odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek. Jego konkluzja była następująca: opowiadanie się za jakąkolwiek definicją tego, czym jest istota ludzka, nieuchronnie staje na drodze takiego najlepszego doświadczenia, dlatego rozwinął nauki o braku istoty, jednocześnie odmawiając odpowiedzi na pytanie, czy „ja” istnieje, czy też nie (§§ 15–16).

W tym sensie podejście Buddy jest w pewnym stopniu podobne do podejścia, jakim kierowali się James i Jung w czasach, gdy umacniał się mechanistyczny model wszechświata. Zamiast zaczynać od praw kosmosu istniejącego „na zewnątrz”, rozumianego jako pierwotna rzeczywistość, i prób dopasowania do kontekstu tychże praw wtórnej rzeczywistości ludzkiej psychiki, zaproponowali rozpoczęcie od świadomości takiej, jaka jest doświadczana od wewnątrz jako rzeczywistość pierwotna, zaś kosmos „na zewnątrz” uznali za rzeczywistość drugorzędną. Tylko wtedy, jak stwierdzili, problemy i choroby świadomości mogą zostać uzdrowione.

W przypadku Buddy różnica polega na tym, że dotarł on znacznie dalej niż James czy Jung w odkrywaniu tego, co może zapewnić prawdziwe zdrowie psychiki: wymiaru całkowicie wolnego od ograniczeń przestrzeni i czasu. Z tego odkrycia był w stanie wyprowadzić teorię przyczynowości i wszechświata, odrzucając wszystko, co nie prowadziłoby do tego konkretnego doświadczenia.

Jak już zauważyliśmy, takie podejście nazywa się fenomenologicznym. I Buddha skierował swoją uwagę bezpośrednio na najbardziej palącą fenomenologiczną kwestię: problem cierpienia i sposobu jego zakończenia. Moje cierpienie jest czymś, co tylko ja mogę poczuć. Twoje jest czymś, co tylko ty możesz poczuć. A ponieważ powoduję moje cierpienie przez własną nieumiejętność, tym samym mogę położyć mu kres, rozwijając zręczności we wszystkich moich działaniach. Ta sama zasada dotyczy ciebie. Innymi słowy, problem jest odczuwany od wewnątrz, powodowany od wewnątrz i tylko od wewnątrz może być leczony. I dopóki będziemy uznawać naszą tożsamość za część niestabilnej sieci powiązań, nigdy nie będziemy w stanie odnaleźć lekarstwa.

Oznacza to, że jeśli będziemy upierać się przy wyborze światopoglądu, w którym z sieci powiązań nie ma ucieczki, pozostawiamy siebie w roli podmiotów, które kontynuują cierpienie bez końca.

Jeśli chodzi o argumenty buddyjskiego romantyzmu, że immanentny pogląd na Przebudzenie jest lepszy od poglądu transcendentnego, sprowadzają się one do dwóch twierdzeń.

Po pierwsze, cel immanentny jest niedualistyczny, zaś cel transcendentny jest dualistyczny. Argument ten ma moc tylko wtedy, jeżeli przyjmiemy, że dualność jest z natury gorsza od braku dualności. Jednak problem cierpienia wiąże się nieodłącznie z dualnością, zarówno w rozróżnieniu pomiędzy cierpieniem i jego końcem, jak i w nauczaniu, że istnieją przyczyny i skutki. Albo cierpisz, albo nie. Ty sam stwarzasz przyczyny, które prowadzą do cierpienia, lub podążasz ścieżką działania, która prowadzi do kresu cierpienia. Jeżeli zdecydujesz, że cierpienie nie jest problemem, to możesz dalej stwarzać przyczyny cierpienia, jeśli chcesz. Ale jeżeli chcesz przestać cierpieć, wtedy zobowiązujesz się do przyjęcia tych dwóch dualności. Przynajmniej w tym przypadku dualizm daje możliwości, które brak dualizmu odbiera.

Drugie twierdzenie głosi, że cel transcendentny pociąga za sobą automatycznie obojętność na świat, poza który się wykracza, i że przyczynia się to do kryzysu ekologicznego, przed którym stoi Ziemia. Przekonanie, że istnieje

wymiar transcendentny, zdaniem romantyków sprawia, że ludzie traktują ten doczesny, światowy wymiar jako pozbawiony wartości. Dlatego potrzebujemy wizji Przebudzenia, w której przebudzimy się wszyscy, docelowo zostając tutaj.

Argument ten zyskuje część swojej mocy dzięki zredukowanej wersji Ścieżki, która stała się synonimem praktyki buddyjskiej na Zachodzie: udawania się na odosobnienia i odcinania się od świata zewnętrznego. Ale kiedy spojrzymy na całą ścieżkę praktyki nakreśloną przez Buddhę, trudno jest dostrzec, w którym miejscu droga do Nieuwiązania zachęca do obojętności wobec Ziemi lub przyczynia się do zanieczyszczenia i niszczenia środowiska. Nikt nigdy nie dostał Przebudzenia przez bycie skąpcem i materialistą. Nikt nigdy nie pozyskiwał ropy ani nie gwałcił środowiska kierowany pragnieniem wyzwolenia. Jak rzekł Buddha, dopóki ktoś nie osiągnął pełnego Przebudzenia, zaciąga dług wraz z każdym spożytym posiłkiem – to nauka, która raczej nie zachęca do niedbałości.

Większość buddystów wie, że nie osiągną pełnego Przebudzenia w tym życiu, co oznacza, że stoją przed perspektywą powrotu na Ziemię, którą kształtowali swoimi działaniami w obecnej egzystencji. Ta wiara w kammę i odrodziny jest w rzeczywistości jednym z najpotężniejszych argumentów buddyzmu na rzecz godziwego zarządzania planetą. A jednak romantyzm buddyjski – podobnie jak Herder i pierwsi romantycy – odrzuca wiarę w kammę i odrodziny, w zamian przedstawiając jedynie niejasne ogólne na temat wzajemnych powiązań i ewolucji. Jednak to niejasne pojmowanie odpowiedzialności wobec innych, których nigdy nie zobaczymy, nie ma nawet połowy emocjonalnego oddziaływania światopoglądu, w którym to my będziemy zmuszeni wrócić, aby posprzątać bałagan, którego sami narobiliśmy.

A Ścieżka faktycznie sprzyja nawykom, które mają nie pozostawiać bałaganu. Pierwszy z brzegu uczy zadowolenia z posiadania niewielu rzeczy materialnych, a jest to cecha, która pomaga spowolnić eksploatację zasobów Ziemi. Kiedy ludzie zadowolają się tym, czego naprawdę potrzebują, zostawiają po sobie niewielki ślad.

Podobnie: Ścieżka pociąga za sobą celibat, który z pewnością nie przyczynia się do przeludnienia Ziemi. I Arahanci – w przeciwieństwie do bodhisattwów, którzy wciąż na nowo, dobrowolnie wracają do łańcucha pokarmowego tego świata – całkowicie wymykają się z łańcucha, inspirując jednocześnie innych, by uczynili podobnie, co usuwa wiele pysków i wiele ryb z kurczącej się kałuży.

Trudno więc doszukać się tego, w jaki sposób postrzeganie Nieuwiązania jako celu transcendentnego miałyby zachęcać do zaśmiecania Ziemi. Właściwie jest to akt dobroci wobec siebie, wobec tych, którzy idą za naszym przykładem, i wszystkich form życia, które zdecydowały się pozostać w tyle. Wybranie immanentnego celu zamiast uwolnienia – i namawianie innych, aby nadal wracali do kałuży – jest w rzeczywistości zachowaniem nieodpowiedzialnym i bezdusznym.

* * *

Punkt 8, o tym, że cel nigdy nie zostaje osiągnięty raz na zawsze: Buddha wyraźnie powiedział, iż nie jest tak, że gdy nastąpi Przebudzenie, wszystkie problemy w życiu znikną raz na zawsze. W pełni przebudzona osoba nadal doświadcza przyjemności i bólu i nadal musi radzić sobie z trudnościami, jakie stwarzają inni ludzie. Sam Buddha przez 45 lat musiał borykać się z niewłaściwym zachowaniem mnichów i mniszek w założonej przez siebie Saṅdze.

Niemniej jednak wielokrotnie podkreślał, że żadna z tych trudności nie mogła wtargnąć do jego umysłu i że to samo odnosi się do wszystkich, którzy są w pełni przebudzeni (MN.137). Co więcej, w przeciwieństwie do ludzi, którzy jeszcze nie porzucili procesów stawania się, gdy w pełni przebudzona osoba umrze, nie będzie już doświadczać przyjemności ani bólu w kolejnych żywotach, w obrębie sześciu zmysłów. Tymczasem ich doświadczenie Nieuwiązania polega na całkowitym wykorzenieniu namiętności, niechęci i złudzeń (§ 52).

Jednakże niektórzy buddyjscy romantycy rzucają wyzwanie Buddzie w tej kwestii. Zauważają, że nawet po Przebudzeniu nadal spotykał on Mārę. Ponieważ we współczesnym, mechanistycznym światopoglądzie nie ma miejsca ani dla duchów innych niż ludzie, ani dla tego, aby myśli jednego człowieka pojawiły się w umyśle innego, taka wykładnia interpretuje Mārę nie jako rzeczywistą istotę nadprzyrodzoną, ale jako symbol skalań wciąż tkwiących w podświadomości Buddy, których nie potrafił rozpoznać jako takich. Z tego punktu widzenia powtarzające się spotkania z Mārą były po prostu znakami, że Buddha za życia miał jeszcze wiele do zrobienia, aby uporać się ze swoimi złudzeniami.

Ale widać tu dwie niespójności. Po pierwsze, tworząc to twierdzenie, buddyjscy romantycy odrzucają własną, romantyczną interpretację buddyjskiej przyczynowości. W innych miejscach sami opisywali świat jako tajemnicę, migoczącą matrycę, w której nie ma żadnych wyraźnych granic pomiędzy jednostkami. W takim świecie śmiało mógłby istnieć byt pokroju Māry, który

potrafiłby przenikać myślami do świadomości Buddy. Dlaczego ci myśliciele zdecydowali się bronić ograniczonych, romantycznych poglądów na cel religii poprzez odrzucenie romantycznego światopoglądu o tajemniczej, połączonej Jedności, trudno jest rozstrzygnąć, lecz niespójność podważa ich stanowisko.

Druga niespójność wynika z mechanistycznego światopoglądu, jaki romantyczni uczeni przyjmują, aby przedstawić swój punkt widzenia. W takim światopoglądzie nie ma miejsca na świadomość będącą czymś innym niż produktem ubocznym procesów fizycznych, co oznacza, że cierpienie również miałyby być po prostu wynikiem procesów fizycznych. Jeśli można by je ewentualnie zakończyć w takim świecie, także musiałyby się to odbyć za pomocą procesów fizycznych. Medytacja jako proces fenomenologiczny i nie czysto fizyczny nie mogłaby mieć na nie żadnego wpływu. Dla osoby wyznającej taki mechanistyczny światopogląd byłoby więc czymś niespójnym zaangażowanie się w praktykę medytacyjną, a nawet więcej, oznaczałoby to niekonsekwencję w nauczaniu innych lekcji Dhammy lub medytacji.

Zatem po raz kolejny niespójności występujące w tej argumentacji podważają wiarygodność osoby, która ją wysuwa.

Niezależnie od tego, jak przedstawia się ta argumentacja, praktyczne konsekwencje twierdzenia, iż cel nigdy nie zostanie w pełni osiągnięty, są podobne do tych z punktu 5: Jeśli akceptujesz, że Przebudzenie nadal pozostawia w Tobie chciwość, niechęć i złudzenia, można założyć, że będziesz mieć tendencję do przeceniania doświadczenia medytacyjnego, które wydaje się imponujące, lecz wciąż zostawia po sobie nasiona tych skażeń. Będzie to przeszkadzać w dalszym postępie na Ścieżce.

Punkt 9, dotyczący dostrzegania świętego w doczesnym: Zdolność postrzegania wszystkich rzeczy jako jaśniejących jest uznawana w kanonie za stan mistrzowskiego opanowania umysłu – ale nadal jest to stan wytworzony (§ 23). Implikuje to, że nie jest to oznaka osiągnięcia transcendentnego. Jeśli idzie o poczucie, że wszystko jest święte – to, co określiliśmy jako „mikrokosmiczną wzniosłość” – taki afekt może łatwo prowadzić do przywiązania. Buddha sam zauważył, że postrzeganie wszystkiego jako czegoś dobrego może wywołać cierpienie podobnego rodzaju jak to, które wynika z postrzegania wszystkiego jako złego (MN.074). A jeśli umiejętne i nieumiejętne intencje są uważane za

równie święte, to jaka jest motywacja do porzucenia tych drugich? Zatem poczucie, że wszystko jest święte, wydaje ludzi na pastwę ich własnych nieumiejętnych zamiarów. Tak naprawdę jest to przeszkoda na Ścieżce.

Jeśli chodzi o wzniosłość makrokosmiczną: jeden z fragmentów, które cytujemy w punkcie 10, potwierdza, że religia zajmuje się głównie tajemnicą, i wyraża preferencję, aby życie i jego cel pozostały tajemnicze oraz żeby wielkie egzystencjalne pytania pozostały bez odpowiedzi. Różni się to znacznie od wcześniejszego poczucia przytłaczającego przerażenia Buddy, które skłoniło go do szukania Przebudzenia. Słowo, którym opisał swój stan, czyli samvega, właściwie oznacza „grozę” i dobrze pasuje do używanego przez Kanta słowa „wzniosłość”. Dla Buddy ta groza wynikała ze specyficznego spojrzenia na świat – świat ryb w wysychającej kałuży. Zażądał odpowiedzi na ten stan: kresu cierpień. Pozostawienie tej odpowiedzi tajemnicą oznacza zamknięcie drogi ucieczki.

A więc znowu: praktyczne konsekwencje przedkładania jednego poglądu na wzniosłość nad drugi unaoczniają się tutaj wyraźnie. Buddyjski romantyzm woli, aby najważniejsze pytania pozostały bez odpowiedzi; zaś Dhamma odpowiedzi oczekuje.

* * *

Punkt 10 (a), o osiągnięciu celu duchowego poprzez postawę uważności, definiowanej jako otwarta chłonność i akceptacja: Buddha zauważa, że przyczyny cierpienia przybierają dwie formy: te, które kończą się, gdy po prostu obserwujesz je ze spokojem, i te, które kończą się dopiero wtedy, gdy się wysilas, aktywnie starasz, aby się ich pozbyć (§ 38). Przyjęcie postawy akceptowania wszystkiego, czego doświadczasz, pozwala ci wyeliminować tylko przyczyny pierwszego rodzaju. Przyczyny drugiego rodzaju będą się nasilać, uniemożliwiając prawdziwą wolność.

Jednocześnie, jeśli całe doświadczenie ma być po prostu zaakceptowane i w ogóle doświadczenie jest Jednym, to co mówi nam ono o problemie zła? Jak zauważyliśmy w naszych rozważaniach o Emersonie, Maslowie i Huxleyu, jeśli zło ma być akceptowane jako niezbędna część Jedności wszystkich rzeczy, a wszechświat jako całość jest obojętny na dobro i zło, nie ma bodźca, aby podjąć wysiłek unikania zła i czynienia dobra. Nauczanie takiej postawy byłoby w oczach Buddy pozostawieniem ludzi zdeorientowanymi i bez ochrony przed ich własnymi nieumiejętnymi popędami (§ 8). Nie byłoby podstaw ku

temu, co określił jako prawdę kategoryczną: że należy unikać nieumiejętne-
go zachowania i rozwijać zachowanie umiejętne (AN.02.018). Oznacza to, że
postawa całkowitej akceptacji jest diametralnie przeciwna praktyce Dhammy.

Jeśli chodzi o uważność, Buddha n i g d y nie definiował jej jako stanu
otwartego, chłonnego i przedwerbalnego. W rzeczywistości jego standardo-
wa definicja zdolności, jaką jest uważność, brzmi następująco: jest to zdol-
ność do zapamiętywania i utrzymywania rzeczy w pamięci przez długi czas
(§ 35). Zatem w praktyce właściwej uważności należy utrzymywać w umy-
śle jeden z czterech układów odniesienia – ciało, uczucia, umysł i cechy men-
talne – pamiętając, aby pozostać przy nich jako takich, zachowując czujność
w chwili obecnej w kontekście tych układów odniesienia i jednocześnie pa-
miętając o wskazówkach dołączonych do każdego z nich, po to, by być gorli-
wym w porzucaniu nieumiejętnych czynników, które powstają, i rozwijaniu
umiejętnych czynników ich miejsce.

Niektóre z bardziej obrazowych analogii w kanonie pālijskim dotyczą-
cych praktyki uważności podkreślają właśnie ten element gorliwości, sugeru-
jąc wartość zgoła odwrotną niż stan otwarty i nieoceniający: osoba z płoną-
cą głową; mężczyzna stąpający pomiędzy królową piękności a tłumem i niosą-
cy na głowie misę wypełnioną po brzegi olejem, za którym podąża człowiek
ze wzniesionym mieczem, gotowy odciąć mu głowę, jeśli rozleje choćby krop-
elkę (§§ 36–37).

Nawet wśród poważnych uczonych istnieje tendencja do przytaczania
z kanonu fragmentów, które przedstawiają szerszy i bardziej otwarty ob-
raz uważności. Ale tendencja ta, oprócz ignorowania podstawowej definicji
uważności, zaprzecza zasadniczej zgodności pomiędzy czynnikami Ścieżki.
Niekiedy to zaprzeczenie jest jednoznaczne: niektórzy uczeni tak naprawdę
definiują właściwą uważność po jednej stronie, a właściwy wysiłek i właści-
we skupienie po drugiej, jako dwie wzajemnie wykluczające się formy prakty-
ki. Sugeruje to, że tendencja do definiowania uważności jako stanu otwarte-
go, chłonnego i nieoceniającego pochodzi z innego źródła niż kanon. Można
doszukać się azjatyckich korzeni tej tendencji w szkołach medytacji, które de-
finiują uważność jako nagą świadomość czy zwykłe zauważanie. Ale sposób,
w jaki Zachód zmodyfikował definicje i skierował w stronę akceptacji i afir-
macji, ma mniej wspólnego z tradycjami azjatyckimi, a więcej z romantycz-
ną tendencją do stawiania otwartości i chłonności na piedestale, jako źródeł
duchowej inspiracji.

A praktyczne konsekwencje są jasne: ograniczenie się do praktyki otwartej akceptacji pozostawia człowieka bezbronnym wobec przyczyn cierpienia, które zniknie jedynie dzięki wysiłkowi obejmującemu więcej środków.

* * *

Punkt 10 (b), o tym, że jest wiele różnych dróg do celu: Ten pomysł, jak odnotowaliśmy powyżej, wywodził się z założenia pietystów, przyjętego później przez romantyków, że możliwy jest tylko jeden cel. Opierając się na tym założeniu, zarówno pietyści, jak i romantycy wierzyli, że jedynym życzliwym sposobem okazywania szacunku dla ścieżek innych niż własna jest uznanie ich za równorzędne, alternatywne trasy wiodące do jednego i tego samego miejsca.

Jeśli jednak – jak utrzymuje Dhamma – istnieje wiele możliwych celów, wtedy różnice między ścieżkami faktycznie mogą mieć wpływ na to, co zostaje osiągnięte. Zatem życzliwe podejście nie polega po prostu na aprobowaniu wszystkich ścieżek. Trzeba także dowiedzieć się, która ścieżka prowadzi do jakiego celu.

Buddha stwierdza wyraźnie, że istnieje tylko jedna droga do uwolnienia (§ 60). Podobnie jest z próbą znalezienia Przebudzenia w inny sposób niż na Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce, równie dobrze można próbować wycisnąć olej ze żwiru lub uzyskać mleko od krowy, przekręcając jej róg (§ 59). Kanon porównuje wiedzę Buddy na temat drogi do Przebudzenia do pewności doświadczonego odźwiernego, który po okrążeniu murów miasta wie, że tylko jedna droga prowadzi do miasta: wrota, których strzeże (§ 57).

Nawet w odniesieniu do osoby znajdującej się na jedynej ścieżce prowadzącej do uwolnienia, Buddha przywołuje wiele możliwych doświadczeń, takich jak osiągnięcie wysokich poziomów koncentracji, które mogą być – i zostały – pomyłone z Nieuwiązaniem (DN.01). W ten sposób zapewnia serię sprawdzianów pozwalających ocenić, czy doświadczenie medytacyjne liczy się jako punkt końcowy, przystanek na drodze, czy jako boczna ścieżka prowadząca na manowce.

Jeden ze sprawdzianów pozwalających ustalić, czy ktoś osiągnął pierwszy poziom Przebudzenia, ma miejsce wtedy, gdy po refleksji zdamy sobie sprawę, że nikt poza Buddhą nie wskaże nam prawdziwej, dokładnej drogi do celu (§ 56). Choć poszczególni ludzie być może będą musieli skupić się na kwestiach właściwych dla ich temperamentu (SN.35.204), to podstawowy zarys Ścieżki jest jednakowy dla wszystkich.

Z tego punktu widzenia stanowisko buddyjskiego romantyzmu, że każda osoba może wybrać własną ścieżkę – mając pewność, że niezależnie od powziętego wyboru dotrze do tego samego celu – pozbawia ludzi motywacji do trzymania się ścieżki prawdziwej wówczas, gdy nieuchronnie staje się ona trudna. Dla celu, którym jest wolność, oznacza to poważną przeszkodę.

* * *

Przeszkoda ta jest szczególnie rażąca w odniesieniu do *punktu 11: twierdzenia, że miłość erotyczna może stanowić drogę do Przebudzenia*. Buddha rozpoczął swoją karierę nauczyciela od spostrzeżenia, że Ścieżka, której naucza, unika dwóch skrajności: oddawania się przyjemnościom pod wpływem zmysłowości – innymi słowy, pełnego pasji stosunku do własnych decyzji, podjętych pod wpływem zmysłów – i oddawania się udręce. Obydwie skrajności, jego zdaniem, są niegodne. Jedna i druga powoduje wiele cierpienia (a jeśli nie wierzysz, że seks może powodować cierpienie, spędź trochę czasu w sądzie rozwodowym) i żadna nie prowadzi do celu.

I nie zdeprecjonował zmysłowości z powodu arbitralnej, osobistej niechęci wobec tejże. Uznał, że umysł może osiągnąć silną koncentrację, gdy skupia się na zmysłowych pragnieniach, ale zdał sobie sprawę, że dla celów Ścieżki byłoby to niewłaściwe skupienie. Wymogiem właściwego skupienia jest porzucenie pragnień (§ 58; § 14). Bo w końcu Przebudzenie wymaga stawania się, a człowiek może pojąć zmysłowe stawanie się tylko wtedy, gdy zdoła wyjść poza pragnienie, wokół którego ono się rodzi (MN.014). Jak Buddha przyznał później, kiedy po raz pierwszy uświadomił sobie, że to właściwe skupienie wymaga oderwania się od zmysłowości, jego umysł nie podskoczył z radości na taką perspektywę. Był jednak na tyle szczery wobec siebie, że przyznał, iż to prawda. Zatem przez położenie nacisku na wady zmysłowości był w stanie przywrócić umysł do właściwego skupienia i z tego poziomu osiągnąć Przebudzenie (AN.09.41).

Niechęć do dostrzeżenia wad zmysłowości jest formą nieuczciwości, która uniemożliwia zbadanie najbardziej prymitywnych form stawania się stwarzanych przez umysł. Jednocześnie uniemożliwia wyobrażenie sobie umysłu wolnego od cierpienia, które te formy stawania się pociągają za sobą, jako czegoś pożądanego czy choćby możliwego do ziszczenia (MN.125). Ten brak wyobraźni poważnie ogranicza wrażliwość na stres – będącą jednym z warunków podjęcia praktyki – oraz zdolności zdobywania wiedzy o szczęściu całkiem od stresu wolnym.

* * *

Punkt 12: o tolerowaniu wszelkich tradycji religijnych jako równie ważnych przejawów poczucia uniwersalnej Jedności. Romantyczny stosunek do tolerancji bezpośrednio wiąże się z podstawowym paradoksem religii romantycznej, na który często zwracaliśmy uwagę. Chodzi o stanowisko, że z jednej strony nikt nie może osądzać wyrażania Jedności przez inną osobę; ale z drugiej strony, że te wyrażenia są wartościowe tylko wtedy, gdy respektują romantyczną zasadę, iż są one niedoskonałymi przejawami Jedności, przy czym niektóre wyrażenia odzwierciedlają tę zasadę lepiej niż inne. Przekładając na język tolerancji: stanowisko to oznacza, że każde z twoich przekonań będzie tolerowane tylko tak długo, jak długo mieści się w obrębie romantycznych definicji tego, czym jest religia i świat, w którym funkcjonuje.

Ten kaftan bezpieczeństwa jest nieco luźniejszy niż wąski zakres tolerancji oferowany przez wiele innych tradycji religijnych, ale mimo to pozostaje kaftanem. Jest to szczególnie jasne z punktu widzenia Dhammy, z dwóch powodów. Po pierwsze, Dhamma nie jest próbą wyrażenia uniwersalnej Jedności i nie uznaje powrotu do Jedności za swój cel. Ma ona na celu coś poza wszechświatem: całkowite Nieuwiązanie. Po drugie, uznaje, że istnieją właściwe i niewłaściwe ścieżki do Nieuwiązania. Twierdzenie, że na złej ścieżce można faktycznie uzyskać ten sam rezultat, oznacza krzywdzenie innych – i samego siebie. Przypomina to przewrotne instruowanie innych ludzi, jak wydoić krowę, przekręcając jej róg (§ 59).

Te dwa powody są bezpośrednio związane z Trzecią i Czwartą Szlachetną Prawdą: że istnieje niesfabrykowany wymiar, stanowiący koniec cierpienia, oraz że istnieją dobre i złe ścieżki prowadzące do tego wymiaru. Domaganie się, żeby Dhamma wyrzekła się tych dwóch prawd w celu zaskarżenia sobie romantycznej tolerancji, to żądanie zbyt wysokiej ceny. Zubaża to wszystkich, którzy, gdyby Dhamma uległa tym żądaniom, zostaliby pozbawieni korzyści płynących z poznawania prawdy.

Niektórzy ludzie obawiają się, że kategoryzowanie praktyk jako dobrych i złych nieuchronnie prowadzi do sporów – spojrzcie na te wszystkie daremne wojny toczone z powodu przekonań religijnych – więc milej jest pozwolić ludziom podążać dowolną drogą. Z takiego nastawienia wywodzi się pietyzm, a jak widzieliśmy, postawa pietystyczna przetrwała w religii romantycznej. Istnieją jednak pewne różnice zdań w sprawach religijnych, które częściej niż inne prowadzą do konfliktów. Na przykład jeżeli wierzysz, że jest tylko jeden bóg, to prawdopodobnie będziesz postrzegał wszystkich innych bogów jako

złych i fałszywych. Będziesz się czuł zagrożony istnieniem ludzi wierzących w bóstwa inne niż twoje. Taka postawa może łatwo doprowadzić – i często prowadziła – do powtarzającej się przemocy.

Jednak jeśli wierzysz w ścieżkę działania, która prowadzi do prawdziwego szczęścia – że, powiedzmy, można uzyskać mleko od krowy, pociągając za wymię – żal ci będzie ludzi, którzy próbują wydoić krowę, tarmosząc jej róg. Możesz czuć impuls, by wskazać im ich błąd, ale jeśli będą upierać się przy przekręcaniu rogu, zostawisz ich w spokoju. Niemniej jednak możesz zrobić wszystko, co w Twojej mocy, aby przekonać innych, że krowę doi się znacznie efektywniej, ciągnąc ją za wymię. I masz rację, że to robisz. Tam, gdzie nie ma jasnego poczucia dobra i zła, dużo ludzi będzie musiało niepotrzebnie obywać się bez mleka.

* * *

Punkty od 13 do 16: Te zasady w programie buddyjsko-romantycznym prowadzą się do dwóch: (a) *że wszystkie teksty religijne wyrażają uczucia autora do uniwersalnej Jedności* oraz (b) *że żaden tekst nie cieszy się szczególnym autorytetem, ponieważ żadna ograniczona istota – uwięziona w swoim punkcie w czasie i kulturze – nie może w pełni zrozumieć ani wyrazić tej Jedności.* Zatem wszystkie teksty religijne należy czytać estetycznie, dla poetyckiej inspiracji, nie przyznając im jednak żadnej władzy. W rzeczywistości, z powodu ograniczeń języka w wyrażaniu uniwersalnej Jedności, człowiek, który uznaje autorytet jakichkolwiek artykulacji kogoś innego na jej temat, szkodzi własnemu doświadczeniu.

Jednakże z punktu widzenia Dhammy założenia, na których opierają się te idee, są fałszywe. Nauki Buddy nie są wyrazem jego uczuć wobec uniwersalnej Jedności. Są dokładnymi instrukcjami, które pouczają, co należy zrobić, by osiągnąć ostateczne szczęście. Dlatego też podstawowym obrazem w jego nauczaniu była Ścieżka: coś, czym należy podążać, aby osiągnąć cel.

a) To prawda, że kanon zawiera kilka fragmentów, w których Buddha i jego uczniowie poetycko i ekspresyjnie rozprawiają o swoich osiągnięciach, ale takie fragmenty są rzadkie. Znacznie powszechniej występują fragmenty opisowe i nakazowe: m a p y Ś c i e ż k i, w których Buddha wyraźnie mówi, jak dotrzeć do Przebudzenia; oraz z a c h ę t y d o k i e r o w a n i a s i ę m a p a m i, w których stara się on przekonać ludzi, dlaczego warto dążyć do Przebudzenia. Jak to wyraził w swoim słynnym porównaniu: wiedza zdobyta podczas jego Przebudzenia była niczym listowie w puszczy, zaś wiedza, której nauczał, jak

garstka liści, które zebrał dłonią (SN.56.31). I wybrał akurat te konkretne liście, ponieważ służyły celowi, pomagając innym rozwijać umiejętności potrzebne do uwolnienia.

Ten przekaz potwierdzają obrazy i analogie, które przewijają się przez cały kanon. Chociaż niektóre z bardziej poetyckich fragmentów czerpią inspirację z natury, to dużo liczniej pojawiają się tam analogie zaczerpnięte z rzemiosła i umiejętności manualnych – takich jak gotowanie, rolnictwo, łucznicstwo, stolarstwo – podkreślające, że praktyka Dhammy stanowi umiejętność, którą można zrozumieć i opanować w podobny sposób jak inne, zwyczajne umiejętności.

Poetyckie podejście do kanonu pomija dbałość, z jaką Buddha zabiegał o to, by jego instrukcje były konkretne i jasne. Jak kiedyś skomentował (§ 66), istnieją dwa rodzaje zgromadzeń: zgromadzenia, w których szkoli się ludzi w stylu bombastycznym, i takie, gdzie szkoli się ich w dociekaniu i kwestionowaniu. W pierwszym przypadku studentów naucza się o „dziełach literackich – utworach poetów, o kunstownym brzmieniu, pomysłowych w ekspresji, jednym słowem, dziełach ludzi światowych” i nie zachęca się ich do badania znaczenia tych pięknych słów. W tym drugim typie zgromadzeń – i tutaj Buddha opisywał swoją własną metodę nauczania – naucza się uczniów Dhammy, zaś „kiedy już opanują tę Dhammę, zadawać będą pytania, dyskutować o niej między sobą i szczegółowo omawiać te kwestie: »Jak to się dzieje? Jakie to ma znaczenie?«. Otwierają to, co nie jest otwarte, wyjaśniają to, co nie jest jasne, rozwiewają wątpliwości w różnych wątpliwych punktach”.

Nauczał ludzi w ten sposób, aby mogli jasno zrozumieć, co należy zrobić. Traktowanie takich nauk jak poezji utrwala bardziej mgliste pojmowanie Dhammy i pozbawia większość z tego, co „należy zrobić”, mocy. Fragmenty podważające nawyki i poglądy czytelnika tym łatwiej mogą zostać odrzucone – a ważne lekcje zostają utracone.

Jednocześnie traktowanie słów Buddy jako poezji zachęca do pewnej swobody w ich cytowaniu i tłumaczeniu. Wielu autorów z kręgów buddyjskiego romantyzmu odznacza się taką niefrasobliwością – jak w rzekomym cytacie, w którym Buddha oznajmia, że wskazania nie są konieczne dla osoby o ugruntowanej świadomości; to coś, czego Buddha nigdy nie powiedział. Traktując słowa Buddy w ten sposób, autorzy ci szkodzą zarówno Buddzie, oczerniając go, jak i czytelnikowi, odbierając jemu bądź jej szansę skorzystania z dokładnego doświadczenia Buddy na Ścieżce oraz z jego umiejętności udzielania wskazówek, jak trzeba praktykować.

b) Ponieważ Buddha nauczał określonej ścieżki działania, romantyczne powody, by nie uznawać jego autorytetu, nie mają zastosowania. To prawda, że nikt nie może mieć ostatniego słowa w sprawie uniwersalnej Jedności, a jednak możliwe jest, że jedna osoba rozwinęła pełną wiedzę w danej umiejętności – zaś w niektórych przypadkach rozwinęła wiedzę, której nikt nie zdoła już udoskonalić.

Spojrzenie na nauki Buddy w tym świetle pozwala nam zrozumieć charakter jego autorytetu i władzy, przedstawiony w suttach pālijskich. Przemawia on nie z autorytetem twórcy, ale z autorytetem eksperta. Tylko w przypadku zasad dyscyplinarnych, zawartych w Vinayi, przyznaje on sobie dodatkową władzę prawodawcy. W suttach nazywa siebie lekarzem, trenerem albo doświadczonym, godnym podziwu przyjacielem, który opanował konkretną umiejętność: położenie kresu cierpieniu. Udziela wyraźnych zaleceń dotyczących tego, jak postępować, mówić i myśleć gwoi osiągnięcia tego rezultatu. Udziela także instrukcji dotyczących rozwijania cech umysłu, które pozwolą trafnie ocenić własne działania; oraz dotyczących pytań, które należy sobie zadawać, by ocenić swoje postępy w praktyce.

Jeśli chodzi o możliwe szkody, jakie mogą wyniknąć z przekazania władzy Buddzie w tym zakresie, buddyjscy romantycy, którzy opisują niebezpieczeństwa wynikające z przestrzegania poszczególnych nauk Szlachetnej Ośmiostopniowej Ścieżki, zwykle zadowolają się karykaturami. Na przykład jeden z nauczycieli ostrzega przed niebezpieczeństwami wynikającymi z chęci podążania ścieżką prowadzącą do transcendentnego, ostatecznego celu w następujący sposób:

Ścieżka liniowa podtrzymuje idealistyczną wizję udoskonalonego człowieka, Buddy, świętego lub mędrca. W tej wizji wszelka chciwość, złość, strach, osąd, złudzenia, osobiste ego i pragnienia zostają na zawsze wykorzenione, całkowicie wyeliminowane. To, co pozostaje, to absolutnie niezachwiana, promienna, czysta istota ludzka, która nigdy nie doświadcza żadnych trudności, oświecony mędrzec, który podąża tylko za Tao, czyli wolą Boga, a nigdy za swoją własną.

Chociaż może to być prawdopodobna wizja linearnej ścieżki, nie takiej ścieżki nauczał w kanonie Buddha. Z pewnością poddawał on ludzi ocenie i uczył jasnych kryteriów określających, jakie są, a jakie nie są ważne podstawy tej oceny (AN.07.64; AN.04.192; MN.110). Miał trudności z założeniem swojej klasztornej wspólnoty, Saṅghi. Ale to nie podważa faktu, że jego chciwość, niechęć i złudzenia zniknęły.

Jak stwierdza MN.022, błędne zrozumienie Dhammy niesie ze sobą niebezpieczeństwo. W kontekście tej sutty Buddha ma na myśli ludzi, którzy chwytają się Dhammy z powodu zamiłowania do prowadzenia dyskusji i sporów; dziś moglibyśmy wskazać niebezpieczeństwa, jakie kryją się w czepianiu się nauk w sposób neurotyczny. Jednak jeszcze większe niebezpieczeństwo tkwi w fałszywym przedstawianiu nauk, w ściągananiu ich za sobą w dół, na nasz poziom, zamiast używania ich jako narzędzia do wspinaczki. Jak rzekł Buddha, ludzie, którzy twierdzą, że powiedział on to, czego nie powiedział, lub nie powiedział tego, co w istocie wyrzekł, oczerniają go (§ 68). Czyniąc tak, zaślepiają samych siebie – i innych – na Dhammę.

* * *

Punkt 17, dotyczący źródeł postępowania moralnego. Romantyczne odrzucenie przykazań moralnych, podobnie jak ogólne odrzucenie autorytetu religijnego, opiera się na fałszywej przesłance: że idee dobra i zła wyrażają jedynie uczucia człowieka, który je głosi.

Buddha ustanowił kodeks moralny składający się z pięciu wskazań, a zrobił to, ponieważ przekonał się w sposób empiryczny, że daje to niezbędne wskazówki, jak prowadzić życie nieszkodliwe: zarówno dla siebie, jak i dla innych (AN.04.99). I zasięg tych wskazówek nie kończy się na Przebudzeniu. Bo chociaż ludzie przebudzeni nie definiują już siebie w kategoriach wskazań, to ich zachowanie nadal pozostaje z nimi w zgodzie (MN.079). I odwrotnie, jeśli dana osoba twierdzi, że została przebudzona, ale jej zachowanie nie jest zgodne ze wskazaniami, jej stwierdzenia można odrzucić jako fałszywe (AN.03.87).

Patrząc z perspektywy standardów Buddy, stwierdzenie buddyjskiego romantyzmu, że uczucia miłości i współczucia z jednej strony, a poczucia Jedności z drugiej, mogą dostarczyć człowiekowi właściwych wskazówek dotyczących umiejętnego zachowania, nie wytrzymuje próby doświadczenia.

Postawa miłości i współczucia – sama w sobie i bez świadomości tego, jak działania kształtują się w czasie – nie wystarczy, aby zapobiec działaniom przynoszącym szkodliwe następstwa. Dobre intencje nie zawsze są intencjami umiejętnymi. Zatem wskazania przypominają nam o tym, czym właściwie jest umiejętna kamma, i celowo artykułują swój przekaz w zwężłej i potocznej formie. Dzięki temu wskazania można sobie łatwo przypomnieć, gdy są najbardziej potrzebne. Chodzi tu o moment, gdy pogmatwane zdarzenia następują po

sobie raptownie, domagając się szybkiej reakcji i budząc skonfliktowane emocje, a także sprzeczne pomysły na temat tego, jakie działanie byłoby w tej sytuacji umiejętnie.

Podobnie jest z postawą Jedności – pogląd, że inni ludzie stanowią z tobą Jedno, jest trudny do utrzymania, gdy inni ludzie usiłują zabić ciebie i twoich bliskich lub ukraść to, czego potrzebujesz do przeżycia. A jednak właśnie w sytuacjach takich jak te potrzebujesz czegoś klarownego, czego możesz się trzymać, abyś wiedział, że to, co zrobisz, na dłuższą metę jest umiejętnie, i żebyś miał siłę charakteru, by to zrobić.

Jednak wskazania to coś więcej niż przestrogi przed nieumiejętnym zachowaniem. Pomagają także w rozwijaniu koncentracji i wnikliwości. Jeśli podążasz za nimi uważnie, to unikasz działań, które doprowadzą do żalu – lub, w konsekwencji, do zaprzeczenia. Umysłowi zranionemu przez żal będzie trudno osadzić się w koncentracji. Jeśli pokryje ten żal bliznami zaprzeczenia, to będzie mu bardzo trudno przypatrzeć się uważnie swoim wewnętrznym działaniom. Rozpoznania nie będą mogły zaistnieć.

Co więcej, jeśli będziesz trzymać się uważnie wskazań, to odkryjesz, że kłócą się one z wieloma twoimi ulubionymi nawykami i poglądami. Daje to możliwość stanięcia twarzą w twarz z przywiązaniami, które kryją się za tymi nawykami i pojęciami. Bez tego mógłbyś ukryć je przed sobą samym. Jeśli masz tendencję do odrzucania wskazań jako po prostu odczuć pojedynczej osoby w konkretnym punkcie przestrzeni i czasu – Buddy w starożytnych Indiach – odczuć, które wymagają aktualizacji na dzisiaj, to z łatwością zrobisz wyjątek dla swoich poglądów i nawyków. A wtedy pozbawisz się „zwierciadła Dhammy”, które, w idealnym przypadku, mogą ci zapewnić wskazania.

Ta zasada dotyczy nie tylko twoich osobistych wyobrażeń i nawyków, ale także uwarunkowań, które zawdzięczasz kulturze, w jakiej wyrosłeś. Jeśli nie postrzegasz Dhammy jako czegoś przekraczającego kulturę, nie będziesz też słuchać Dhammy, gdy kwestionuje horyzonty postrzegania, w obrębie których kultura nauczyła cię myśleć i czuć. Horyzonty bywają przezroczyste dla ludzi, których otaczają, a mimo to potrafią skutecznie blokować wszelkie założenia, które je podważają. Weź to pod uwagę, bo ulegając niewidzialnym horyzontom, być może nawet nie rozpoznasz wyzwań, które stawia przed tobą Dhamma.

Na tym polega praktyczna wada *punktu 19, dotyczącego postrzegania Dhammy Buddy po prostu jako produktu okoliczności historycznych*.

Cały cel Dhammy jest jawnym zakwestionowaniem tej zasady. Uwolnienie zapewniane przez Nieuwiązanie – co Buddha nazwał esencją lub rdzeniem (*sāra*) Dhammy (§ 39) – znajduje się poza przestrzenią i czasem (§§ 45–49). Odkrycie ponadczasowej perspektywy pozwoliło Przebudzonemu ocenić, które aspekty jego kultury sprzyjały ścieżce prowadzącej do owego rdzenia, a które nie. Sam fakt głoszenia przez Buddhę, że dostąpił on transcendencji, jeszcze nie dowodzi prawdziwości owego twierdzenia. Jednak kontrstanowisko buddyjskich romantyków głoszących, że nie ma wymiaru transcendentnego, też nigdy nie zostało udowodnione. Ale jak już wcześniej zauważyliśmy, twierdzenie Buddy oferując możliwość zaistnienia wolności – zarówno wolności wyboru z momentu na moment, jak i ostatecznej swobody Nieuwiązania – podczas gdy roszczenia romantyków nie oferują nawet szansy na uzyskanie prawdziwej wolności i kropka. Dlatego wybór romantycznych twierdzeń na temat Dhammy zamyka przed nami możliwość jakiegokolwiek ścieżki praktyki w ogóle.

Jest oczywiste, że języki i metafory Buddy miały charakter uwarunkowany kulturowo, ale trudno uznać, że którekolwiek z jego podstawowych nauk podlegają tym ograniczeniom. Nie mówiąc już o jego naukach o Nieuwiązaniu; nawet jego wyjaśnienia cierpienia i drogi do jego ustania ujęte są w kategoriach uniwersalnych. Jeśli chodzi o zakres jego wiedzy, Buddha twierdził, że jego znajomość przeszłości jest znacznie większa niż kogokolwiek innego (DN.29; DN.01). Często też przytaczał bezpośrednią wiedzę dotyczącą rozległej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, opisując na przykład sposób, w jaki fizyczne, werbalne i mentalne działania zostaną oczyszczone (MN.061), i jak można osiągnąć najwyższą pustkę (MN.121). To dlatego nawet Dhammę Ścieżki określa się mianem bezzczasowej, którą to charakterystykę potwierdza pierwszy poziom buddyjskiego Przebudzenia.

Zarazem, gdy ludzie wypowiadają się na temat podstawowych nauk buddyjskich i ich uwarunkowania kulturowymi konwencjami z czasów Buddy, to często są niedoinformowani w kwestii tego, jakie to były konwencje.

Na przykład doktryna kammy: mimo iż Buddha posługiwał się słowem „kamma” podobnie jak jego współcześni, jego koncepcja tego, czym jest kamma i w jaki sposób działa, była radykalnie odmienna (§ 8; MN.060; MN.101).

To samo dotyczy się nauk o odrodzinach: pytania o to, czy odrodziny rzeczywiście się wydarzają i w jakim stopniu wiążą się z kammą, były w tamtej epoce gorąco dyskutowaną kwestią (DN.02; DN.23). Nie można jednak stwierdzić, że ucząc wpływu kammy na odrodziny, Buddha po prostu bezmyślnie podążał za ograniczonymi wierzeniami swoich czasów. W rzeczywistości jego nauki

na ten temat ujmowały problem odrodzin w nowatorski i praktyczny sposób: nie skupiały się na tym, co się odradza, a co nie, ale na tym, jaki wpływ na te odrodziny mają nawyki umysłu i w jaki sposób możemy wyćwiczyć te nawyki, by uwolnić się od ciągłego cierpienia.

Nauki Buddy o kammie i odrodzinach dają uniwersalne odpowiedzi na uniwersalne pytanie: „Jakie czynniki powinienem wziąć pod uwagę, aby zdecydować, czy to konkretne działanie jest warte wysiłku?”.

Nie możemy być agnastykami w tej kwestii, traktując ją jako pytanie retoryczne, na które nie warto odpowiadać, bo chcąc nie chcąc odpowiadamy na nie przy każdym działaniu, które podejmujemy, decydując, jakie potencjalne rezultaty działania powinny się pojawić. Kalkulujemy, czy warto to zrobić i jakie potencjalne skutki można zignorować.

W zachodnim podejściu do kammy i odrodzin uderzające jest to, że tak wielu ludzi Zachodu od początku przeciwstawiało się tym naukom. Herder uznał je za odpychające, podobnie jak Hegel, chociaż żaden z nich nie pojmował, jak szeroki był zakres tej tematyki w Indiach, ani faktu, że stanowisko Buddy różniło się radykalnie od wszystkich innych osadzonych w tradycji indyjskiej. A jednak nawet teraz, gdy na przestrzeni lat pojawiło się wiele nowych dowodów w tej sprawie, które wykazują wyjątkowy stopień dostosowania stanowiska Buddy do celu, którym jest położenie kresu cierpieniu, buddyjski romantyzm utknął w starym, zachodnim podejściu: traktuje Jego nauki o kammie i odrodzinach po prostu jak pozostałości kulturowe, które lepiej byłoby wymazać z tradycji, ponieważ idea indywidualnej kammy koliduje z zasadą Jedności wszelkiego bytu, zaś nauczanie o odrodzinach kłóci się z zasadą całkowitej otwartości na chwilę obecną.

W rezultacie prawdziwe nauki Buddy nie mogą stać się zwierciadłem, w którym mogłyby przejrzeć się zachodnie i romantyczne przypuszczenia na temat buddyzmu. Nie mogą też wskazać trasy, która pozwoliłaby obejść przeszkody umieszczone przez te przypuszczenia na Ścieżce.

* * *

Zamiast tego buddyjski romantyzm uczy, że współcześni buddyści tak naprawdę wyświadczą Dhammie przysługę, zmieniając ją tak, aby odpowiadała potrzebom i założeniom kultury współczesnej, zgodnie z *punktem 20: obowiązku zmieniania tradycji religijnej zgodnie z duchem czasu*. W tym miejscu należy pamiętać o założeniu leżącym u podstaw romantycznych zasad: wszechświat jest organizmem mającym jakiś cel i ten cel jest coraz pełniej realizowany wraz z upływem czasu.

Zatem ewolucja społeczeństwa jest dobra, a religie także powinny ewoluować, aby dotrzymać mu kroku. Założenie to znajduje silne oparcie w kulturze takiej jak nasza, w której postęp technologiczny sprawia, iż ludzie wierzą, że kultura jako całość ewoluuje daleko poza wszystko, co świat kiedykolwiek widział.

Niewiele jednak przemawia za tym założeniem. W rzeczywistości sutty pālijskie przedstawiają obraz zgoła odwrotny: życie ludzkie jako sfera staje się coraz gorsze dla praktyki Dhammy i będzie się dalej pogarszać, aż Dhamma całkiem zaniknie. I łatwo przytoczyć cechy współczesnego życia, które to potwierdzają ten obrazek. Zaczniemy od tego, że praktyka Dhammy jest umiejętnością wymagającą odpowiedniego nastawienia oraz zdolności umysłowych rozwijanych, między innymi, dzięki umiejętnościom manualnym. Zdolności umysłowe, o których tu mowa, to szacunek, pokora i wytrzymałość. Jednak jesteśmy społeczeństwem, w którym umiejętności manualne, takie jak rzemiosło, szybko ulegają zniszczeniu. W ten sposób zanikają kształtowane i pielęgnowane przez nie pozytywne przymioty. Jednocześnie hierarchia społeczna, niezbędna dla praktykowania rzemiosła – w której uczniowie uczą się pod bokiem mistrza – także w dużej mierze zniknęła, więc oduczylśmy się postaw niezbędnych do życia w hierarchii w zdrowy i owocny sposób.

Lubimy myśleć, że kształtujemy Dhammę za pomocą najszlachetniejszych ideałów naszej kultury, jednak tak naprawdę to raczej niektóre z jej mniej chwalebnych aspektów nadają kształt zachodniej Dhammie. Poczucie „bo mi się należy”, generowane przez kulturę konsumencką, jest tutaj dobrym przykładem, podobnie jak szum w środkach masowego przekazu oraz presja masowego rynku, który domaga się Dhammy, którą można sprzedać.

Zatem to, że buddyzm ulegał zmianom w przeszłości, wcale nie oznacza, że były to zmiany na lepsze lub że należy je brać za przykład albo uzasadnienie kolejnych zmian tu i teraz. Tutaj znowu organiczne pojęcie zmiany wprowadza zamieszanie. Zbyt często buddyzm jest przedstawiany jako organizm, który mądrze dostosowuje się do nowego środowiska. Ale buddyzm to nie roślina ani zwierzę. Nie ma woli i nie dostosowuje się; to ludzie dostosowują buddyzm do rozmaitych celów. W niektórych przypadkach te cele są godne podziwu. Pewne nowatorskie elementy – jeśli chodzi o język i obrazowanie – pomogły ludziom w nowych czasach i miejscach w zetknięciu się z esencją Dhammy. W wielu przypadkach, często pomijanych w historiach skupiających się na innowacjach, wiele prób adaptacji miało na celu nie stworzenie czegoś nowego, lecz odzyskanie czegoś, co zostało utracone.

Jednakże, ponieważ adaptatorzy z przeszłości nie zawsze byli mądrzy, nie mamy żadnej gwarancji, że wszystkie adaptacje są umiejętnie. Sam fakt, że ja-
cyś ludzie pragną zmodyfikować Dhammę, wcale nie gwarantuje, że zmiany
te są korzystne. Pomyślcie na przykład o tym, że niektóre tradycje mahāyā-
ny upadły, ponieważ zarzuciły procedury Vinayi dotyczące postępowania
w przypadku nadużyć seksualnych pomiędzy nauczycielem i uczniem: czy to
jest właśnie Dhamma mądrze dostosowująca się do potrzeb?

Buddha przewidział, że ludzie wprowadzą kiedyś to, co nazwał „podrób-
ką prawdziwej Dhammy” – a kiedy to nastąpi, prawdziwa Dhamma zniknie
(§ 69). W osobnym fragmencie porównał ten proces do tego, który ma miej-
sce, gdy w drewnianym bębnie pojawia się pęknięcie, w które wkładany jest
kołek, a następnie kolejna szczelina, w której umieszcza się kolejny kołek, i tak
dalej, aż z oryginalnego korpusu bębna nie pozostanie nic. Zostaje tylko masa
kołków, która nie może nawet zbliżyć się do wydania dźwięku oryginalnego
bębna (§ 71).

Jak zauważono powyżej, niektórzy uczeni odkryli ostrzeżenia kanonu
pālijskiego dotyczące upadku Dhammy, jak na ironię, powołując się na to, co
uważają za zasadę buddyjską: że opór wobec zmian jest podstawową przyczyną
cierpienia. Ale Buddha nie afirmował zmian, nie zachęcał do zmieniania cze-
goś dla samego zmieniania, a już na pewno nie definiował oporu wobec zmian
jako przyczyny cierpienia. Cierpienie spowodowane jest u t o ż s a m i a n i e m
s i ę ze zmianą lub rzeczami, które tej zmianie ulegają. Wiele sutt opisuje nie-
bezpieczeństwa związane z „podążaniem za nurtem” w znaczeniu rzeki, któ-
ra może porwać niczego niepodważającego człowieka tam gdzie wiry, po-
twory i demony (Iti.109). I to jest wszechobecny temat w kanonie. Prawdziwe
szczęście można znaleźć tylko wtedy, gdy przekroczy się rzekę i dotrze do nie-
zmienności drugiej strony (SN.05).

Jeśli chodzi o ufanie impulsom umysłu, które domagają się mądrych
zmian, to jest to kolejna koncepcja oparta na organicznej i romantycznej wi-
zji wszechświata: nasze wewnętrzne popędy biorą swój początek u dobrego
źródła, więc muszą przynieść dobre rezultaty. Ale przeprowadź eksperyment
myślowy i skorzystaj z powyższego fragmentu – że „musimy być otwarci na
różne reakcje na zmiany społeczne, nie pochodzące od żadnego szczególnego
»autorytetu«, ale zakorzenione w radykalności i kreatywności, która pojawia
się, gdy koncepcje upadają” – i wyobraź sobie, jak by to brzmiało w różnych
kontekstach. Mogłoby się wydawać, że w ustach społecznie zaangażowane-
go działacza buddyjskiego słowa te nie budzą niepokoju. Ale u przywódcy

rebeliantów, który trenuje dzieci-żołnierzy podczas wojny domowej rozdzierającej kraj, albo u zachłannego finansisty rozważającego wprowadzenie nowych instrumentów finansowych mogłyby wzbudzić obawy.

Nauki Buddy na temat aktywnej interakcji umysłu ze światem są następujące: zgodnie z romantyczną zasadą umysł ma interaktywny, wzajemny związek z wszechświatem. Ale Buddha nie zgodziłby się z romantyczną oceną, że to działanie – płynące czy to z wnętrza umysłu, czy też z kosmosu na zewnątrz – jest zakorzenione w Bogu oraz przez Boga natchnione. Zaufanie tej działalności niewątpliwie byłoby w oczach Buddy oznaką nieostrożności. W jego analizie współzależnego powstawania wytworzenie mentalne – czyli aktywne podejście umysłu do doświadczenia – wynika z niewiedzy (§ 25; SN.12.02). Ta niewiedza nie ma nadrzędnego celu, a w szczególności nie działa instynktownie na rzecz dobra wszechrzeczy. Jak zauważyliśmy w rozdziale czwartym, prosty fakt, że umysł znajduje się w stanie interaktywnej relacji ze swym otoczeniem, nie jest dowodem na to, że obydwa są częściami większej, życzliwej i teleologicznej⁷ całości.

Faktycznie, z punktu widzenia Dhammy wzajemna i interaktywna natura wytworzeń sprawia, że relacje przyczynowe są niestabilne. To dlatego też wszelkie szczęście oparte na wytworzeniach jest zawodne i pociąga za sobą nieuniknione cierpienie. Jedynym sposobem na zakończenie cierpienia jest nie gloryfikacja wytworzeń, ale uzyskanie nad nimi kontroli, w celu ich zakończenia. Wymaga to jednak uważnej czujności, a nie zaufania (DN.16).

Uważność musi rozciągać się zarówno na ogólną postawę, jak i na stosunek do własnej intuicji i sposobów interpretacji Dhammy. Ostatecznie wybór między Dhammą a buddyjskim romantyzmem sprowadza się do tego, jakiego rodzaju wolności pragniesz. Dhamma oferuje wolność od cierpienia poprzez wolność od stawania się. Buddyjski romantyzm – zgodnie z romantycznym spojrzeniem na religię jako dzieło sztuki – oferuje wolność przemodelowania Dhammy zgodnie z twoimi preferencjami, po to, by wyprodukować więcej inkluzywnych procesów stawania się. Biorąc pod uwagę, że romantyczny wszechświat nie pozwala wykroczyć poza stawanie się, zamyka to drzwi do wolności w ostatecznym sensie. I jak już zauważyliśmy, ponieważ w romantycznym wszechświecie nikt nie ma kontroli nad swoimi preferencjami, nikt nie może nawet zapewnić sobie wolności w bardziej codziennym sensie – w sensie wolności wyboru. Chociaż światopogląd romantyczny promuje

⁷ Teleologiczny, czyli osadzony w porządku celowym (przyp. tłum.).

poгляд, że wyrażanie preferencji ostatecznie nie niesie ze sobą żadnych konsekwencji, Dhamma zaczyna się od zasady, że działania mają następstwa teraz i w przyszłości (MN.061). Różnica w perspektywie nie może być bardziej wyraźna.

Jeśli poważnie podchodzimy do naszego zaangażowania w Dhammę, musimy pomyśleć nie tylko o korzyściach, jakie możemy z niej odnieść, ale także o tym, jakiego rodzaju Dhammę zostawimy dla przyszłych pokoleń. Buddha nigdy nie żądał od ludzi, by przyjęli jego nauki na wiarę, tylko prosił, by prezentowali je w sposób rzetelny i poddawali uczciwym sprawdzianom. Ale jeśli będziemy upierać się przy wprowadzaniu zmian w Dhammie, ludzie, którzy przyjdą po nas, nie będą już wiedzieć, co sprawdzać ani czym mógłby być taki uczciwy sprawdzian. To, że Dhamma w ogóle do nas dotarła – niezależnie od tego, na ile zachowała swój pierwotny kształt – zawdzięczamy wysiłkom mężczyzn i kobiet wielu pokoleń, którzy praktykowali zgodnie z nią, czerpali z niej korzyści i robili wszystko, co w ich mocy, aby ją zachować.

Ci ludzie byli zmotywowani do zachowania Dhammy, ponieważ podążali za głosem obowiązku, ale nie obowiązku przekształcania, lecz powinności wobec Czterech Szlachetnych Prawd. Zrozumiawszy cierpienie, porzucili jego przyczynę i osiągnęli jego wygaśnięcie, a wszystko to dzięki rozwijaniu Ścieżki. Inaczej mówiąc, zamiast narzucać obowiązki Dhammie, sami przyjęli obowiązki, których ich nauczyła. Zaznawszy wyzwolenia, jakie daje wypełnianie tych obowiązków, w pełni docenili wartość Dhammy i chcieli zachować ją przy życiu, nienaruszoną, dla tych, którzy przyjdą po nich. Zaprzepaszczanie ich wysiłków podjętych w tym kierunku, z chęci bycia kreatywnym lub wyrazistym, jest aktem niewdzięczności wobec tych, którzy byli przed nami, i bezdusności wobec tych, którzy przyjdą po nas.

Kiedy Buddha opisał, w jaki sposób fałszywa Dhamma sprawi, że zniknie Dhamma prawdziwa, porównał ten proces do tego, co dzieje się z prawdziwą walutą w przypadku pojawienia się w obiegu fałszywych pieniędzy: dopóki istnieją tylko prawdziwe pieniądze, ludzie nie wątpią w ich autentyczność. Można ich po prostu używać. Kiedy jednak istnieją zarówno prawdziwe, jak i fałszywe pieniądze, pojawiają się wątpliwości dotyczące ich autentyczności. W rezultacie wszystkie pieniądze stają się wątpliwe. Ludzie muszą uważać na to, czym się posługują. Muszą też wymyślać coraz bardziej wyrafinowane metody służące ustalaniu ich autentyczności.

Żyjemy już w erze, w której fałszywa Dhamma stała się powszechna. W rezultacie bardzo łatwo jest wątpić, że coś takiego jak prawdziwa Dhamma istnieje lub kiedykolwiek istniało. Oznacza to, że przepowiednia Buddy już się sprawdziła. Prawdziwa Dhamma – jako coś niezaprzeczalnie prawdziwego – już zniknęła. To nakłada ciężar odpowiedzialności na każdego, kto chce odnaleźć kres cierpienia. Musimy bardzo uważać na powody, dla których wybraliśmy jedną wersję Dhammy zamiast innej, i raz po raz testować naszą szczerość. W przeciwnym razie, jeśli po prostu zaufamy impulsom naszych serc i tym, którzy oferują nam atrakcyjną Dhammę, staniemy się naiwniakami, którzy dali się nabrać na podróbkę. A jeśli sami staniemy się fałszerzami, to okropnie utrudnimy zadanie tym, którzy przyjdą po nas.

IRONIA BUDDYJSKIEGO ROMANTYZMU

Radykalne różnice między buddyjskim romantyzmem a Dhammą można najlepiej podsumować, przepisując zasady buddyjskiego romantyzmu na modłę Czterech Szlachetnych Prawd: powstanie coś, co można nazwać czterema prawdami romantycznymi.

1) Cierpienie to uczucie oddzielenia: w sobie, między sobą i innymi ludźmi oraz między sobą a całym wszechświatem.

2) To poczucie oddzielenia jest spowodowane błędnym przekonaniem, że jest się odrębnym podmiotem o odrębnej tożsamości.

3) Cierpienie nigdy nie kończy się całkowicie, ale czasami może nastąpić ulga w cierpieniu, a to dzięki poczuciu Jedności, które chwilowo przewycięża to poczucie odrębnej tożsamości.

4) Nie ma jednej właściwej ścieżki wiodącej do przebłyków poczucia Jedności, ale wszystkie skuteczne ścieżki polegają na rozwijaniu postawy poszerzania własnej perspektywy, tak by obejmowała całe życie. Należy przekroczyć idee dobra i zła i utrzymać postawę chłonnej otwartości na wszelkie doświadczenia.

Porównaj te cztery prawdy romantyczne z Czterema Szlachetnymi Prawdami:

1) Cierpienie polega na lgnięciu do agregatów formy, uczuć, percepcji, wytworzeń i świadomości – na karmieniu się nimi.

2) Owo lgnięcie jest spowodowane pragnieniem, które prowadzi do stawania się: pragnieniem zmysłowych namiętności, pragnieniem stawania się i pragnieniem zniszczenia stawania się.

3) To pragnienie można zakończyć raz na zawsze, wystarczy nie żywić do niego namiętności.

4) Rzeczoną beznamiętność można wywołać, jedynie podążając Ścieżką Właściwego Poglądu, Właściwego Postanowienia, Właściwej Mowy, Właściwego Działania, Właściwego Sposobu Życia, Właściwego Wysiłku, Właściwej Uwagi i Właściwego Skupienia.

Cztery Szlachetne Prawdy pociągają za sobą cztery obowiązki: zrozumienie cierpienia i stresu, porzucenie przyczyny cierpienia, uświadomienie sobie jej ustania i rozwijanie Ścieżki – podczas gdy cztery prawdy romantyczne pociągają za sobą tylko jedną powinność: wspierania chłonnej otwartości na uniwersalną Jedność połączonego z akceptowaniem radości i smutków jako świętości wszystkich aspektów życia.

Jak widzieliśmy w przypadku Schlegla i Emersona, ten uniwersalny punkt widzenia pociąga za sobą postawę ironiczną. W rzeczywistości perspektywa obejmująca przeciwieństwa w y m a g a postawy ironicznej, bo za każdym razem, gdy wyraża prawdę, musi to zrobić, uznając ograniczenia tych wyrażeń. Taka postawa ucieleśnia postawę autora – stojącego ponad prawdami, które wyraża – a także styl wskazujący, że prawda, choćby płynąca z serca, nie powinna być traktowana całkowicie poważnie. Prawdziwy romantyk woli ujmować p r a d ę w cudzysłów, nawet opisując prawidła romantyzmu – nazywając je m i t a m i – aby zasugerować uniwersalny punkt widzenia, który mógłby objąć także przeciwieństwa owych prawd.

Często kojarzymy romantyzm z kwiecistym, emocjonalnym stylem – i ślady tego stylu z pewnością można odnaleźć wśród pisarzy romantycznych, czy to wczesnych, czy późniejszych buddyjskich romantyków – ale wśród różnych stylów przyjętych przez romantyków ironia jest najwierniejsza treściom światopoglądu romantycznego. W rzeczywistości jest to ironia, w której romantyczna treść i styl łączą się. Dotyczy to szczególnie artysty pragnącego urzeczywistnić wolność w procesie tworzenia dzieła sztuki, ponieważ postawa ironii wyzwala artystę z dwóch rodzajów tyranii: tyranii tradycyjnych zasad dotyczących tego, czym powinno być dzieło sztuki, oraz tyranii bycia zdefiniowanym przez własną, wcześniejszą twórczość artystyczną.

Oprócz wyrażania uniwersalnej perspektywy, ironiczne stanowisko i styl wyrażają także romantyczne poczucie wszechświata jako żywego organizmu, który stale się rozwija. Ironia pozwala artyście dochować wiary własnemu odczuciu organicznej siły działającej wewnątrz i na zewnątrz w określonym momencie, ale bez zobowiązania się do zachowania spójności w czasie. Jest to jeden z powodów tego, że chociaż Jedność i wolność były dwiema głównymi zasadami, którymi kierowali się romantycy, to tymże romantykom nigdy nie udało się przezwyciężyć tkwiących między nimi sprzeczności – albo przynajmniej przyznać, że temu nie podołali.

Podobnie jak pierwsi romantycy, romantycy buddyjscy wyrażają swoje uznanie wobec ironii zarówno w stylu, jak i w treści swojego przekazu. Ironię stylistyczną trudno wykazać w krótkich cytatach; ale ironia jako postawa świadoma jest często wprost wychwalana:

W miarę dojrzewania w życiu duchowym czujemy się coraz bardziej komfortowo z paradoksem, bardziej doceniamy niejednoznaczność życia, jego wielopoziomowość i nieodłączne konflikty. Rozwija się poczucie ironii życia, metafory i humoru oraz zdolność ogarnięcia całości, z jej pięknem i okrucieństwem, w łaskawości serca (...). Kiedy obejmujemy przeciwieństwa życia, trzymamy się naszych własnych narodzin i śmierci, naszej własnej radości i cierpienia, jako nierozłącznych. Szanujemy świętość zarówno w pustce, jak i w formie*.

W odniesieniu do tradycji buddyjskiej ironia oznaczałaby utrzymywanie, że do celu prowadzi wiele dróg, zaś wolność można znaleźć nie przez podążanie jakąś konkretną ścieżką buddyjską, lecz stanie poza obrębem dowolnej ścieżki i korzystanie ze swobody w lawirowaniu lekko i łatwo pośród wielu szlaków.

W niektórych przypadkach taka ironiczna postawa jest uzasadniana argumentami wywiedzionymi z samej tradycji buddyjskiej. Na przykład z fragmentów *sutt*, w których Buddha ostrzega przed kurczowym trzymaniem się poglądów.

Elastyczność oznacza, że nie istnieje tylko jeden sposób praktyki lub jedna piękna tradycja duchowa, ale jest wiele sposobów. Elastyczność rozumie to, że życie duchowe nie polega na przyjęciu jakiejś konkretnej filozofii czy zestawu przekonań lub

* Tu warto odnotować, iż poczucie świętości oraz jedności pustki i formy wyrażane jest także w *sutrach mahāyāny* i w buddyzmie zen, np. w *Sutrze jedności względnego i absolutnego*. Nie jest to więc koncept czysto romantyczny i ukształtowany dopiero na Zachodzie (przyp. tłum.).

nauk, że nie jest to powód do zajęcia stanowiska sprzeciwu wobec kogoś lub czegoś innego. To spokój serca, które rozumie, że wszystkie duchowe pojazdy są tratwami, na których należy się poruszać strumieniem do wolności. W swoim najwcześniejszym dialogu Buddha przestrzegł przed pomyleniem tratwy z brzegiem i przed przyjęciem jakiegokolwiek sztywniej konstrukcji, opinii lub poglądu. Następnie mówił: „Jak cokolwiek na tym świecie może przynieść konflikt z mądrą osobą, która nie przyjęła żadnego punktu widzenia?” (...). Elastyczność serca wnosi humor do praktyki duchowej. Pozwala nam zobaczyć, że istnieje sto tysięcy zręcznych sposobów przebudzenia i że niekiedy jest pora na sposoby formalne i systematyczne, zaś innym razem na działanie pod wpływem impulsu, niezwykle i oburzające.

Jednakże w tej wypowiedzi – podobnie jak w wielu innych o tej tematyce – doszło do przeinaczenia tego, co faktycznie powiedział Buddha. On bowiem wytyczył wyraźną granicę między rolą poglądów, gdy jest się wciąż na Ścieżce, a ich rolą po tym, gdy człowiek osiągnął już cel. Jak stwierdził w jednym ze swoich wczesnych wierszy, cel praktyki nie może być definiowany w kategoriach poglądów – lub nauki, lub wskazań – jednak nie może zostać osiągnięty i n a c z e j niż poprzez poglądy, naukę i wskazania (SN.04.09). Zgodnie z tym dopuszczana jest pewnego rodzaju swoboda w sposobie, w jaki dana osoba praktykuje – na przykład *Skrzydła do Przebudzenia*¹ zawierają siedem różnych opisów tego, jak czynniki ścieżki oddziałują na siebie – ale ścieżki praktyki są wyraźnie podzielone na właściwe i błędne. Podążanie błędnymi ścieżkami przypomina próby uzyskania oleju jadalnego poprzez mielenie żwiru, to podejście po prostu nie działa.

Kiedy jesteś na ścieżce, musisz się jej trzymać. O to chodzi w porównaniu do tratwy, a nie o mylenie drogi z celem. Główne przesłanie porównania dotyczy tego, że nie musisz trzymać się ścieżki, gdy już osiągniesz cel. Ale oznacza to również, że dopóki jesteś jeszcze na etapie przepławiania się przez rzekę, potrzebujesz tratwy i musisz mocno się jej trzymać. Inaczej porwie cię rzeka (MN.022).

Tę kwestię podkreśla porównanie z węzłem, które w sutcie MN.022 towarzyszy obrazowi tratwy. Załóżmy, że chcesz pozyskać składnik z węża, czyli jad, służący do wytwarzania antidotum. Jeśli źle chwycisz węża, na przykład za ogon, ugryzie cię. Jeśli złapiesz go prawidłowo, przyważdżając jego

¹ Książka Thānissaro Bhikkhu zawierająca sutty kluczowe dla Przebudzenia oraz komentarz autora (przyp. tłum.).

szyję do ziemi rozwidlonym kijem, wąż nie będzie w stanie cię ugryźć, bez względu na to, jak mocno wije się i owija wokół twojego ramienia. Będziesz mógł zdobyć jad potrzebny do antidotum. Jeśli jednak spróbujesz zachować ostrożność i w ogóle nie sięgniesz po węża, nie zdobędziesz antidotum, którego potrzebujesz.

Podobnie, jeśli będziesz trzymać się Dhammy tylko po to, by spierać się z innymi, sam wyrządzisz sobie krzywdę. Jeśli będziesz się jej trzymał i szczerze praktykował, osiągniesz rezultaty, których szukasz. Jednak jeśli w ogóle nie będziesz trzymać się Dhammy, rezultaty po prostu nie przyjdą.

Jak zauważyliśmy wcześniej, w rozważaniach na temat punktu 18, sytuacji, gdy buddyjscy romantycy związani z theravādą jawnie promują ideę, że wszechświat wykracza poza dualizm dobra i zła w kwestiach moralnych, należą do rzadkości. Jednakże, gdy przyjmują oni ironiczny stosunek do poglądów, ignorują fakt, że jeżeli nie negujemy kategorii dobra i zła w odniesieniu do poglądów, to pośrednio stwierdzamy, że nie ma dobra ani zła w odniesieniu do czynów i moralności. Przecież poglądy też są rodzajem działania, prowadzą do dalszych działań, a te działania mają konsekwencje. Dopóki cierpienie jest problemem wynikającym z nieumiejętnych działań, a kres cierpienia jest możliwym celem wynikającym z umiejętnych działań, musi istnieć dobro i zło rozumiane jako sposoby patrzenia na problem i zrozumienia, które działania są umiejętne, a które nie.

Buddha nie był osobą kłótniwą, ale nawet on, na przekór swemu nastawieniu, ścierał się z tymi, którzy nauczali poglądów absolutnie szkodliwych dla praktyki Dhammy. Szczególnie z tymi, którzy nauczali, iż działania człowieka nie wpływają na rezultat działań. Poza tym wyszukiwał mędrców, którzy dzieląc tę opinię, nieumyślnie zaprzeczyli mocy działania w teraźniejszości, tak jak filozofowie, którzy wszystko przypisywali bogu stwórcy, i dysktował z nimi. Sprzeciwiał się też poglądom, że wszystko istnieje bez przyczyny, albo tym, które nauczały, że całe doświadczenie jest z góry zdeterminowane przez to, co miało miejsce w przeszłości (§ 8; MN.101). Ponieważ takie poglądy podważają wszelkie wyobrażenia o skutecznej ścieżce praktyki, Buddha musiał wyraźnie wykazać, że były złe.

Zatem Dhamma nie obejmuje przeciwieństw. Jeśli coś obejmuje, to spostrzeżenie, iż niektóre praktyki są dobre, gdyż wiodą do końca cierpienia, zaś inne praktyki są złe. Tak długo jak jesteś na Ścieżce, podążasz Ścieżką. Kiedy

cel zostanie osiągnięty, puszczasz wszystko. Ale jeśli wciąż żyjesz i nauczasz innych, to okazujesz im współczucie, upewniając się, że rozumieją, co jest dobre, a co złe, aby także mogli osiągnąć wolność transcendentną.

Ten punkt wypukła jeszcze większą ironię w różnicach między buddyjskim romantyzmem a Dhammą. Przyjmując uniwersalny punkt widzenia – ekspresyjnego artysty usiłującego przekroczyć skończone dualizmy – romantycy buddyjscy zdają się postrzegać tę kwestię z wyższej perspektywy. Korzystają z historycznej metody krytykowania Dhammy za jej ograniczenia: bycie czymś uwarunkowanym historią i kulturą, czymś przestarzałym. A jednak w ostatecznym rozrachunku mogą obiecać tylko bardzo skompromitowane pojęcie wolności: przebliski Jedności, która nigdy nie zdoła wyjść poza granicę stawania się.

Jeśli idzie o Dhammę, to chociaż wydaje się, że przyjmuje ona bardziej ograniczone stanowisko – postawę majstra, który próbuje opanować to, co dobre i co złe w jego rzemiośle, a potem przekazuje swój fach innym – ostatecznie prowadzi do wyższego celu: transcendentnej wolności, wykraczającej poza wymiary przestrzeni i czasu.

Kontrast pomiędzy tymi dwoma podejściami unaocznia się szczególnie dobitnie we fragmencie o elastyczności, w którym romantyczny autor tegoż ilustruje swoje przesłanie anegdotą. Opowiada o trenerze koszykówki z liceum, zatrudnionym do trenowania grupy dzieci o dużej niepełnosprawności. Po pierwszej sesji trener zdał sobie sprawę, że dzieci nigdy nie będą mogły grać w koszykówkę według jakichkolwiek rozpoznawalnych zasad – miały one problemy nawet z ustawieniem się w szeregu i obracaniem w tę samą stronę. Nauczyciel postanowił więc „płynąć z prądem” i wyrzucił swoje trenerskie założenia na rzecz bardziej swobodnego podejścia. Zamiast skupiać się na zwyciężaniu, stworzył atmosferę, która pozwalała dzieciom wyrazić swoje emocje poprzez kreatywność i dobrą zabawę. Sędzia przyznawał punkty, gdy tylko miał na to ochotę – w jednej grze uczestnicy zgarnęli ponad milion punktów. Mecz można w dowolnym momencie przerwać muzyką i tańcem, a na koniec każdego spotkania wszyscy byli nagradzani hot dogami.

Opowieść jest humorystyczna w delikatny, podnoszący na duchu sposób, ale też z humorem odwraca uwagę od pytania, czy było to najbardziej pomocne podejście, jakie trener mógł zastosować podczas szkolenia tych dzieci. I ciepło odwraca uwagę od mroźnego krew w żyłach przesłania, jakie ta opowieść zmuszona jest przekazać: że życie duchowe nie polega na dobrej grze

lub doskonaleniu umiejętności oraz że w ostatecznym rachunku wygrana lub przegrana na ścieżce nie ma żadnego znaczenia. Liczy się tylko wyrażanie siebie i czerpanie z tego przyjemności.

Gdyby cierpienie nie było prawdziwym problemem, takie podejście byłoby wielce pomocne, ponieważ nie nakłada na nikogo niepotrzebnych wymagań. Ale cierpienie samo w sobie wnosi roszczenia wobec serca, zaś serce poddawane jest presji. Jeśli jesteś wrażliwy na tę presję, to wołałbyś chyba trenować nie z artystą, który uczy cię wyrażać siebie i akceptować ucisk, ale z rzemieślnikiem, który może cię wyszkolić w umiejętnościach potrzebnych, by raz na zawsze położyć uciskowi kres. W tym kontekście współczucie nie oznacza odrzucania zasad i przyznawania nagród każdemu. Oznacza udzielenie jasnych instrukcji dotyczących tego, co działa, a co nie – traktowanie ludzi nie jak dzieci, które pragną rozrywki, ale jak dorosłych.

Buddha nie przemawiał z pozycji twórczego artysty, który wyraża samego siebie poprzez wynalezienie Dhammy. Zwracał się do ludzi jako doświadczony rzemieślnik, który odkrył ścieżkę do wolności całkowicie niewytworzonej i który przekazał tę ścieżkę innym, którzy z kolei przekazują ją dalej już od tysięcy lat. Rzemiosło ścieżki opiera się na założeniu, że mamy swobodę dokonywania wyborów i tylko nasze wybory mogą coś zmienić. Jak spostrzegł Buddha, kiedy po raz pierwszy rozważał swoje życie, nie ma żadnych dowodów na to, że założenia te są prawdziwe – lub że nasze działania mogą prowadzić do bezśmiertelności – dopóki nie wystawisz ich na próbę. Nie ma żadnych gwarancji, przynajmniej przed osiągnięciem pewnego poziomu zaangażowania. Ale dostrzegł także, że skoro działania mogą coś zmienić, to jedynym honorowym sposobem na życie jest podjęcie ryzyka, a także zobowiązania. Dlatego poświęcił życie odkrywaniu, jak daleko mogą dotrzeć ludzkie działania.

Nie ma nic honorowego w założeniu, że nasze działania się nie liczą, a transcendentne szczęście nie jest możliwe. Skoro sami obieramy ścieżkę, którą podążamy, dlaczego nie mielibyśmy dokonać wyboru honorowego?

ZAŁĄCZNIK

NIEROMANTYCZNA DHAMMA

ODNALEZIENIE DHAMMY

§ 1.

„To tak, jakby, o mnisi, jakiś człowiek wędrujący przez dzikie ostępy leśne zobaczył starożytną ścieżkę, starożytny szlak uczęszczany przez ludzi w przeszłości. Podążyłby nim, a po przejściu go zobaczyłby starożytne miasto, starożytną królewską stolicę zamieszkiwaną przez ludzi w przeszłości, wypełnioną gajami, wypełnioną parkami, wypełnioną stawami, posiadającą wały obronne, rozkoszną.

Wtedy to, mnisi, człowiek ten opowiedziałby królowi lub królewskiemu urzędnikowi: »Czcigodny panie, powinieneś wiedzieć, że gdy wędrowałem przez dzikie ostępy leśne, zobaczyłem starożytną ścieżkę [...] Podążyłem nią [...] zobaczyłem starożytne miasto, starożytną królewską stolicę [...] wypełnioną gajami, wypełnioną parkami, wypełnioną stawami, posiadającą wały obronne, rozkoszną. Czcigodny panie, odbuduj to miasto!«. Król lub królewski urzędnik odbudowałby to miasto. Po pewnym czasie miasto to stałoby się bogate, przepelnione mieszkańcami, zwiększyłyby się i osiągnęło zasobność.

Tak samo, mnisi, i ja zobaczyłem starożytną ścieżkę, starożytny szlak uczęszczany przez Samoprzebudzonych w przeszłości.

Która to, mnisi, starożytna ścieżka, starożytny szlak, uczęszczany przez Samoprzebudzonych w przeszłości? Jest to ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, Właściwe Nastawienie, Właściwa Mowa, Właściwe Działanie, Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysilek, Właściwa Uwaga, Właściwe Skupienie. To jest ta starożytna ścieżka, starożytny szlak uczęszczany przez Samoprzebudzonych w przeszłości. Podążyłem nią, a po jej przejściu bezpośrednio poznałem starość i śmierć, bezpośrednio poznałem przyczynę powstania starości i śmierci, bezpośrednio poznałem ustanie starości i śmierci, bezpośrednio poznałem drogę prowadzącą do ustania starości i śmierci.

Podążyłem nią, a po jej przejściu bezpośrednio poznałem narodziny [...] stawanie się, [...] Ignięcie, [...] pragnienie, [...] odczucie, [...] zetknięcie, [...] sześć podstaw [zmysłowych], [...] [zspolenie] umysłowości i formy materialnej, [...] świadomość, bezpośrednio poznałem

przyczynę powstania świadomości, bezpośrednio poznałem ustanie świadomości, bezpośrednio poznałem drogę prowadzącą do ustania świadomości. Podążyłem nią, a po jej przejściu bezpośrednio poznałem wytworzenia, bezpośrednio poznałem przyczynę powstania wytworzeń, bezpośrednio poznałem ustanie wytworzeń, bezpośrednio poznałem drogę prowadzącą do ustania wytworzeń. Tak bezpośrednio poznawszy, pokazałem to mnichom, mniszkom, świeckim wyznawcom – mężczyznom i kobietom, tak aby, o mnisi, to święte życie stało się bogate, dostępne dla wielu, rozpowszechnione, w dobry sposób ukazane pośród dev i ludzi”.

Nagara Sutta (SN.12.065 – Mowa o mieście)

PROBLEM ZWIĄZANY Z DUKKHA

§ 2.

„Wcześniej jak i obecnie, Anurādho, daję znać, czym jest krzywda oraz krzywdy ustanie”.

Anurādha Sutta (SN.22.086 – Mowa do Anurādhy)

§ 3.

„Oto, mnisi, Szlachetna Prawda o Krzywdzie.

Narodziny są krzywdzące, starość jest krzywdząca i śmierć jest krzywdząca, oddzielenie od lubianego jest krzywdzące, nieotrzymanie upragnionego jest krzywdzące, nieuzyskanie tego, czego się chce, także jest krzywdzące; krótko mówiąc, pięć grup składowych, do których się lgnie, jest krzywdzące.

Oto, mnisi, Szlachetna Prawda o [Przyczynie] Powstania Krzywdy.

Pragnienie prowadzące do ponownego stawania się, towarzysząca mu rozkosz i pożądanie wraz z zachwycaniem się to tu, to tam – a mianowicie pragnienie przyjemności zmysłowych, pragnienie bycia, pragnienie niebycia.

Oto, mnisi, Szlachetna Prawda o Ustaniu Krzywdy.

Całkowity zanik, wyczerpanie, zaprzestanie, odpuszczenie, poniechanie, wyswobodzenie się i pozostawienie tego pragnienia.

Oto, mnisi, Szlachetna Prawda o Drodze Prowadzącej do Ustania Krzywdy.

Jest to ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, Właściwe Nastawienie, Właściwa

Mowa, Właściwe Działanie, Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysilek, Właściwa Uwaga, Właściwe Skupienie.

[...] To, co w związku ze Szlachetną Prawdą o Krzywdzie powinno być całkowicie zrozumiane (pariñña) [...].

To, co w związku ze Szlachetną Prawdą o [Przyczynie] Powstania Krzywdy powinno być porzucone (pahāna) [...].

To, co w związku ze Szlachetną Prawdą o Ustaniu Krzywdy powinno być urzeczywistnione (sacchikarana) [...].

To, co w związku ze Szlachetną Prawdą o Drodze Prowadzącej do Ustania Krzywdy powinno być rozwinięte (bhāvana) [...]”.

DhammacakkappavattanaSutta(SN.56.011 – Mowa o wprawieniu w ruch koła Dhammy)

UMIĘJĘTNOŚĆ W ZADAWANIU PYTAŃ

§ 4.

„Są, mnisi, cztery sposoby odpowiedzi na pytania. Które to cztery?

Jest, mnisi, pytanie, na które należy odpowiedzieć jednoznacznie. Jest, mnisi, pytanie, na które należy odpowiedzieć analitycznie. Jest, mnisi, pytanie, na które należy odpowiedzieć przez pytanie. Jest, mnisi, pytanie, które należy pozostawić. Oto, mnisi, cztery sposoby odpowiedzi na pytania.

Na pierwsze odpowiedź jest jednoznaczna,

Na drugie analitycznie się odpowiada,

Na trzecie powinno się zadać pytanie,

Natomiast czwarte się zostawia.

Zwą takiego mnicha bystrym,

Gdy jest w stanie w zgodzie z Dhammą
cztery pytania, jedno od drugiego rozpoznać”.

Pañhabyākaraṇa Sutta (AN.04.042 – Mowa o odpowiadaniu na pytania)

§ 5.

„Dlatego też, Mālukyaputto, zapamiętaj to, co wyjaśniam, jako to, co zostało wyjaśnione, a to, czego nie wyjaśniam, jako to, co zostało niewyjaśnione. A czego, Mālukyaputto, nie wyjaśniam? [1] »Wszechświat jest wieczny«, Mālukyaputto, tego nie wyjaśniam. [2] »Wszechświat nie jest wieczny«, Mālukyaputto, tego nie wyjaśniam. [3] »Wszechświat jest skończony«... [4] »Wszechświat jest nieskończony«... [5] »Dusza jest tym samym co ciało«... [6] »Dusza to jedno, a ciało to drugie«... [7] »Tathāgata istnieje po śmierci«... [8] »Tathāgata nie istnieje po śmierci«... [9] »Tathāgata zarówno istnieje, jak i nie istnieje po śmierci«... [10] »Tathāgata ani istnieje, ani nie istnieje po śmierci«, Mālukyaputto, tego nie wyjaśniam.

Dlaczego, Mālukyaputto, ich nie wyjaśniam? Ponieważ nie dotyczą sedna, nie prowadzą do prawidłowego świętego życia, do zniechęcenia, do wygaszenia, do ustania, do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny. Dlatego ich nie wyjaśniam.

A co, Mālukyaputto, wyjaśniam? »Oto krzywdą«, Mālukyaputto, wyjaśniam. »Oto [przyczyna] powstania krzywdy«, Mālukyaputto, wyjaśniam. »Oto ustanie krzywdy«... »Oto droga prowadząca do ustania krzywdy«, Mālukyaputto, wyjaśniam.

Dlaczego, Mālukyaputto, je wyjaśniam? Ponieważ dotyczą sedna, prowadzą do prawidłowego świętego życia, do zniechęcenia, do wygaszenia, do ustania, do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny. Dlatego je wyjaśniam”.

Cūlamāluka Sutta (MN.063 – Krótsza mowa do Māluki)

§ 6.

„Które to, Poṭṭhapādo, zjawiska zostały wyłożone przeze mnie jako jednoznacznie zdefiniowane?

»Oto krzywda« – zostało wyłożone przeze mnie jako jednoznacznie zdefiniowane.
»Oto [przyczyna] powstania krzywdy« [...] »Oto ustanie krzywdy« [...] »Oto droga prowadząca do ustania krzywdy« – zostało wyłożone przeze mnie jako jednoznacznie zdefiniowane.

Dlaczego, Poṭṭhapādo, te zjawiska zostały wyłożone przeze mnie jako jednoznacznie zdefiniowane?

Ponieważ dotyczą sedna, dotyczą Dhammy, prowadzą do prawidłowego świętego życia, do zniechęcenia, do wygaszenia, do ustania, do wyższego poznania, do Samoprzebudzenia, do Nibbāny. Dlatego te zjawiska zostały wyłożone przeze mnie jako jednoznacznie zdefiniowane”.

Poṭṭhapāda Sutta (DN.09 – Mowa do Poṭṭhapādy)

§ 7.

Oto co gospodarz Anāthapiṇḍika powiedział do wędrownych ascetów:

„Czcigodni, co do tego szanownego, który mówi: [1] »Wszechświat jest wieczny, tylko to jest prawdą, wszystko inne jest bezużyteczne; taki mam pogląd, gospodarzu« – pogląd tego szanownego powstaje z jego własnego nieodpowiedniego nakierowania umysłu lub spowodowany jest opinią kogoś innego. Jednak pogląd ten został zbudowany, wytworzony, pomyślany, współzależnie powstały. To, co jest zbudowane, wytworzone, pomyślane, współzależnie powstałe – jest nietrwałe. To, co nietrwałe, jest krzywdzące. To do tej krzywdy taki szanowny Ignie, ją szanowny osiąga”.

[Tak samo z pozostałymi poglądami: (2) »Wszechświat nie jest wieczny«... (3) »Wszechświat jest skończony«... (4) »Wszechświat jest nieskończony«... (5) »Dusza jest tym samym co ciało«... (6) »Dusza to jedno, a ciało to drugie«... (7) »Tathāgata istnieje po śmierci«... (8) »Tathāgata nie istnieje po śmierci«... (9) »Tathāgata zarówno istnieje, jak i nie istnieje po śmierci«... (10) »Tathāgata ani istnieje, ani nie istnieje po śmierci«].

Gdy to zostało powiedziane, oto co wędrowni asceci powiedzieli gospodarzowi Anāthapiṇḍice:

„Wszycyśmy ci wyjaśnili, gospodarzu, jakie są nasze poglądy. Powiedz, gospodarzu, jakie poglądy ty masz?”

„Cokolwiek, czcigodni, jest zbudowane, wytworzone, pomyślane, współzależnie powstałe – jest nietrwałe. To, co nietrwałe, jest krzywdzące. Jeśli coś jest krzywdzące, to jest nie moje, tym nie jestem, to nie jest moje »ja«. Taki jest mój pogląd, czcigodni”.

„Cokolwiek, gospodarzu, jest zbudowane, wytworzone, pomyślane, współzależnie powstałe – jest nietrwałe. To, co nietrwałe, jest krzywdzące. To do tej krzywdy ty, gospodarzu, lgniesz, ja, gospodarzu, osiągasz”.

„Cokolwiek, czcigodni, jest zbudowane, wytworzone, pomyślane, współzależnie powstałe – jest nietrwałe. To, co nietrwałe, jest krzywdzące.» Jeśli coś jest krzywdzące, to jest nie moje, tym nie jestem, to nie jest moje ‘ja’«, w taki sposób, zgodnie z rzeczywistością oraz z właściwą mądrością dobrze dostrzegam. Mam pojęcie, że jest coś ponad to, ucieczka, zgodna z rzeczywistością”.

Gdy to zostało powiedziane, wędrowni asceci umilkli, zostali zawstyżeni; ze zwieszonymi ramionami, ze spuszczoneymi głowami, przybici, siedzieli, niepewni swoich wypowiedzi. Dostrzegłszy, że wędrowni asceci umilkli, zostali zawstyżeni, [...] niepewni swoich wypowiedzi, gospodarz Anāthapiṇḍika wstał z miejsca i udał się do Błogosławionego.

Przybliżywszy się do Błogosławionego, złożył z wielkim szacunkiem ukłon, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, gospodarz Anāthapiṇḍika opowiedział Błogosławionemu całą rozmowę z wędrownymi ascetami innych stanowisk.

„Sādhū, sādhū, gospodarzu! Od czasu do czasu pomylonych ludzi należy upomnieć dobrym upomnieniem Dhammy!”

Wtedy to Błogosławiony wygłosił do gospodarza Anāthapiṇḍiki mowę Dhammy, doradził mu, wypełnił go entuzjazmem, sprawił mu zadowolenie, a ten wstał z miejsca i składając z wielkim szacunkiem ukłon Błogosławionemu, mając go z prawej strony, odszedł.

Wtedy to Błogosławiony, po odejściu gospodarza Anāthapiṇḍiki, zwrócił się do mnichów:

„Mnich, o mnisi, wyświęcony sto pór deszczowych temu w tej Dhamma-Vinayi, upomniałby dobrym upomnieniem Dhammy w ten sam sposób, w jaki gospodarz Anāthapiṇḍika upomniał wędrownych ascetów innych stanowisk”.

Kimḍiṭṭhika Sutta (AN.10.093 – Mowa o tym, jakie są poglądy)

KAMMA I KOLEJNE STAWANIE SIĘ

§ 8.

„Mnisi, istnieją trzy podstawy stanowisk [innych grup], które – gdy rozpatrzy się je w krzyżowym ogniu pytań, sprawdzi się powody, przedyskutuje z mędrcami – sprawią, że dotarłszy do konkluzji, ugrzęźnie się w niedziałaniu. Które to trzy?

Istnieją, o mnisi, pewni pustelnicy i bramini o takiej doktrynie, o takich poglądach: »Cokolwiek jakaś osoba doświadcza; czy to przyjemności, czy bólu; czy ani przyjemności, ani nieprzyjemności – wszystko to ma powód w tym, co zrobiło się wcześniej«.

Istnieją, o mnisi, pewni pustelnicy i bramini o takiej doktrynie, o takich poglądach: »Cokolwiek jakaś osoba doświadcza; czy to przyjemności, czy bólu, czy ani przyjemności, ani nieprzyjemności – wszystko to ma powód w tym, co kreuje Bóg«.

Istnieją, o mnisi, pewni pustelnicy i bramini o takiej doktrynie, o takich poglądach: »Cokolwiek jakaś osoba doświadcza; czy to przyjemności, czy bólu, czy ani przyjemności, ani nieprzyjemności – wszystko jest bez powodu, bez przyczyny«.

Zbliżywszy się do takich pustelników i braminów o takiej doktrynie, o takich poglądach: »Cokolwiek jakaś osoba doświadcza; czy to przyjemności, czy bólu, czy ani przyjemności, ani nieprzyjemności – wszystko to ma powód w tym, co zrobiło się wcześniej«, mówię im: »Prawdę jest, że macie, szanowni, taką doktrynę, takie poglądy: ‘cokolwiek jakaś osoba doświadcza [...] wszystko to ma powód w tym, co zrobiło się wcześniej?’«. Zapytani przeze mnie, potwierdzają: »Tak«. Wtedy mówię im to: »Zatem, szanowni, ktoś staje się zabójcą żywych istot – z powodu tego, co zrobił wcześniej. Staje się kimś, kto bierze to, co nie zostało dane – z powodu tego, co zrobił wcześniej. [...] staje się kimś, kto wieździe nieświąty żywot [...] staje się mówcą tego, co fałszywe [...] mówcą tego, co dzielące [...] mówcą tego, co szorstkie [...] mówcą tego, co jest czczą paplaniną [...] staje się kimś pożądanym [...] staje się kimś o podłym sercu [...] staje się kimś, kto rozwija niewłaściwy pogląd – z powodu tego, co zrobił wcześniej«.

Mnisi, co do tych, którzy dochodzą do wniosku, że to, co zrobione wcześniej, jest najistotniejsze – nie ma w nich dążenia, nie ma wysiłku, nie ma czegoś, co należy robić, a czego nie należy robić.

Ponieważ nie uważają za prawdziwe i ważne tego, co należy robić, a czego nie należy robić, mają rozproszoną uważność, pozostają w niebezpieczeństwie – nie mogą zgodnie z prawdą samych siebie nazywać pustelnikami. To było, mnisi, moje pierwsze zgodne z prawdą napomnienie tych pustelników i braminów o takiej doktrynie, o takich poglądach.

[Podobnie do pustelników i braminów o doktrynie i poglądach: „wszystko ma powód w tym, co kreuje Bóg” oraz „wszystko jest bez powodu, bez przyczyny”].

Oto są, mnisi, trzy określone stanowiska [innych grup], które – gdy rozpatrzy się je w krzyżowym ogniu pytań, sprawdzi się powody, przedyskutuje z mędrkami – sprawią, że dotarłszy do konkluzji, ugrzęźnie się w niedziałaniu”.

Titthāyatanādi Sutta (AN.03.062 – Mowa o określonych stanowiskach)

§ 9.

W tym czasie Czcigodny Ānanda przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, złożył z wielkim szacunkiem ukłon, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, Czcigodny Ānanda rzekł do Błogosławionego:

„Mówi się »stawanie się, stawanie się«. W jakiej mierze, Bhante, istnieje stawanie się?”

„Jeśli nie byłoby dojrzewania kammy w dziedzinie sfery zmysłowej, czy stawanie się w [sferze] zmysłowej byłoby do poznania?”

„Z pewnością nie, Bhante”.

„Kamma, Ānando, jest polem uprawnym, świadomość nasieniem, pragnienie lepką wilgocią. Dla istot zaburzonych przez niewiedzę, zniewolonych przez pragnienie, świadomość ustanowiona jest w takiej niskiej dziedzinie. W ten sposób dochodzi do kolejnego stawania się w przyszłości i ponownych odrodzin.

Jeśli nie byłoby dojrzewania kammy w dziedzinie sfery subtelnej materii, czy stawanie się w [sferze] subtelnej materii byłoby do poznania?”

„Z pewnością nie, Bhante”.

„Kamma, Ānando, jest polem uprawnym, świadomość nasieniem, pragnienie lepką wilgocią. Dla istot zaburzonych przez niewiedzę, zniewolonych przez pragnienie, świadomość ustanowiona jest w takiej środkowej dziedzinie. W ten sposób dochodzi do kolejnego stawania się w przyszłości i ponownych odrodzin. Jeśli nie byłoby dojrzewania kammy w dziedzinie sfery niematerialnej, czy stawanie się w [sferze] niematerialnej byłoby do poznania?”

„Z pewnością nie, Bhante”.

„Kamma, Ānando, jest polem uprawnym, świadomość nasieniem, pragnienie lepką wilgocią. Dla istot zaburzonych przez niewiedzę, zniewolonych przez pragnienie, świadomość ustanowiona jest w takiej doskonałej dziedzinie. W ten sposób dochodzi do kolejnego stawania się w przyszłości i ponownych odrodzin. W ten sposób, Ānando, istnieje stawanie się”.

Paṭhamabhava Sutta (AN.03.076 – Pierwsza mowa o stawaniu się)

§ 10.

„Doprawdy, Vaccho, określam odrodziny kogoś, kto jest z lgnięciem, a nie tego, kto jest bez lgnięcia. Tak jak, Vaccho, ogień płonie z podtrzymującym go [paliwem], a nie bez podtrzymującego go [paliwa], doprawdy, Vaccho, tak samo określam odrodziny kogoś, kto jest z lgnięciem, a nie tego, kto jest bez lgnięcia”.

„Jeśli, mistrzu Gotamo, zdarzy się, że płomień wiatrem poruszony pójdzie gdzieś daleko, co wtedy, mistrzu Gotamo, określa się jego podtrzymywaniem [paliwem]?”

„Jeśli, Vaccho, zdarzy się, że płomień wiatrem poruszony pójdzie gdzieś daleko, wtedy określam go jako podtrzymywany przez wiatr. Wiatr jest, Vaccho, w tym momencie jego podtrzymywaniem [paliwem]”.

„A jeśli, mistrzu Gotamo, zdarzy się, że to ciało odłożono, a istota w innym ciele jeszcze się nie pojawiła, co wtedy, mistrzu Gotamo, określa się jej podtrzymywaniem [paliwem]?”

„Jeśli, Vaccho, zdarzy się, że to ciało odłożono, a istota w innym ciele jeszcze się nie pojawiła, wtedy określam ją jako podtrzymywaną przez pragnienie. Pragnienie jest, Vaccho, w tym momencie jej podtrzymywaniem [paliwem]”.

Kutūhalasāla Sutta (SN.44.09 – Mowa o sali debat)

POŻĄDANIE

§ 11.

„Wszystkie zjawiska mają swój korzeń w dążeniu, [...].

Wszystkie zjawiska mają swój rdzeń w wyzwoleniu.

Wszystkie zjawiska mają swoje zwiercienie w Beźśmiertelności.

Wszystkie zjawiska mają swój cel w Nieuwiązaniu”.

Mūlaka Sutta (AN.10.058 – Mowa o tym, co z korzenia)

§ 12.

Oto com usłyszał – pewnego razu Czcigodny Ānanda przebywał niedaleko miasta Kosambī, w parku Ghosity. Wtedy to bramin Uṇṇābho przybył do Czcigodnego Ānandy. Przybliżywszy się do Czcigodnego Ānandy, przywitał się. Po przywitaniu i wyrażeniu szacunku spytał o zdrowie, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, bramin Uṇṇābho rzekł do Czcigodnego Ānandy:

„Przyjacielu Ānando, jaki sens ma przebywanie w świętym życiu pod przewodnictwem pustelnika Gotamy?”

„Braminie, sens przebywania w świętym życiu pod przewodnictwem Błogosławionego to porzucenie dążenia”.

„Która to droga, przyjacielu Ānando, która to ścieżka do porzucenia dążenia?”

„Jest tak wtedy, braminie, kiedy mnich rozwija siłą swej woli podstawę mocy, dzięki czemu osiąga skupienie wynikłe z dążenia [...] dzięki czemu osiąga skupienie wynikłe z energii [...] dzięki czemu osiąga skupienie wynikłe ze skłonności umysłu [...] rozwija siłą swej woli podstawę mocy, dzięki czemu osiąga skupienie wynikłe z rozeznania – oto droga, braminie, oto ścieżka do porzucenia dążenia”.

„Skoro tak jest, przyjacielu Ānando, to jest to coś, co nie ma końca, a nie coś, co można doprowadzić do końca. Nie jest możliwe porzucić dążenie dążeniem”.

„Zatem, braminie, przepytam cię co do tego. Możesz zrobić, co uznasz za stosowne. Jak mniemasz, braminie, czy wcześniej było w tobie dążenie: »pójdę do parku«? Czy gdy doszedłeś do parku, twoje dążenie zostało zaspokojone?”

„Tak, przyjacielu”.

„Czy wcześniej była w tobie energia [...] skłonność umysłu [...] czy wcześniej było w tobie rozeznanie: »pójdę do parku«? Czy gdy doszedłeś do parku, twoje rozeznanie zostało zaspokojone?”

„Tak, przyjacielu”.

„Tak samo jest z mnichem, który jest Arahantem, od skażeń uwolnionym, którego święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, odłożył to, czym był obarczony, dobrobyt osiągnął, jarzmo dalszego stawania się zerwał, dzięki doskonałemu pojęciu został wyzwolony, jego wcześniej istniejące dążenie osiągnięcia stanu Arahanta po osiągnięciu stanu Arahanta zostało zaspokojone, wcześniej istniejąca energia [...] skłonność umysłu [...] wcześniej istniejące rozeznanie osiągnięcia stanu Arahanta po osiągnięciu stanu Arahanta zostało zaspokojone.

Jak mniemasz, braminie, czy jest to coś, co nie ma końca, czy coś, co można doprowadzić do końca?”

„Doprawdy, przyjacielu Ānando, tak jest – jest to coś, co ma koniec, a nie coś, czego nie można doprowadzić do końca”.

Uṇṇābhābhāraṇa Sutta (SN.51.15 – Mowa o braminie Uṇṇābha)

§ 13.

Wtedy to Czcigodny Ānanda zbliżył się do mniszki; zbliżywszy się, usiadł na przygotowanym siedzeniu. Siedząc, Czcigodny Ānanda rzekł do mniszki:

„Siostrze, to ciało powstaje z pokarmu, będąc zależnym od pokarmu, powinno się porzucić pokarm. Siostrze, to ciało powstaje z pragnienia, będąc zależnym od pragnienia, powinno się porzucić pragnienie. Siostrze, to ciało powstaje z mierzenia się z innymi, będąc zależnym od mierzenia się z innymi, powinno się porzucić mierzenie się z innymi. Siostrze, to ciało powstaje z parzenia się. Błogosławiony mówi, że w związku z parzeniem się trzeba zerwać wszystkie stosunki.

Bhikkhunī Sutta (AN.04.159 – Mowa o mniszce)

§ 14.

[Czcigodny Ānanda]: „Nie jest tak, braminie, że Błogosławiony wyrażał uznanie dla wszystkich wchłonieć, nie jest też tak, że Błogosławiony nie wyrażał uznania dla żądanych wchłonieć. O których typach wchłonieć Błogosławiony nie wyrażał uznania? Zdarza się, braminie, że ktoś pozostaje z umysłem ogarniętym pożądaniem przyjemności zmysłowych, wycieńczonym pożądaniem przyjemności zmysłowych.

Nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością ucieczki od powstałego pożądania przyjemności zmysłowych. Tworząc wewnątrz pożądanie przyjemności zmysłowych, wchłania się weń, pochłania, nachłania, zachłania się weń.

Pozostaje z umysłem ogarniętym gniewem... odrętwieniem i ospałością... niezrównoważeniem i zaniepokojeniem... Pozostaje z umysłem ogarniętym wątpliwościami, wycieńczonym wątpliwościami.

Nie pojmuje zgodnie z rzeczywistością ucieczki od powstałej wątpliwości. Tworząc wewnątrz wątpliwości, wchłania się weń, pochłania, nachłania, zachłania się weń. To są, braminie, typy wchłonieć, o których Błogosławiony nie wyrażał uznania.

O których typach wchłonieć Błogosławiony wyrażał uznanie?

Tutaj, braminie, mnich, oddzielony od przyjemności zmysłowych, oddzielony od szkodliwych stanów, wraz z [przywodzącym] rozpatrywaniem, jak też z [utrzymanym] dochodzeniem oraz z radosnym uniesieniem i błogością, zrodzonymi z odosobnienia, osiąga pierwszą jhānę i przebywa w niej... drugą jhānę ... trzecią jhānę ... osiąga czwartą jhānę, która jest ani przyjemna, ani bolesna, i może przebywać w niej z czystą uważnością dzięki zrównoważeniu. O tych typach wchłonieć Błogosławiony wyrażał uznanie.

Gopakamoggallāna Sutta (MN.108 – Mowa do Gopakamoggallāny)

PYTANIA O „JA” I „NIE-JA”

§ 15.

W tym czasie wędrowny asceta Vacchagotta przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, przywitał się. Po przywitaniu i wyrażeniu szacunku spytał o zdrowie, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, wędrowny asceta Vacchagotta rzekł do Błogosławionego:

„Jak to jest, mistrzu Gotamo, czy istnieje sedno istoty?”

Gdy to zostało powiedziane, Błogosławiony pozostawał milczący.

„Jak zatem, mistrzu Gotamo, czy nie istnieje sedno istoty?”

Drugi raz Błogosławiony pozostawał milczący.

Wtedy to wędrowny asceta Vacchagotta wstał ze swego siedziska i odszedł.

Wówczas Czcigodny Ānanda, zaraz po odejściu wędrownego ascety Vacchagotty, rzekł do Błogosławionego:

„Jak to jest, Bhante, że Błogosławiony nie odpowiedział na pytanie zadane przez wędrownego ascetę Vacchagottę?”

„Gdybym, Ānando, zapytany przez wędrownego ascetę Vacchagottę »czy istnieje sedno istoty« odpowiedział: »istnieje sedno istoty«, wtedy byłoby to, Ānando, bliskie doktrynie eternalistycznej niektórych pustelników i braminów. Gdybym, Ānando, zapytany przez wędrownego ascetę Vacchagottę »czy nie istnieje sedno istoty« odpowiedział: »nie istnieje sedno istoty«, wtedy byłoby to, Ānando, bliskie doktrynie nihilistycznej niektórych pustelników i braminów.

Gdybym, Ānando, zapytany przez wędrownego ascetę Vacchagottę »czy istnieje sedno istoty« odpowiedział: »istnieje sedno istoty«, czy byłoby to z mej strony, Ānando, w zgodzie z powstawaniem wiedzy: »Wszelkie zjawiska nie mają istoty?“

„Z pewnością nie, Bhante”.

„Gdybym, Ānando, zapytany przez wędrownego ascetę Vacchagottę »czy nie istnieje sedno istoty« odpowiedział: »nie istnieje sedno istoty«, dla zagubionego już wędrownego ascety Vacchagotty byłoby to, Ānando, jeszcze większym pomieszaniem: »Własne ‘ja’, które wcześniej miałem, teraz nie istnieje«”.

Ānanda Sutta (SN.44.10 – Mowa do Ānandy)

§ 16.

„Których, o mnisi, skażeń wyzbyć się można dzięki dostrzeganiu? Zdarza się, mnisi, że niepouczony, pospolity człowiek – który nie ma czci dla Szlachetnych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie, który nie ma czci dla Prawych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie – nie ma pojęcia, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu. Nie mając pojęcia, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu, nie nakierowuje umysłu na zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, i nakierowuje umysł na zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu [...].

Można nieodpowiednio nakierowywać umysł w następujący sposób:

»Czy istniałem w przeszłości?

Czy nie istniałem w przeszłości?

Kim byłem w przeszłości?

Jaki byłem w przeszłości?

Kim byłem w przeszłości, gdy poprzednio kimś byłem?

Czy będę istniał w przyszłości?

Czy nie będę istniał w przyszłości?

Kim będę w przyszłości?

Jaki będę w przyszłości?

Kim będę w przyszłości, gdy poprzednio kimś byłem?«.

Co do własnego istnienia w terażniejszości mogą pojawić się tego rodzaju niepewności:

»Czy istnieję?

Czy nie istnieję?

Kim jestem?

Jaki jestem?

Skąd to istnienie przyszło?

Dokąd będzie prowadzić?«.

Takie nieodpowiednie nakierowanie umysłu powoduje powstanie jednego z sześciu poglądów:

»Ja jako istota istnieję [...].

Ja jako istota nie istnieję [...].

Ja jako istota mogę poznać swoją prawdziwą istotę [...].

Ja jako istota nie mogę poznać swojej prawdziwej istoty [...].

Poprzez brak własnej istoty mogę poznać swoją prawdziwą istotę [...].

Ja jako istota uznaję, rozumiem i odczuwam dobre i złe rezultaty kammy. Co więcej, mając taką samą naturę jak wszystko inne, moja istota jest stała, trwała, wieczna i nie podlega zmianie«.

Powiadam wam, mnisi, to jest zagłębianie się w poglądy, przepastne poglądy, nieprzeniknione poglądy, to bycie targanym przez poglądy, oplatanie się poglądami, bycie w jarzmie poglądów. Przez to jarzmo poglądów, o mnisi, niepouczony, pospolity człowiek nie jest wyzwolony od narodzin, starości, śmierci, żalów, lamentów, krzywd, smutków i rozpaczy. Powiadam wam: nie jest wyzwolony od krzywdy.

Pouczony człowiek, o mnisi, uczeń Szlachetnych – który ma cześć dla Szlachetnych, jest obeznany z ich Nauką oraz jest wykształcony w ich Dhammie, który ma cześć dla Prawych, jest obeznany z ich Nauką oraz jest wykształcony w ich Dhammie – ma pojęcie, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu. Mając pojęcie, na jakie zjawiska należy nakierowywać umysł, a na jakie zjawiska nie należy nakierowywać umysłu, nakierowuje umysł na zjawiska, na które należy nakierowywać umysł, i nie nakierowuje umysłu na zjawiska, na które nie należy nakierowywać umysłu.

[...]

»Oto krzywda« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. »Oto przyczyna krzywdy« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. »Oto ustanie krzywdy« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. »Oto ścieżka prowadząca do ustania krzywdy« – w taki sposób odpowiednio nakierowuje umysł. Odpowiednie nakierowywanie umysłu prowadzi do zaniku trzech zniewoleń: poglądu o istnieniu trwałej osobowości, wątpliwości dotyczących Doktryny oraz wiary w wyzwolenie poprzez rytuały i ceremonie. Powiadam wam, o mnisi, tych skażeń można się wyzbyc dzięki dostrzeganiu”.

Sabbāsava Sutta (MN.002 – Mowa o wszystkich skażeniach)

§ 17.

Oto co Błogosławiony powiedział: „Mnisi, przedstawię wam pragnienie jako sidła, płynność, rozproszenie, zawieszenie, przez które ten świat jest zduszony i okryty, jak splątany kłębek nici, jak splecione gniazdo ptaka, jak kępa trawy muńja i pabbaja, nie może wyjść poza stan niedoli, poza stan zbłądzenia, poza upadły świat, poza kołowrót wcieleń. Słuchajcie z należytą uwagą tego, co powiem”.

„Tak będzie, Bhante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

„Które to, mnisi, pragnienie jako sidła, płynność, rozproszenie, zawieszenie, przez które ten świat jest zduszony i okryty, jak splątany kłębek nici, jak splecione gniazdo ptaka, jak kępa trawy muńja czy pabbaja, nie może wyjść poza stan niedoli, poza stan zbłądzenia, poza upadły świat, poza kołowrót wcieleń?

To osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co wewnątrz, osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co na zewnątrz.

Które to osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co wewnątrz?

Gdy istnieje »Jestem«, powstaje »Jestem tu«, powstaje »Jestem taki«, powstaje »Jestem inny«, powstaje »Jestem nieistniejący«, powstaje »Jestem istniejący«, powstaje »Mógłbym być«, powstaje »Mógłbym być tu«, powstaje »Mógłbym być taki«, powstaje »Mógłbym być inny«, powstaje »Obym był«, powstaje »Obym był tu«, powstaje »Obym był taki«, powstaje »Obym był inny«, powstaje »Będę«, powstaje »Będę tu«, powstaje »Będę taki«, powstaje »Będę inny«. Oto osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co wewnątrz.

Które to osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co na zewnątrz?

Gdy istnieje »Przez to jestem«, powstaje »Przez to jestem tu«, powstaje »Przez to jestem taki«, powstaje »Przez to jestem inny«, powstaje »Przez to jestem nieistniejący«, powstaje »Przez to jestem istniejący«, powstaje »Przez to mógłbym być«, powstaje »Przez to mógłbym być tu«, powstaje »Przez to mógłbym być taki«, powstaje »Przez to mógłbym być inny«, powstaje »Przez to obym był«, powstaje »Przez to obym był tu«, powstaje »Przez to obym był taki«, powstaje »Przez to obym był inny«,

powstaje »Przez to będę«, powstaje »Przez to będę tu«, powstaje »Przez to będę taki«, powstaje »Przez to będę inny«. Oto osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co na zewnątrz.

To jest osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co wewnątrz, oraz osiemnaście rozważań pragnienia zależnego od tego, co na zewnątrz.

Tak nazywanych jest, o mnisi, trzydzieści sześć rozważań pragnienia.

Są typy trzydziestu sześciu rozważań pragnienia w teraźniejszości, trzydziestu sześciu rozważań pragnienia w przeszłości, trzydziestu sześciu rozważań pragnienia w przyszłości.

Tak oto istnieje sto osiem rozważań pragnienia.

Tym jest, mnisi, pragnienie jako sidła, płynność, rozproszenie, zawieszenie, przez które ten świat jest zduszony i okryty, jak splątany kłębek nici, jak splecione gniazdo ptaka, jak kępa trawy muńja i pabbaja, nie może wyjść poza stan niedoli, poza stan zbłądzenia, poza upadły świat, poza kołowrót wcieleń”.

Taṇhā Sutta (AN.04.199 – Mowa o pragnieniu)

§ 18.

„W jakiej mierze, Ānando, można zdefiniować swą istotę poprzez jej definiowanie? Można zdefiniować swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i ograniczonej, [myśląc]: »Moje ‘ja’ jest materialne i ograniczone«. Można zdefiniować swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i nieograniczonej, [myśląc]: »Moje ‘ja’ jest materialne i nieograniczone«. Można zdefiniować swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i ograniczonej, [myśląc]: »Moje ‘ja’ jest niematerialne i ograniczone«. Można zdefiniować swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i nieograniczonej, [myśląc]: »Moje ‘ja’ jest niematerialne i nieograniczone«.

Co do tego, Ānando, kto definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i ograniczonej: albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i ograniczonej [istniejącej wyłącznie] w teraźniejszości, albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i ograniczonej w tym, co [naturalnie] będzie

[w przyszłości, po śmierci, po zaśnięciu], albo takie są jego [myśli]: »Chociaż jeszcze tak nie jest, doprowadzę to do stanu bycia takim«. Gdy tak jest, Ānando, dość powiedzieć, że pogląd o materialnej i ograniczonej istocie stał się jego obsesją.

Co do tego, kto definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i nieograniczonej: albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i nieograniczonej [istniejącej wyłącznie] w teraźniejszości, albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako materialnej i nieograniczonej w tym, co [naturalnie] będzie [w przyszłości, po śmierci, po zaśnięciu], albo takie są jego [myśli]: »Chociaż jeszcze tak nie jest, doprowadzę to do stanu bycia takim«. Gdy tak jest, Ānando, dość powiedzieć, że pogląd o materialnej i nieograniczonej istocie stał się jego obsesją.

Co do tego, kto definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i ograniczonej: albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i ograniczonej [istniejącej wyłącznie] w teraźniejszości, albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i ograniczonej w tym, co [naturalnie] będzie [w przyszłości, po śmierci, po zaśnięciu], albo takie są jego [myśli]: »Chociaż jeszcze tak nie jest, doprowadzę to do stanu bycia takim«. Gdy tak jest, Ānando, dość powiedzieć, że pogląd o niematerialnej i ograniczonej istocie stał się jego obsesją.

Co do tego, kto definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i nieograniczonej: albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i nieograniczonej [istniejącej wyłącznie] w teraźniejszości, albo definiuje swą istotę poprzez definiowanie jej jako niematerialnej i nieograniczonej w tym, co [naturalnie] będzie [w przyszłości, po śmierci, po zaśnięciu], albo takie są jego [myśli]: »Chociaż jeszcze tak nie jest, doprowadzę to do stanu bycia takim«. Gdy tak jest, Ānando, dość powiedzieć, że pogląd o niematerialnej i nieograniczonej istocie stał się jego obsesją”.

Mahānidāna Sutta (DN.15 – Dłuższa mowa o przyczynach)

§ 19.

Oto co Czcigodny Śāriputta powiedział:

“W jaki sposób, gospodarzu, doskwiera ciało i doskwiera umysł?”

Zdarza się, gospodarzu, że niepouczony, pospolity człowiek – który nie ma czci dla Szlachetnych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie, który nie ma czci dla Prawych, nie jest obeznany z ich Nauką ani nie jest wykształcony w ich Dhammie, uznaje formę materialną za istotę lub [uznaje] istotę za posiadającą formę materialną, lub [uznaje] formę materialną w istocie, lub istotę w formie materialnej. Ma obsesję: »Jestem formą materialną, forma materialna jest moja«. Gdy ma obsesję: »Jestem formą materialną, forma materialna jest moja«, jego forma materialna wypacza się i staje się inna. Gdy forma materialna wypacza się i staje się inna, powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

Uznaje odczucie za istotę lub [uznaje] istotę za posiadającą odczucie, lub [uznaje] odczucie w istocie, lub istotę w odczuciu. Ma obsesję: »Jestem odczuciem, odczucie jest moje«. Gdy ma obsesję: »Jestem odczuciem, odczucie jest moje«, jego odczucie wypacza się i staje się inne. Gdy odczucie wypacza się i staje się inne, powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

Uznaje rozpoznawanie za istotę lub [uznaje] istotę za posiadającą rozpoznawanie, lub [uznaje] rozpoznawanie w istocie, lub istotę w rozpoznawaniu. Ma obsesję: »Jestem rozpoznawaniem, rozpoznawanie jest moje«. Gdy ma obsesję: »Jestem rozpoznawaniem, rozpoznawanie jest moje«, jego rozpoznawanie wypacza się i staje się inne. Gdy rozpoznawanie wypacza się i staje się inne, powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

Uznaje wytworzenie umysłowe za istotę lub [uznaje] istotę za posiadającą wytworzenie umysłowe, lub [uznaje] wytworzenie umysłowe w istocie, lub istotę w wytworzeniu umysłowym. Ma obsesję: »Jestem wytworzeniem umysłowym, wytworzenie umysłowe jest moje«. Gdy ma obsesję: »Jestem wytworzeniem umysłowym, wytworzenie umysłowe jest moje«, jego wytworzenie umysłowe wypacza się i staje się inne. Gdy wytworzenie umysłowe wypacza się i staje się inne, powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

Uznaje świadomość za istotę lub [uznaje] istotę za posiadającą świadomość, lub [uznaje] świadomość w istocie, lub istotę w świadomości. Ma obsesję: »Jestem świadomością, świadomość jest moja«. Gdy ma obsesję: »Jestem świadomością, świadomość jest moja«, jego świadomość wypacza się i staje się inna. Gdy świadomość wypacza się i staje się inna, powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz.

W taki sposób, gospodarzu, doskwiera ciało i doskwiera umysł.

W jaki sposób, gospodarzu, doskwiera ciało, ale nie doskwiera umysł?

Zdarza się, gospodarzu, że pouczony człowiek, uczeń Szlachetnych – który ma cześć dla Szlachetnych, jest obeznany z ich Nauką oraz jest wykształcony w ich Dhammie, który ma cześć dla Prawych, jest obeznany z ich Nauką oraz jest wykształcony w ich Dhammie, nie uznaje formy materialnej za istotę ani [nie uznaje] istoty za posiadającą formę materialną, ani formy materialnej w istocie, ani istoty w formie materialnej. Nie ma obsesji: »Jestem formą materialną, forma materialna jest moja«. Gdy nie ma obsesji: »Jestem formą materialną, forma materialna jest moja«, jego forma materialna [także] wypacza się i staje się inna. [Ale gdy jego] forma materialna wypacza się i staje się inna, nie powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek ani rozpacz.

[...] nie uznaje odczucia za istotę [...]

[...] nie uznaje rozpoznawania za istotę [...]

[...] nie uznaje wytworzenia umysłowego za istotę [...]

[...] nie uznaje świadomości za istotę ani [nie uznaje] istoty za posiadającą świadomość, ani świadomości w istocie, ani istoty w świadomości. Nie ma obsesji: »Jestem świadomością, świadomość jest moja«. Gdy nie ma obsesji: »Jestem świadomością, świadomość jest moja«, jego świadomość [także] wypacza się i staje się inna. [Ale gdy jego] świadomość wypacza się i staje się inna, nie powstają w nim żal, lament, krzywda, smutek ani rozpacz.

W taki sposób, gospodarzu, doskwiera ciało, ale nie doskwiera umysł”.

Nakulapitā Sutta (SN.22.001 – Mowa do Nakulapity)

§ 20.

„Mnichu, kto ma obsesję na punkcie formy materialnej, ten będzie nią mierzony [lub: ograniczany]. Gdy się kogoś czymś mierzy, można go tym sklasyfikować [dosł. podchodzi pod taką kategorię – przyp. P.J.]. Kto ma obsesję na punkcie odczuć [...] rozpoznań [...] wytworzeń [...] kto ma obsesję na punkcie świadomości, ten będzie tym mierzony. Gdy się kogoś czymś mierzy, można go tym sklasyfikować.

Mnichu, kto nie ma obsesji na punkcie formy materialnej, ten nie będzie nią mierzony. Gdy się kogoś czymś nie mierzy, nie można go tym sklasyfikować. Kto nie ma obsesji na punkcie odczuć [...] rozpoznań [...] wytworzeń [...] kto nie ma obsesji na punkcie świadomości, ten nie będzie tym mierzony. Gdy się kogoś czymś nie mierzy, nie można go tym sklasyfikować”.

Dutiyaññātarabhikkhu Sutta (SN.22.036 – Druga mowa o innym mnichu)

ODDZIELENIE I JEDNOŚĆ

§ 21.

„Mnisi, tam gdzie jest istota, czy mogłoby mi się [wydawać]: »to należy do istoty«?»

„Tak, Bhante”.

„Mnisi, a tam gdzie jest to, co należy do istoty, czy mogłoby mi się [wydawać]: »to istota«?»

„Tak, Bhante”.

„Zarówno istota, jak i to, co należy do istoty, jest, zgodnie z prawdą i rzeczywistością, nieosiągalne, zatem pogląd i stanowisko: »ten wszechświat jest tą istotą, po odejściu tym się stanę, [moja istota] będzie stała, trwała, wieczna, niepodlegająca zmianie i tak będzie już na zawsze« – czyż nie byłoby to, mnisi, całkowitym i kompletnym wymysłem głupca?»

„Czymże innym mogłoby to być, Bhante, jeśli nie całkowitym i kompletnym wymysłem głupca?»

Alagaddūpama Sutta (MN.022 – Mowa o porównaniu do węża)

§ 22.

„Można mieć taki pogląd: »Ta istota jest tym wszechświatem, po odejściu tym się stanę, [moja istota] będzie stała, trwała, wieczna, niepodlegająca zmianie«. Ten eternalistyczny pogląd, o mnisi, jest wytworzeniem. Jaka jest przyczyna, jakie jest powstanie, jak się wzrządza, jaki jest załączek tego wytworzenia? Mnisi, gdy niepouczonego, pospolitego

człowieka dotyka odczucie powstałe w wyniku kontaktu z niewiedzą, powstaje w nim pragnienie. Z tego to wytworzenie. Wytworzenie, o mnisi, jest nietrwałe, wytworzone, współzależnie powstałe. Pragnienie [...]. Odczucie [...]. Zetknięcie [...]. Niewiedza, o mnisi, jest nietrwała, wytworzona, współzależnie powstała. Przez takie zatem, mnisi, pojmowanie, przez takie postrzeganie, dochodzi do zniszczenia każdych kolejnych skażeń”.

Pālileyya Sutta (SN.22.081 – Mowa w Pālileyya)

§ 23.

„Istnieje, o mnisi, dziesięć wymiarów całości [kasiṇ]. Których to dziesięć?

Ktoś postrzega całość [kasiṇę] ziemi do góry, w dół, w poprzek, niepodzielnie [advayaṃ], bez ograniczeń. Ktoś postrzega całość [kasiṇę] wody [...] całość [kasiṇę] ognia [...] całość [kasiṇę] wiatru [...] całość [kasiṇę] niebieskości [...] całość [kasiṇę] żółtości [...] całość [kasiṇę] czerwoności [...] całość [kasiṇę] białości [...] całość [kasiṇę] przestrzeni [...] całość [kasiṇę] świadomości do góry, w dół, w poprzek, niepodzielnie, bez ograniczeń. Oto, mnisi, dziesięć wymiarów całości [kasiṇ]. Mnisi, wśród tych dziesięciu wymiarów całości [kasiṇ] ten jest najwyższy: mianowicie całość [kasiṇa] świadomości, którą ktoś postrzega do góry, w dół, w poprzek, niepodzielnie, bez ograniczeń. Istnieją istoty, które [żyją] w takim rozpoznaniu. Nawet u istot o takim rozpoznaniu następuje zmienianie się, następuje schyłek. Widząc to, o mnisi, pouczony człowiek, uczeń Szlachetnych nie przywiązuje się do tego. Nieprzywiązany, staje się beznamiętny do tego, co najwyższe, a co dopiero do tego, co pomniejsze”.

Paṭhamakosala Sutta (AN.10.029 – Pierwsza mowa w Kosali)

§ 24.

[Inny mnich]: „Jak, Bhante, u tego, który pojął, u tego, który dostrzegł, niewiedza zanika, wiedza powstaje?”

[Buddha]: „Otóż, mnichu, mnich usłyszał: »Wszelkie zjawiska [dhammy] są niewarte zaangażowania«. Gdy tak, mnichu, mnich usłyszał: »Wszelkie zjawiska [dhammy] są niewarte zaangażowania«, bezpośrednio poznaje on wszystkie zjawiska. Bezpośrednio poznając wszystkie zjawiska, w pełni rozumie wszystkie zjawiska. W pełni rozumiejąc wszystkie zjawiska, dostrzega wszystkie znaki [wszystkie obiekty] jako coś innego. Dostrzega wzrok jako coś innego, dostrzega materialne formy jako coś innego,

dostrzega świadomość wzroku jako coś innego, dostrzega zetknięcie wzroku jako coś innego. Cokolwiek powstaje zależne od zetknięcia wzroku, doświadczane jako przyjemne czy bolesne, czy ani przyjemne, ani nieprzyjemne, to także dostrzega jako coś innego. [Podobnie ze słuchem i dźwiękami, węchem i zapachami, językiem i smakami, ciałem i obiektami namacalnymi, umysłem i zjawiskami umysłowymi]. Tak, mnichu, u tego, który pojął, u tego, który dostrzegł, niewiedza zanika, wiedza powstaje”.

Dutiyaavijjāpahāna Sutta (SN.35.080 – Druga mowa o usunięciu niewiedzy)

§ 25.

W tym czasie bramin, zwolennik materializmu, przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, przywitał się. Po przywitaniu i wyrażeniu szacunku spytał o zdrowie, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, bramin, zwolennik materializmu, rzekł do Błogosławionego:

„Jak to jest, mistrzu Gotamo, czy wszystko istnieje?”

„»Wszystko istnieje«, braminie, to najznamienitsza forma materializmu”.

„Jak zatem, mistrzu Gotamo, czy wszystko nie istnieje?”

„»Wszystko nie istnieje«, braminie, to druga forma materializmu”.

„Jak to jest, mistrzu Gotamo, czy wszystko jest jednością?”

„»Wszystko jest jednością«, braminie, to trzecia forma materializmu”.

„Jak zatem, mistrzu Gotamo, czy wszystko jest różnorodnością?”

„»Wszystko jest różnorodnością«, braminie, to czwarta forma materializmu. Braminie, unikając obu tych skrajności, będąca pośrodku jest ta trzecia, nauczana przez Tathāgatę Dhamma: zależne od niewiedzy – wytworzenie, zależna od wytworzenia – świadomość, zależne od świadomości – [zespoleń] umysłowości i formy materialnej, zależne od [zespoleń] umysłowości i formy materialnej – sześć podstaw [zmysłowych], zależne od sześciu podstaw [zmysłowych] – zetknięcie, zależne od zetknięcia – odczucie, zależne od odczucia – pragnienie, zależne od pragnienia – lgnięcie, zależne od lgnięcia – stawanie

się, zależne od stawania się – narodziny, zależne od narodzin pojawiają się starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz. W ten sposób powstają wszystkie te pokłady cierpienia.

Wraz z całkowitym wyczerpaniem i ustaniem niewiedzy wytworzenie ustaje, z ustaniem wytworzenia świadomości ustaje, z ustaniem świadomości [zespoleń] umysłowości i formy materialnej ustaje, z ustaniem [zespoleń] umysłowości i formy materialnej sześć podstaw [zmysłowych] ustaje, z ustaniem sześciu podstaw [zmysłowych] zetknięcie ustaje, z ustaniem zetknięcia odczucie ustaje, z ustaniem odczucia pragnienie ustaje, z ustaniem pragnienia lgnięcie ustaje, z ustaniem lgnięcia stawanie się ustaje, z ustaniem stawania się narodziny ustają, z ustaniem narodzin starość, śmierć, żal, lament, krzywda, smutek i rozpacz ustają. W ten sposób ustają wszystkie te pokłady cierpienia.

Lokāyatika Sutta (SN.12.48 – Mowa o materialistcie)

DOKARMIANIE

§ 26.

„Co nazywamy jednym?” „Wszystkie istoty trwają dzięki pożywieniu”.

Kumārapāñhā (Khp.4 – Pytania chłopca)

§ 27.

Zobaczyłem wijącą się ludzkość,
Jak ryby w małej ilości wody,
Jedna drugiej sprawiająca trudność,
Dostrzegłszy to, strachem byłem ogarniony.
Świat jakiegokolwiek substancji pozbawiony,
We wszystkich kierunkach pogmatwany.
Chcąc zbudować coś dla siebie samego,
Nic nie dostrzegłem niezasiedlonego.
Ale nawet gdy się osiedlili, trudności sobie robili,
Dostrzegłszy to, stałem się niezadowolony.
Wtedy też na tę strzałę padło me spojrzenie,
Ledwo widoczną, w sercu osadzoną.
Ktoś przez tę strzałę usidlony,

Ucieka w popłochu we wszystkie strony,
Ale ze strzałą wyciągniętą
Nie biega, nie jest pogrążony.

Attadaṇḍa Sutta (Sn.p.4.15 – Mowa o uzbrajaniu się)

§ 28.

Widzę ich w świecie, są pełni drżenia,
Ludzkość, zwróconą ku pragnieniu kolejnego stawania,
W obliczu śmierci są podłych ludzi skamlania,
Nieuwolnieni od łaknienia następnego bytowania.
Patrz, jak drżą za tym, co uznają za swoje,
Jak ryby w małej ilości wody wysychającego strumienia,
Widząc to, podążaj bez tego, co twoje,
Zdejmij klątwę kolejnego stawania.

Guhaṭṭhaka Sutta (Sn.p.4.02 – Mowa o ośmiu zwrotkach o jaskini)

§ 29.

Choćby deszczem z nieba sypały się złote pieniądze,
Nie zdołałyby nasycić zmysłowej żądz.
Nieprzyjemna ta żądza, a bolesna –
Jeno mędrzec to pozna.
Nawet gdy niebiańskie rozkoszowanie,
Zadowolenie nie jest osiągnięte.
Uczeń Doskonale Samoprzebudzonego
Rad jest tylko z pragnienia zniszczonego.

Dhammapada (Dhp.186–187 – Podstawy Dhammy)

§ 30.

[Sāriputta do Buddy]: „Bhante, ktoś widzi zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »to zostało powołane do bytu«. Widząc zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »to zostało powołane do bytu«, podąża on za praktyką zniechęcenia, wygaszenia, ustania tego, co zostało powołane do bytu.

Ktoś widzi zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »doszło do pojawienia się, z tym jako pokarmem«. Widząc zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »doszło do pojawienia się, z tym jako pokarmem«, podąża on za praktyką zniechęcenia, wygaszenia, ustania tego, »co pojawiło się, z tym jako pokarmem«.

Ktoś widzi zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »z ustaniem pokarmu to, co zostało powołane do bytu, podlega ustaniu«. Widząc zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »z ustaniem pokarmu to, co zostało powołane do bytu, podlega ustaniu«, podąża on za praktyką zniechęcenia, wygaszenia, ustania tego, co podlega ustaniu. Tak jest się kimś, kto jest w trakcie treningu.

Jak jest się, Bhante, kimś, kto zgłębił Dhammę? Bhante, ktoś widzi zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »to zostało powołane do bytu«. Widząc zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »to zostało powołane do bytu«, dzięki zniechęceniu, wygaszeniu, ustaniu, nielgnięciu [niedokarmianiu] stał się wyzwolony z tego, co zostało powołane do bytu.

Ktoś widzi zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »doszło do pojawienia się, z tym jako pokarmem«. Widząc zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »doszło do pojawienia się, z tym jako pokarmem«, dzięki zniechęceniu, wygaszeniu, ustaniu, nielgnięciu [niedokarmianiu] stał się wyzwolony z tego, »co pojawiło się, z tym jako pokarmem«.

Ktoś widzi zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »z ustaniem pokarmu to, co zostało powołane do bytu, podlega ustaniu«. Widząc zgodnie z rzeczywistością i właściwą mądrością, że »z ustaniem pokarmu to, co zostało powołane do bytu, podlega ustaniu«, dzięki zniechęceniu, wygaszeniu, ustaniu, nielgnięciu [niedokarmianiu] stał się wyzwolony z tego, co podlega ustaniu. Tak jest się, Bhante, kimś, kto zgłębił Dhammę”.

Bhūta Sutta (SN.12.031 – Mowa o bytowaniu)

OSTROŻNOŚĆ VS. WRODZONA DOBROĆ

§ 31.

„Nie ma, mnisi, żadnej innej rzeczy, którą dostrzegam, a która jest tak szybkozmienna jak umysł. Na tyle, że, o mnisi, nie ma odpowiedniego porównania dla szybkozmiennego umysłu”.

Panīhitāccha Vagga (AN.01.041–AN.01.050 – Rozdział o właściwie nakierowanym)

§ 32.

„Mnisi, widzieliście kiedyś to, co nazywa się ruchomym przedstawieniem [starożytny pokaz podobny do teatru cieni]?”

„Tak, Bhante”.

„To umysł urozmaica sobie to, co jest w tym, co nazywa się ruchomym przedstawieniem. A ten umysł jest jeszcze bardziej urozmaicony niż to, co jest w ruchomym przedstawieniu. Dlatego też, mnisi, powinno się w każdej chwili dostrzegać własny umysł w ten sposób: »przez długi czas ten umysł zanieczyszczony był przez pożądanie, niechęć i ułudę«. Mnisi, to przez zanieczyszczony umysł istoty są zanieczyszczane, mając obmyty umysł, istoty są oczyszczane.

Nie dostrzegam, mnisi, żadnej innej grupy istot, oprócz świata zwierząt, która, tak jak umysł, byłaby tak różnorodna. Istoty ze świata zwierząt stworzone są przez umysł [ciało w świecie zwierzęcym jest rezultatem poprzedniej kammy]. A ten umysł jest jeszcze bardziej urozmaicony niż istoty w świecie zwierząt.

Dlatego też, mnisi, powinno się w każdej chwili dostrzegać własny umysł w ten sposób: »przez długi czas ten umysł zanieczyszczony był przez pożądanie, niechęć i ułudę«. Mnisi, to przez zanieczyszczony umysł istoty są zanieczyszczane, mając obmyty umysł, istoty są oczyszczane”.

Dutiyaḡaddulabaddha Sutta (SN.22.100 – Druga mowa o tym, co przywiązane do smyczy)

§ 33.

„Tak jak, o mnisi, ślady różnego rodzaju istot w dżungli wszystkie mieszczą się w śladach słonia, i dlatego też ślady słonia uznawane są za najważniejsze pod względem wielkości; tak samo, mnisi, wszelkie umiejętne cechy zakorzenione są w niestrudżoności, zbiegając się w niestrudżoności, i dlatego też niestrudżoność jest uznawana za najważniejszą”.

Appamāda Sutta (AN.10.015 – Mowa o niestrudżoności)

§ 34.

W tym czasie stolarz Pañcakaṅga przybył do wędrowca Uggāhamāny Samaṇamuṇḍiki. Przybliżywszy się do Uggāhamāny, przywitał się. Po przywitaniu i wyrażeniu szacunku spytał o zdrowie, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, wędrowiec Uggāhamāna Samaṇamuṇḍika rzekł do stolarza Pañcakaṅgi:

„Gospodarzu, definiuję kogoś, kto jest doskonały w tym, co umiejętne, najznamienitszy w tym, co umiejętne, kto jest niezwykłym pustelnikiem, kto zdobył najwyższe osiągnięcie, wtedy, gdy obdarzony jest tymi czterema cechami. Którymi czterema? Otóż, gospodarzu, nie dokonuje złych czynów ciałem, nie wypowiada złej mowy, nie myśli złych myśli, nie żyje złym życiem – tak definiuję kogoś, kto jest doskonały w tym, co umiejętne, najznamienitszy w tym, co umiejętne, kto jest niezwykłym pustelnikiem, kto zdobył najwyższe osiągnięcie, wtedy, gdy obdarzony jest tymi czterema cechami”.

Wtedy stolarz Pañcakaṅga ani nie zachwycił się, ani nie wyklócał z tym, co zostało powiedziane przez wędrowca Uggāhamānę Samaṇamuṇḍikę. Nie zachwycając się ani nie wyklócając, wstał ze swego siedziska i pomyślał: „Poznam znaczenie tej wypowiedzi w obecności Błogosławionego”.

Wtedy też stolarz Pañcakaṅga przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, złożył z wielkim szacunkiem ukłon, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, stolarz Pañcakaṅga opowiedział Błogosławionemu całą rozmowę z wędrowcem Uggāhamāną Samaṇamuṇḍiką.

Gdy to zostało powiedziane, oto co Błogosławiony powiedział stolarzowi Pañcakaṅdze: „Gdyby tak było, stolarzu, wtedy, według tego, co mówi wędrowiec Uggāhamāna Samaṇamuṇḍika, małe dziecko, leżący noworodek byłby doskonały w tym, co umiejętne, najznamienitszy w tym, co umiejętne, byłby niezwykłym pustelnikiem, zdobyłby najwyższe osiągnięcie. Stolarzu, w małym dziecku, leżącym noworodku nie istnieje

[koncepcja]: »ciała«, w jaki sposób dokonywałby złych czynów ciałem, skoro nie robi nic innego poza wierceniem się. W małym dziecku, leżącym noworodku nie istnieje [koncepcja]: »mowy«, w jaki sposób wypowiadałby złą mowę, skoro nie robi nic innego poza płaczem. W małym dziecku, leżącym noworodku nie istnieje [koncepcja]: »myśli«, w jaki sposób myślałby złe myśli, skoro nie robi nic innego poza dąsaniem się. W małym dziecku, leżącym noworodku nie istnieje [koncepcja]: »sposobu życia«, w jaki sposób miałby żyć złym życiem, skoro nie robi nic innego poza chceniem mleka matki. Tym sposobem, stolarzu, według tego, co mówi wędrowiec Uggāhamāna Samaṇamuṇḍika, małe dziecko, leżący noworodek byłby doskonały w tym, co umiejętnie, najznamienitszy w tym, co umiejętnie, byłby niezwykłym pustelnikiem, zdobyłby najwyższe osiągnięcie”.

Samaṇamuṇḍika Sutta (MN.078 – Mowa o Samaṇamuṇḍice)

UWAŻNOŚĆ I PILNOŚĆ

§ 35.

„Która to, mnisi, zdolność uważności?

Tutaj, mnisi, uczeń Szlachetnych jest pomny [na wszystko], posiada doskonałą pamięć i jest staranny, potrafi utrzymać w pamięci i przypomnieć sobie coś, co było zrobione lub powiedziane dawno temu. Odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując ciało takie, jakim jest, (...) odczucia takie, jakimi są, (...) umysł taki, jakim jest; odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując naturę zjawisk taką, jaka jest. Tak nazywana jest zdolność uważności”.

Dutiyavibhaṅga Sutta (SN.48.010 – Druga mowa o analizie)

§ 36.

„Tak jak, o mnisi, gdyby czyjeś ubranie było w ogniu, albo głowa była w ogniu, powinno się jak najmocniej dążyć, usiłować, dokładać starań, próbować, z żarliwością, uważnością i przejrzystym pojmowaniem, aby ugasić to ubranie czy głowę – tak w ten sam sposób, mnisi, powinno się jak najmocniej dążyć, usiłować, dokładać starań, próbować, z żarliwością, uważnością i przejrzystym pojmowaniem, aby porzucić złe, nieumiejętne cechy”.

Sacitta Sutta (AN.10.051 – Mowa o swoim umyśle)

§ 37.

„To tak, jakby, o mnisi, [po tym, jak posłyszano]: »Najpiękniejsza kobieta kraju, najpiękniejsza kobieta kraju«, zebrał się wielki tłum. Wtedy to najpiękniejsza kobieta kraju zaprezentowała by nadzwyczajny taniec, zaprezentowała by nadzwyczajny śpiew.

[Po tym, jak posłyszano]: »Najpiękniejsza kobieta kraju tańczy i śpiewa«, zebrałby się jeszcze większy tłum. Wtedy przyszedłby mężczyzna, któremu miłe życie, niemiła mu śmierć, miłe mu szczęście, unika krzywdy. Ktoś by mu powiedział: »Hejże, człeku, przenieś miskę wypełnioną olejem między wielkim zgromadzeniem a najpiękniejszą kobietą kraju. Tuż za tobą podążał będzie mężczyzna z podniesionym mieczem. Jeśli tylko odrobinę rozlejesz, wtedy zetnie ci głowę«. Jak mniemacie, mnisi, czyż mężczyzna ten przestanie nakierowywać umysł na miskę wypełnioną olejem i pozwoli się rozproszyć przez to, co na zewnątrz?»

„Z pewnością nie, Bhante”.

„Przedstawiłem to porównanie, o mnisi, by coś wam uprzytomnić. A mianowicie: »miska wypełniona olejem« to metafora uważności ciała”.

Janapadakalyāṇī Sutta (SN.47.020 – Mowa o najpiękniejszej kobiecie kraju)

§ 38.

„Jak, o mnisi, staranie się jest owocne, jak wysiłek jest owocny? Tu, mnisi, mnich nieprzytłoczony nie przytłacza siebie cierpieniem, ale też nie rezygnuje z przyjemności zgodnej z Dhammą, choć nie jest obezwładniony tą przyjemnością. Pojmuje, że: »Kiedy robię zamierzony wysiłek [cielesny, werbalny lub umysłowy], dzięki temu zamierzonemu wysiłkowi wygaszam tę przyczynę cierpienia. Kiedy obserwuję ze zrównoważeniem, dzięki rozwojowi zrównoważenia wygaszam inną przyczynę cierpienia«.

Więc robi on zamierzony wysiłek, dzięki temu zamierzonemu wysiłkowi wygasza on tę przyczynę cierpienia. Kiedy obserwuje ze zrównoważeniem, dzięki rozwojowi zrównoważenia wygasza inną przyczynę cierpienia.

Zatem cierpienie powstałe z przyczyny cierpienia, gdzie beznamiętność powstała z zamierzonego wysiłku, zostaje wygaszone, a cierpienie powstałe z przyczyny cierpienia, gdzie beznamiętność powstała z rozwoju zrównoważenia, zostaje wygaszone”.

Devadaha Sutta (MN.101 – Mowa w Devadaha)

SEDNO DHAMMY

§ 39.

„To święte życie, o mnisi, nie ma sprzyjać osiągnięciu zysku, poważania i sławy, nie ma sprzyjać osiągnięciu [idealnej] moralności, nie ma sprzyjać osiągnięciu [idealnego] skupienia, nie ma sprzyjać wiedzy i wizji. Jest tylko, mnisi, to niezachwiane wyzwolenie umysłu – to jest sensem tego świętego życia, jego rdzeniem, jego celem”.

Mahāsāropama Sutta (MN.029 – Dłuższa mowa o porównaniu do rdzenia drzewa)

§ 40.

„Kto nieistotne uważa za coś istotnego, a w istotnym dostrzega coś nieistotnego, nie osiągnie ten niczego istotnego, błąka się w sferze przekonania błędnego. Kto istotne uważa za coś istotnego, a w nieistotnym dostrzega coś nieistotnego, osiągnie ten wiele istotnego, porusza się w sferze przekonania poprawnego”.

Dhammapada (Dhp.011–012 – Podstawy Dhammy)

§ 41.

„Tak jak, mnisi, wielki ocean ma jeden smak, smak soli, tak samo, o mnisi, ta Dhammavinaya ma jeden smak, smak wyzwolenia”.

Uposatha Sutta (Uda.45 – Mowa o dniu Uposatha)

§ 42.

„Puść to, co przed, puść to, co za,
puść to, co pomiędzy, przekrocz bytu brzegi.
Z umysłem wszędzie wyzwolonym
nie dotrzesz do kolejnych starości i narodzin”.

Dhammapada (Dhp.348 – Podstawy Dhammy)

§ 43.

[mniszka Subhā]: „Ja – bez pożądań, pozbawiona splamień,
Z umysłem wszędzie uwolnionym [...].
Znając brzydotę tego, co wytworzone,

Mój umysł z niczym niezlepiony”.

SubhāJīvakambavanikā Therīgāthā (Fig.14.1 – Wersy mniszki Subhy Jīvakambavaniki)

§ 44.

[mnich Revata]:

„Starajcie się niestrudzenie,
Oto moje przesłanie.
W pełni nieuwiązanym będę,
Wyswobodzonym wszędzie”.

Khadiravaniyarevata Theragāthā (Tag.14.1 – Wersy mnicha Revaty Khadiravaniyi)

§ 45.

[Czcigodny Sāriputta]:

„»Gdy dochodzi do całkowitego wyczerpania i ustania sześciu podstaw zetknięcia [sześciu zmysłów i ich obiektów] – czy istnieje coś poza tym?« – takie stwierdzenie stara się uprzedmiotawiać nieuprzedmiotawialne.

„»Gdy dochodzi do całkowitego wyczerpania i ustania sześciu podstaw zetknięcia [sześciu zmysłów i ich obiektów] – czy nie istnieje coś poza tym?« [...] czy zarówno istnieje, jak i nie istnieje coś poza tym? [...] czy ani istnieje, ani nie istnieje coś poza tym?« – takie stwierdzenie stara się uprzedmiotawiać nieuprzedmiotawialne.

Na ile dochodzi do sześciu podstaw zetknięcia, na tyle dochodzi do uprzedmiotawiania, na ile dochodzi do uprzedmiotawiania, na tyle dochodzi do sześciu podstaw zetknięcia. Gdy dochodzi do całkowitego wyczerpania i ustania sześciu podstaw zetknięcia, uprzedmiotawianie ustaje, uprzedmiotawianie zostaje uspokojone”.

Mahākoṭṭhika Sutta (AN.04.173 – Mowa do Mahākoṭṭhiki)

§ 46.

[Buddha do Baka Brahmy]:

„Brahmo, bezpośrednio poznawszy ziemię z ziemi, i bezpośrednio poznawszy zasięg tego, co nie było doświadczone przez ziemistość ziemi, nie utrzymywałem bycia ziemią, nie utrzymywałem bycia w ziemi, nie utrzymywałem bycia z ziemi, nie

utrzymywałem »ziemia jest mną«, nie miałem uznania dla ziemi. Zatem, Brahmo, nie jestem taki sam jak ty pod względem bezpośredniego poznania, jak mógłbym być podległy [pod tym względem]? W rzeczy samej, jestem od ciebie wyżej.

Bezpośrednio poznawszy wodę [...] ogień [...] wiatr [...] byty [...] istoty niebiańskie [...] pana stworzeń [...] najwyższego Boga [...] jaśniejące istoty niebiańskie [...] przepełnione blaskiem istoty niebiańskie [...] bogów wielkiego spełnienia [...] niezwykłymi bogów [...]. Brahmo, bezpośrednio poznawszy wszystko z wszystkiego [sześć zmysłów, ich obiekty i cokolwiek powstaje w zależności od zetknięcia tychże – zob. SN.35.23], i bezpośrednio poznawszy zasięg tego, co nie było doświadczone przez wszystkość wszystkiego, nie utrzymywałem bycia wszystkim, nie utrzymywałem bycia we wszystkim, nie utrzymywałem bycia z wszystkiego, nie utrzymywałem »wszystko jest mną«, nie miałem uznania dla wszystkiego. Zatem, Brahmo, nie jestem taki sam jak ty pod względem bezpośredniego poznania, jak mógłbym być podległy [pod tym względem]? W rzeczy samej, jestem od ciebie wyżej”.

„Jeśli, drogi panie, bezpośrednio poznałeś zasięg tego, co nie było doświadczone przez wszystkość wszystkiego, oby nie było to coś pustego i bezwartościowego.

Świadomość nieposiadająca oznaczenia, bez końca, cała w blasku – ona nie była doświadczona przez ziemistość ziemi [...] wodność wody [...] ognistość ognia [...] wietrzność wiatru [...] nie była doświadczona przez wszystkość wszystkiego”.

Brahmanimantanika Sutta (MN.049 – Mowa o zaproszeniu przez Brahme)

§ 47.

„Dlatego, o mnisi, ten wymiar powinien być doświadczony, gdzie wzrok ustaje, rozpoznawanie kształtów materialnych ustaje, ten wymiar powinien być doświadczony, gdzie słuch ustaje, rozpoznawanie dźwięków ustaje [...] węch ustaje, rozpoznawanie zapachów ustaje [...] język ustaje, rozpoznawanie smaków ustaje [...] ciało ustaje, rozpoznawanie dotyku ustaje [...] umysł ustaje, rozpoznawanie obiektów umysłowych ustaje. Ten wymiar powinien być doświadczony”.

Kāmaguṇa Sutta (SN.35.117 – Mowa o przewodach pożądania)

§ 48.

„Istnieje, mnisi, taki wymiar, gdzie nie ma ziemi, ani wody, ani ognia, ani wiatru, ani wymiaru nieskończoności przestrzeni, ani wymiaru nieskończoności świadomości, ani wymiaru nicości, ani też wymiaru ani przytomności, ani nieprzytomności; nie ma tego świata ani świata ponad, ani obu – księżyc a ni słońca. Tamże, mnisi, powiadam, nie ma przychodzenia ani odchodzenia, ani zostawania, ani przemijania, ani ponownego pojawiania się; nieunieruchomione, nieporuszone, niepodlegające pochwytceniu – tym jest koniec krzywdy”.

Paṭhamanibbānapāṭisaṃyutta Sutta (Uda.71 – Pierwsza mowa o tym, co związane z Nibbānā)

§ 49.

„Istnieje, mnisi, Niezrodzone, Niepowstałe, Nieuczynione, Niewytworzone. Gdyby, mnisi, nie było Niezrodzonego, Niepowstałego, Nieuczynionego, Niewytworzonego, nie byłoby ucieczki od tego, co zrodzone, powstałe, uczynione i wytworzone. Lecz ponieważ, mnisi, istnieje Niezrodzone, Niepowstałe, Nieuczynione, Niewytworzone, istnieje ucieczka od tego, co zrodzone, powstałe, uczynione i wytworzone”.

Tatiyanibbānapāṭisaṃyutta Sutta (Uda.73 – Trzecia mowa o tym, co związane z Nibbānā)

§ 50.

„Wśród jakichkolwiek zjawisk, wytworzonych lub niewytworzonych, wygaszenie pożądań uznawane jest za najwyższe, a mianowicie upokorzenie pychy, podporządkowanie upojenia, wykorzenie uwieszenia, zatrzymanie wkoło kręcącego, zanik, wyczerpanie, zaprzestanie pragnienia, Nieuwiązanie. Ci, którzy są oddani Dhammie wygaszenia pożądań, oddani są temu, co najwyższe. Dla tych, którzy oddani są temu, co najwyższe, owoc tego będzie najwyższy.

Wśród jakichkolwiek wytworzeń Szlachetna Ośmioraka Ścieżka uznawana jest za najwyższą, a mianowicie Właściwy Pogląd, Właściwe Nastawienie, Właściwa Mowa, Właściwe Działanie, Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysilek, Właściwa Uwaga, Właściwe Skupienie. Ci, którzy są oddani Dhammie Szlachetnej Ścieżki, oddani są temu, co najwyższe. Dla tych, którzy oddani są temu, co najwyższe, owoc tego będzie najwyższy”.

Aggappasāda Sutta (Iti.3.41 – Mowa o najwyższym oddaniu)

§ 51.

„Mnisi, te trzy są niewytworzonymi charakterystykami tego, co jest niewytworzone. Które trzy? Żadne powstawanie nie jest dostrzegalne, żadne przemijanie nie jest dostrzegalne, żadna zmiana podczas pozostawania nie jest dostrzegalna”.

Asaṅkhatalakkhaṇa Sutta (AN.03.48 – Mowa o niewytworzonych charakterystykach)

§ 52.

„Mnisi, są dwie kategorie Nieuwiązania. Które dwie? Kategoria Nieuwiązania z pozostałością podtrzymywania i kategoria Nieuwiązania bez pozostałości podtrzymywania. Jaka jest, o mnisi, kategoria Nieuwiązania z pozostałością podtrzymywania? Tutaj, mnisi, mnich jest Arahantem, od skażeń uwolniony, którego święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, odłożył to, czym był obarczony, dobrobyt osiągnął, jarzmo dalszego stawania się zerwał, dzięki doskonałemu pojęciu wyzwolony.

Jego pięć funkcji zmysłowych działa, ponieważ są nienaruszone, ma doświadczenie miłego i niemiłego, odczuwa przyjemność i ból. To, co jest zniszczeniem jego pożądania, zniszczeniem niechęci, zniszczeniem ułudy – o tym mówi się, mnisi, jako o kategorii Nieuwiązania z pozostałością podtrzymywania.

Jaka jest, o mnisi, kategoria Nieuwiązania bez pozostałości podtrzymywania? Tutaj, mnisi, mnich jest Arahantem, od skażeń uwolniony, którego święte życie zostało dopełnione, to, co należało zrobić, zostało zrobione, odłożył to, czym był obarczony, dobrobyt osiągnął, jarzmo dalszego stawania się zerwał, dzięki doskonałemu pojęciu wyzwolony.

Dla niego, mnisi, wszystko, co odczuwalne, nie jest już zachwycające, staje się ostudzone. O tym mówi się, mnisi, jako o kategorii Nieuwiązania bez pozostałości podtrzymywania. To są, mnisi, dwie kategorie Nieuwiązania”. To znaczenie powiedział Błogosławiony. Tam też to powiedział: „Są dwie kategorie Nieuwiązania, ukazane przez Tego, który ma wizję, niezależnego, pewnego. Jedna kategoria, tu, w tym życiu, z pozostałością podtrzymywania, ze zniszczenia [pragnienia] stawania się, oraz ta bez pozostałości podtrzymywania, której wszystkie stawania się w kolejnych światach ustały”.

Nibbānadhātu Sutta (Iti.2.17 – Mowa o kategoriach Nibbāny)

§ 53.

„Być może, Poṭṭhapādo, pomyślisz tak: »Zanieczyszczające zjawiska zanikną, obmywające zjawiska wzrosną, mądrość osiąga pełnię doskonałości, samemu zrealizowawszy i osiągnąwszy jeszcze w tym życiu bezpośrednie wyższe poznanie, pozostaje się pełnym krzywdy«. Nie postrzegaj tego, Poṭṭhapādo, w ten sposób. Zanieczyszczające zjawiska zanikną, obmywające zjawiska wzrosną, mądrość osiąga pełnię doskonałości, samemu zrealizowawszy i osiągnąwszy jeszcze w tym życiu bezpośrednie wyższe poznanie, pozostaje się w zadowoleniu, z radosnym uniesieniem, uspokojeniem, uważnością, przejrzystym pojmowaniem, błogością”.

Poṭṭhapāda Sutta (DN.09 – Mowa do Poṭṭhapādy)

§ 54.

„Może się tak stać, Ānando, że wędrowcy innej szkoły powiedzą: »Pustelnik Gotama powiedział o ustaniu rozpoznawania i odczuwania, a definiuje to jako coś przyjemnego. Co z tym, jak to jest?«.

Tak mówiącym, Ānando, wędrowcom innej szkoły tak należy powiedzieć:

»To nie jest tak, przyjaciele, że Błogosławiony definiuje przyjemność jako związaną tylko z przyjemnym odczuciem. Gdziekolwiek znajduje się przyjemność, w jakikolwiek sposób, Błogosławiony definiuje ją jako przyjemność«”.

Bahuvedanīya Sutta (MN.059 – Mowa o rozlicznych odczuciach)

JEDYNA ŚCIEŻKA

§ 55.

„Znów, mnisi, szlachetny uczeń rozważa tak: »Czy istnieje ktoś z zewnątrz, inny pustelnik lub bramin, który jest obdarzony takim poglądem, którym ja jestem obdarzony?«.

W ten sposób pojmuje: »Nie istnieje nikt z zewnątrz, ani inny pustelnik, ani bramin, który jest obdarzony takim poglądem, którym ja jestem obdarzony«. To trzecia wiedza, do jakiej dochodzi; szlachetna, ponadświatowa, niepodzielana z pospolitymi ludźmi”.

Kosambiya Sutta (MN.048 – Mowa o mieszkańcach Kosambi)

§ 56.

„Znów, mnisi, mnich podczas treningu [ten, który osiągnął przynajmniej Wejście w Strumień, ale nie jest jeszcze Arahantem] rozważa tak: »Czy istnieje ktoś z zewnątrz, inny pustelnik lub bramin, który naucza, jak Błogosławiony, zgodnej, takiej, jaka jest, i prawdziwej Dhammy?«.

W ten sposób pojmuje: »Nie istnieje ktoś z zewnątrz, inny pustelnik ani bramin, który naucza, jak Błogosławiony, zgodnej, takiej, jaka jest, i prawdziwej Dhammy«.

To także metoda pośród metod, dzięki której mnich, który jest podczas treningu, może dostrzec, że jest na poziomie treningu, pojmując właściwie: »Jestem w trakcie treningu«.

Sekha Sutta (SN.48.053 – Mowa o mnichu w trakcie treningu)

§ 57.

To tak, jakby, przyjacielu, był sobie królewski, przygraniczny gród, z silnymi umocnieniami, silnym murem obronnym z wieżami, z pojedynczą bramą. Byłby tam też mądry, doświadczony, pojętny wartownik, który nie pozwalałby wejść nieznanym, wpuszczał tylko tych, których zna. Podążając dookoła trasą okalającą gród, nie zobaczyłby pęknięcia czy otworu w murach na tyle dużego, by prześlizgnął się przezeń nawet kot. Mimo że nie wiedziałby o tym, że: »Tyle a tyle istot wchodzi do grodu lub z niego wychodzi«, to wiedziałby o tym, że: »Jakkolwiek słusznej wielkości istoty wchodzi lub wychodzą z grodu, wszystkie one wchodzi lub wychodzą z niego przez tę bramę«.

Tak samo, przyjacielu Uttiyo, w Tathāgacie nie ma dążenia: »Cały świat dzięki temu się wydostanie lub połowa, lub trzecia część«.

Jest natomiast tak, że Tathāgata wie o tym, że: »Każdy, kto ze świata się wydostał, wydostaje się lub się wydostanie, wszyscy oni porzucają tych pięć przeszkód, pokalań umysłu osłabiających mądrość, mają dobrze ugruntowane umysły w czterech ustanowieniach uważności i zgodnie z rzeczywistością rozwijają siedem czynników przebudzenia«”.

Uttiya Sutta (AN.10.095 – Mowa do Uttiyo)

§ 58.

„Czym, mnisi, jest Szlachetna Prawda o Drodze Prowadzącej do Ustania Krzywdy? Jest to ta Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, a mianowicie: Właściwy Pogląd, Właściwe Nastawienie, Właściwa Mowa, Właściwe Działanie, Właściwy Sposób Życia, Właściwy Wysilek, Właściwa Uważność, Właściwe Skupienie. Czym jest, mnisi, Właściwy Pogląd? Jest to, mnisi, poznanie krzywdy, poznanie przyczyny powstania krzywdy, poznanie ustania krzywdy, poznanie drogi prowadzącej do ustania krzywdy. To się nazywa, mnisi, Właściwy Pogląd. Czym jest, mnisi, Właściwe Nastawienie? Myślenie o wyrzeczeniu, myślenie pozbawione gniewu, myślenie pozbawione okrucieństwa. To się nazywa, mnisi, Właściwe Nastawienie. Czym jest, mnisi, Właściwa Mowa? Powstrzymywanie się od fałszywej mowy, powstrzymywanie się od dzielącej mowy, powstrzymywanie się od szorstkiej mowy, powstrzymywanie się od czczej paplaniny. To się nazywa, mnisi, Właściwa Mowa. Czym jest, mnisi, Właściwe Działanie? Powstrzymywanie się od zabijania żywych istot, powstrzymywanie się od brania tego, co nie zostało dane, powstrzymywanie się od niewłaściwego prowadzenia się w sferze pragnień zmysłowych. To się nazywa, mnisi, Właściwe Działanie. Czym jest, mnisi, Właściwy Sposób Życia? Otóż, mnisi, gdy szlachetny uczeń porzucił niewłaściwy sposób życia, zapewnia sobie wyważony sposób życia. To się nazywa, mnisi, Właściwy Sposób Życia. Czym jest, mnisi, Właściwy Wysilek? Otóż, mnisi, mnich dokłada starań, wysila się, wzbudza energię, wytęża umysł, dąży do tego, aby nie dać powstać złym, szkodliwym stanom, które jeszcze nie powstały, dokłada starań, wysila się, wzbudza energię, wytęża umysł, dąży do tego, aby wyzbyć się złych, szkodliwych stanów, które już powstały, dokłada starań, wysila się, wzbudza energię, wytęża umysł, dąży do tego, aby dać powstać zdrowym stanom, które jeszcze nie powstały, dokłada starań, wysila się, wzbudza energię, wytęża umysł, dąży do tego, aby utrzymać zdrowe stany, które już powstały, nie dopuścić do ich zepsucia, tworzyć coraz większe, rozwijać, aż osiągną pełnię doskonałości. To się nazywa, mnisi, Właściwy Wysilek. Czym jest, mnisi, Właściwa Uważność? Otóż, mnisi, mnich taki, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując ciało takie, jakim jest, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując odczucia takie, jakimi są, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując umysł taki, jakim jest, odsuwając tęsknoty i troski związane ze światem, pilnie i uważnie trwa, dostrzegając i przejrzyście pojmując naturę zjawisk taką, jaka jest. To się nazywa, mnisi, Właściwa Uważność. Czym jest, mnisi, Właściwe Skupienie? Otóż, mnisi, mnich taki, oddzielony od przyjemności zmysłowych, oddzielony od szkodliwych stanów, wraz z przywodzącym rozpatrywaniem,

jak też z utrzymywanym dochodzeniem oraz z radosnym uniesieniem i błogością, zrodzonymi z odosobnienia, osiąga pierwszą jhānę i przebywa w niej. Wraz z uspokojeniem przywodzącego rozpatrywania i utrzymywanego dochodzenia osiąga drugą jhānę i przebywa w niej, jej cechy to wewnętrzne wyciszenie i ujednoczenie umysłu, jak też brak przywodzącego rozpatrywania i brak utrzymywanego dochodzenia, zawiera radosne uniesienie i błogość zrodzone ze skupienia. Wraz z wygaszeniem radosnego uniesienia przebywa w zrównoważeniu, będąc uważnym, mając przejryste pojmowanie, osiąga trzecią jhānę i przebywa w niej, odczuwając na własnej skórze tę przyjemność, którą Szlachetni wychwalają: »Przyjemnie przebywa ten, kto zrównoważony i uważny«. Wyzbywszy się przyjemności, wyzbywszy się bólu, po wcześniejszym odsunięciu błogości i smutku, osiąga czwartą jhānę, która jest ani przyjemna, ani bolesna, i przebywa w niej z czystą uważnością dzięki zrównoważeniu. To się nazywa, mnisi, Właściwym Skupieniem”.

Mahāstipaṭṭhāna Sutta (DN.22 – Dłuższa mowa o ustanowieniach uważności)

§ 59.

„To tak, jakby, Bhūmijo, jakaś osoba potrzebowała mleka, poszukiwała mleka, wędrowała, starając się znaleźć mleko, i ciągnęłaby dopiero co ocieloną krowę za rogi. Posiadając takie oczekiwanie i ciągnąc dopiero co ocieloną krowę za rogi, nie miałyby możliwości osiągnięcia mleka; nie posiadając takiego oczekiwania [...]; zarówno posiadając, jak i nie posiadając takiego oczekiwania [...]; ani posiadając, ani nie posiadając takiego oczekiwania i ciągnąc dopiero co ocieloną krowę za rogi, nie miałyby możliwości osiągnięcia mleka. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ, Bhūmijo, jest to nieodpowiedni sposób osiągnięcia mleka.

Tak samo, Bhūmijo, ci pustelnicy i bramini z niewłaściwym poglądem [...], niewłaściwym skupieniem, posiadając takie oczekiwanie i prowadząc święty żywot, nie mają możliwości osiągnięcia owocu; nie posiadając takiego oczekiwania [...]; zarówno posiadając, jak i nie posiadając takiego oczekiwania [...]; ani posiadając, ani nie posiadając takiego oczekiwania i prowadząc święty żywot, nie mają możliwości osiągnięcia owocu. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ, Bhūmijo, jest to nieodpowiedni sposób osiągnięcia owocu.

[...]

To tak, jakby, Bhūmijo, jakaś osoba potrzebowała mleka, poszukiwała mleka, wędrowała, starając się znaleźć mleko, i ciągnęłaby dopiero co ocieloną krowę za wymię. Posiadając takie oczekiwanie i ciągnąc dopiero co ocieloną krowę za wymię, miałaby możliwość osiągnięcia mleka; nie posiadając takiego oczekiwania [...]; zarówno posiadając, jak i nie posiadając takiego oczekiwania [...]; ani posiadając, ani nie posiadając takiego oczekiwania i ciągnąc dopiero co ocieloną krowę za wymię, miałaby możliwość osiągnięcia mleka. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ, Bhūmijo, jest to odpowiedni sposób osiągnięcia mleka.

Tak samo, Bhūmijo, ci pustelnicy i bramini z Właściwym Poglądem [...], Właściwym Skupieniem, posiadając takie oczekiwanie [...]; zarówno posiadając, jak i nie posiadając takiego oczekiwania [...]; ani posiadając, ani nie posiadając takiego oczekiwania i prowadząc święty żywot, mają możliwość osiągnięcia owocu. Jaka jest tego przyczyna? Ponieważ, Bhūmijo, jest to odpowiedni sposób osiągnięcia owocu”.

Bhūmija Sutta (MN.126 – Mowa do Bhūmiji)

§ 60.

Następnie wędrowny asceta Subhadda zbliżył się do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, przywitał go uprzejmie, po przywitaniu i wyrażeniu szacunku spytał o zdrowie, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, wędrowny asceta Subhadda rzekł do Błogosławionego: „Mistrzu Gotamo, istnieją pustelnicy i bramini, którzy mają zgromadzenia, mają grupy, są nauczycielami dla wielu, są znani, sławni, są przewodnikami duchowymi, dobrze postrzeganymi przez wielu ludzi, mianowicie: Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambala, Pakudha Kaccāyana, Sañcaya Belaṭṭhaputta, Nigaṅṭha Nāṭaputta. Czy wszyscy oni, jak sami twierdzą, osiągnęli pełnię wiedzy, czy wszyscy nie osiągnęli pełni wiedzy, czy może niektórzy osiągnęli pełnię wiedzy, a niektórzy nie osiągnęli pełni wiedzy?”.

„Wystarczy, Subhaddo, zostaw to: »Czy wszyscy oni, jak sami twierdzą, osiągnęli pełnię wiedzy, czy wszyscy nie osiągnęli pełni wiedzy, czy może niektórzy osiągnęli pełnię wiedzy, a niektórzy nie osiągnęli pełni wiedzy«. Subhaddo, przedstawię ci Dhammę; słuchaj z należyłą uwagą tego, co powiem”.

„Tak będzie, Czcigodny”, wędrowny asceta Subhadda posłyszał Błogosławionego. Oto co Błogosławiony powiedział:

„Subhaddo, jakakolwiek Dhammavinaya, która nie zawiera w sobie Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, nie zawiera w sobie prawdziwego pustelnika, nie zawiera w sobie prawdziwego pustelnika drugiego rodzaju, nie zawiera w sobie prawdziwego pustelnika trzeciego rodzaju, nie zawiera w sobie prawdziwego pustelnika czwartego rodzaju.

Natomiast, Subhaddo, jakakolwiek Dhammavinaya, która zawiera w sobie Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, zawiera w sobie prawdziwego pustelnika, zawiera w sobie prawdziwego pustelnika drugiego rodzaju, zawiera w sobie prawdziwego pustelnika trzeciego rodzaju, zawiera w sobie prawdziwego pustelnika czwartego rodzaju.

Subhaddo, ta Dhammavinaya zawiera w sobie Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę; w tym, co tu, Subhaddo, jest prawdziwy pustelnik, jest prawdziwy pustelnik drugiego rodzaju, jest prawdziwy pustelnik trzeciego rodzaju, jest prawdziwy pustelnik czwartego rodzaju; doktryny innych pozbawione są tych różnych pustelników. Jeśli, Subhaddo, mnisi będą przebywać we właściwy sposób, świat nie będzie pozbawiony Arahantów.

Dwadzieścia dziewięć lat, Subhaddo, miałem, gdy wyszedłem z domu w bezdomność; tego, co właściwe szukałem. Ponad pięćdziesiąt lat temu to było, gdy z domu w bezdomność wyruszyłem. Praktykując w sposób właściwy metodą Dhammy, gdzie indziej prawdziwych pustelników nie uświadczylem, ani prawdziwego pustelnika drugiego rodzaju, ani prawdziwego pustelnika trzeciego rodzaju, ani prawdziwego pustelnika czwartego rodzaju. Doktryny innych pozbawione są tych różnych pustelników. Jeśli, Subhaddo, mnisi będą przebywać we właściwy sposób, świat nie będzie pozbawiony Arahantów”.

Mahāparinibbāna Sutta (DN.16 – Dłuższa mowa o ostatecznej Nibbānie)

WŁAŚCIWY POGLĄD

§ 61.

Siedząc obok, Kālāmwie z Kesamutti zwrócili się do Błogosławionego: „Są, Czcigodny, pewni pustelnicy i bramini, którzy przychodzą do Kesamutti. Wykładają i objaśniają swoją własną doktrynę, pogardzają doktryną innych, krytykują ją, zaprzeczają jej i ją poniżają. Są, Czcigodny, inni pustelnicy i bramini, którzy przychodzą do Kesamutti. Też wykładają i objaśniają swoją własną doktrynę, pogardzają doktryną innych, krytykują

ją, zaprzeczają jej i ją poniżają. Czcigodny, odczuwamy niepewność i mamy wątpliwości co do nich: »Który z tych czcigodnych pustelników i braminów powiedział prawdę, który skłamał?«.

„Zaprawdę, Kālāmowie, odczuwacie niepewność, zaprawdę macie wątpliwości. Gdy dochodzi do powstania niepewności, pojawiają się wątpliwości. Kālāmowie, nie podążajcie za tym, co mówią inni, ani za tradycją, nie podążajcie za pogłoskami ani świętymi tekstami, nie podążajcie za logicznymi wywodami ani za przekonującymi wnioskowaniami, nie podążajcie za pozornymi analogiami ani za czymś, co jest zgodne z waszymi poglądami, nie podążajcie za czymś tylko dlatego, że jest prawdopodobne, albo przez

względ na to, że jest poparte autorytetem nauczycieli. Lecz, Kālāmowie, gdy samodzielnie dostrzegacie: »To jest niewłaściwe, przynosi wstyd, jest ganione przez mądrych ludzi, a obserwowanie i podejmowanie tego wiedzie do szkody i krzywdy« – wówczas, Kālāmowie, powinniście to porzucić. Jak mniemacie, Kālāmowie, czy chciwość powstająca wewnątrz człowieka prowadzi do powstania korzyści czy szkody?»

„Szkody, Czcigodny”.

„Czy to, że taki chciwy człowiek, opanowany przez chciwość, z umysłem opętany przez chciwość, zabija żywe istoty, bierze to, co nie zostało mu dane, chodzi do żony innego, mówi kłamstwa i nakłania innych do czynienia tego samego, sprawi, że na długi czas stanie się to dla niego szkodą i krzywdą?»

„Tak, Bhante”.

[podobnie z niechęcią i ułudą]

„Jak mniemacie, Kālāmowie, czy te stany są właściwe, czy niewłaściwe?»

„Niewłaściwe, Czcigodny”.

„Przynoszą wstyd czy nie przynoszą wstydu?»

„Przynoszą wstyd, Czcigodny”.

„Ganione są przez mądrych ludzi czy chwalone są przez mądrych ludzi?»

„Ganione są przez mądrych ludzi, Czcigodny”.

„Obserwowanie i podejmowanie tego wiedzie do szkody i krzywdy czy nie? Jak to według was jest?”

„Obserwowanie i podejmowanie tego wiedzie do szkody i krzywdy. Tak to według nas jest”.

Lecz, Kālāmowie, gdy samodzielnie dostrzegacie: »To jest właściwe, nie przynosi wstydu, jest chwalone przez mądrych ludzi, a obserwowanie i podejmowanie tego wiedzie do korzyści i szczęścia« – wówczas, Kālāmowie, przyswoiwszy to, powinniście żyć zgodnie z tym. Jak mniemacie, Kālāmowie, czy brak chciwości powstający wewnątrz człowieka prowadzi do powstania korzyści czy szkody?»

„Korzyści, Czcigodny”.

„Czy to, że taki pozbawiony chciwości człowiek, nieopanowany przez chciwość, z umysłem nieopętanym przez chciwość, który nie zabija żadnej żywej istoty, nie bierze tego, co nie zostało mu dane, nie chodzi do żony innego, nie mówi kłamstw i nie nakłania innych do czynienia tego samego, sprawi, że na długi czas stanie się to dla niego korzyścią i szczęściem?”

„Tak, Czcigodny”.

[podobnie z brakiem niechęci i brakiem ułudy]

„Jak mniemacie, Kālāmowie, czy te stany są właściwe, czy niewłaściwe?”

„Właściwe, Czcigodny”.

„Przynoszą wstyd czy nie przynoszą wstydu?”

„Nie przynoszą wstydu, Czcigodny”.

„Ganione są przez mądrych ludzi czy chwalone są przez mądrych ludzi?”

„Chwalone są przez mądrych ludzi, Czcigodny”.

„Obserwowanie i podejmowanie tego wiedzy do korzyści i szczęścia czy nie? Jak to według was jest?”

„Obserwowanie i podejmowanie tego wiedzy do korzyści i szczęścia. Tak to według nas jest”.

Kesamutti Sutta (AN.03.066 - Mowa w Kesamutti)

§ 62.

„Istnieje to, co dane, istnieje ofiarowane, istnieje to, co zostało poświęcone, istnieje owoc i dojrzewanie dobrych oraz złych działań, istnieje ten świat, istnieje inny świat, istnieje matka, istnieje ojciec, istnieją spontanicznie pojawiające się istoty, istnieją w świecie pustelnicy i bramini, którzy spełnieni w dążeniach i zrealizowani w praktyce, dzięki bezpośredniemu wyższemu poznaniu głoszą o tym świecie i innym świecie”.

Mahācattārisaka Sutta (MN.117 – Mowa o wielkiej czterdziestce)

§ 63.

W tym czasie Czcigodny Kaccānagotta przybył do Błogosławionego. Przybliżywszy się do Błogosławionego, złożył z wielkim szacunkiem ukłon, a następnie usiadł z boku. Siedząc obok, Czcigodny Kaccānagotta rzekł do Błogosławionego: „Mówi się, Bhante, »Właściwy Pogląd, Właściwy Pogląd«. Bhante, w jakiej mierze istnieje Właściwy Pogląd?”.

„W głównej mierze, Kaccāno, świat polega na dualizmie istnienia i nieistnienia. Gdy postrzega się, Kaccāno, z właściwą mądrością, zgodnie z rzeczywistością powstawanie świata, nieistnienie tegoż świata nie będzie możliwe. Gdy postrzega się, Kaccāno, z właściwą mądrością, zgodnie z rzeczywistością zanikanie świata, istnienie tegoż świata nie będzie możliwe. W głównej mierze, Kaccāno, świat spętany jest przez przywiązania, lgnięcia i skłonności. Ale jeśli – gdy chodzi o te przywiązania, lgnięcia, fiksacje intencji, ukryte tendencje do skłonności – ktoś nie przywiązuje się, nie lgnie i nie fiksuje się na »moje ‘ja’«, nie ma w kimś takim niepewności ani wątpliwości: »to, co powstaje, to tylko powstająca krzywdą, to, co ustaje, to tylko ustająca krzywdą«, taka wiedza nie jest uzależniona od kogokolwiek innego.

Kaccānagotta Sutta (SN.12.015 – Mowa do Kaccānagotty)

PRZETRWANIE PRAWDZIWEJ DHAMMY

§ 64.

„Ānando, doskonała przyjaźń, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo to całość świętego życia. Mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo może oczekiwać rozwoju Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, spotęgowania Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. W jaki sposób, Ānando, mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo rozwija Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, potęguje Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę? Otóż, Ānando, mnich taki rozwija Właściwy Pogląd, polegający na odosobnieniu, polegający na wygaszeniu pożądań, polegający na ustaniu, osiągając pełnię w odpuszczaniu. Rozwija Właściwe Nastawienie, polegające na odosobnieniu, [...]. Rozwija Właściwą Mowę, [...]. Rozwija Właściwe Działanie, [...]. Rozwija Właściwy Sposób Życia, [...]. Rozwija Właściwy Wysilek, [...]. Rozwija Właściwą Uwagę, [...]. Rozwija Właściwe Skupienie, polegające na odosobnieniu, polegające na wygaszeniu pożądań, polegające na ustaniu, osiągając pełnię w odpuszczaniu.

W taki sposób, Ānando, mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo rozwija Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę, potęguje Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę. Ale też zgodnie z tym porządkiem, Ānando, powinno się wiedzieć, że doskonała przyjaźń, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo to całość świętego życia. Można mieć mnie jako doskonałego przyjaciela, Ānando, dzięki czemu podlegające narodzinom istoty od narodzin są uwolnione, podlegające starości istoty od starości są uwolnione, podlegające śmierci istoty od śmierci są uwolnione, podlegające żalowi, lamentowi, krzywdzie, smutkowi, rozpaczcy istoty od żalu, lamentu, krzywdy, smutku, rozpaczcy są uwolnione. Zgodnie z takim porządkiem, Ānando, powinno się wiedzieć, że doskonała przyjaźń, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo to całość świętego życia”.

Upaḍḍha Sutta (SN.45.002 – Mowa o połowie)

§ 65.

„Mnisi, mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo pozostaje moralny, jest powściągnięty przez pāṭimokkhę, powstrzymuje się dzięki niej, przestrzega określonych zasad zachowania, dostrzega zagrożenie nawet w najmniejszym błędzie, praktykuje zgodnie z podstawami treningu. Mnisi, mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo,

doskonałe koleżeństwo bez trudu, kłopotu czy wysiłku bierze udział w powściągniętej rozmowie, wspierającej otwartość umysłu, a mianowicie: rozmowie o niewielkich potrzebach, rozmowie o zadowoleniu, rozmowie o odosobnieniu, rozmowie o usamodzielnieniu, rozmowie o wzniesieniu energii, rozmowie o moralności, rozmowie o skupieniu, rozmowie o mądrości, rozmowie o wyzwoleniu, rozmowie o urzeczywistnieniu wiedzy i wizji wyzwolenia. Mnisi, mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo pozostaje z inicjującą energią, porzuca szkodliwe stany, przyjmuje korzystne stany, jest niezłomny, solidny w swoim wysiłku, nie uchyla się od obowiązków w odniesieniu do korzystnych stanów. Mnisi, mnich posiadający doskonałych przyjaciół, doskonałe towarzystwo, doskonałe koleżeństwo jest mądry, obdarzony szlachetną mądrością przenikającą przez to, co powstaje i idzie na zatracenie, co jest właściwie prowadzące do zniszczenia krzywdy”.

Sambodhi Sutta (AN.09.001 – Mowa o samoprzebudzeniu)

§ 66.

„Mnisi, są dwa zgromadzenia. Które dwa? Zgromadzenie wyedukowane w sofizmatach, a niewyedukowane w przepytywaniu, oraz zgromadzenie wyedukowane w przepytywaniu, a niewyedukowane w sofizmatach. Które to, mnisi, zgromadzenie wyedukowane w sofizmatach, a niewyedukowane w przepytywaniu? Mnisi, jest to jakiegokolwiek zgromadzenie, w którym, gdy mowy powiedziane przez Tathāgata – głębokie, głębokie w znaczeniu, ponadświatowe, połączone z pustką – są recytowane, wówczas mnisi ich nie słuchają, nie nadstawiają ucha, nie ustanawiają umysłu na poznanie ich, nie mniemają, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. Ale kiedy mowy poetów – poetyckie, wspaniałe brzmiące, wspaniałe w stylu, kogoś z zewnątrz, dzieła uczniów – są recytowane, wtedy słuchają ich, nadstawiają ucha, ustanawiają umysł na poznanie ich, mniemają, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. Nauczysz się tej Dhammy, nie przepytują się nawzajem, nie przeprowadzają dochodzenia: »Jak to jest? Jakie jest tego znaczenie?«. Nie wyjaśniają tego, co jest niejasne, nie precyzują tego, co jest nieprecyzyjne, co do wielu niepewnych miejsc tej Dhammy nie chcą tej niepewności rozwiązać. To się nazywa, mnisi, zgromadzenie wyedukowane w sofizmatach, a niewyedukowane w przepytywaniu. Które to, mnisi, zgromadzenie wyedukowane w przepytywaniu, a niewyedukowane w sofizmatach? Mnisi, jest to jakiegokolwiek zgromadzenie, w którym, gdy mowy poetów – poetyckie, wspaniałe brzmiące, wspaniałe w stylu, kogoś z zewnątrz, dzieła uczniów – są recytowane, wówczas mnisi ich nie słuchają, nie nadstawiają ucha, nie ustanawiają umysłu na poznanie ich, nie mniemają, że ta Dhamma powinna być

spamiętana, powinna być nauczona. Ale kiedy mowy powiedziane przez Tathāgata – głębokie, głębokie w znaczeniu, ponadświatowe, połączone z pustką – są recytowane, wtedy słuchają ich, nadstawiają ucha, ustanawiają umysł na poznanie ich, mniemają, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. Nauczysz się tej Dhammy, przepytują się nawzajem, przeprowadzają dochodzenie: »Jak to jest? Jakie jest tego znaczenie?«. Wyjaśniają to, co jest niejasne, precyzują to, co jest nieprecyzyjne, co do wielu niepewnych miejsc tej Dhammy chcą tę niepewność rozwiązać. To się nazywa, mnisi, zgromadzenie wyedukowane w przepytывaniu, a niewyedukowane w sofizmatach”.

Parisa Vagga (AN.02.043–AN.02.052 – Rozdział o zgromadzeniu)

§ 67.

Tam Błogosławiony zwrócił się do mnichów: „Mnisi, przedstawię wam cztery Wielkie Kryteria Odniesienia, słuchajcie z należytą uwagą tego, co powiem”.

„Tak będzie, Bhante”, mnisi ci posłyszeli Błogosławionego.

Oto co Błogosławiony powiedział:

„W ten sposób, o mnisi, mnich mógłby powiedzieć: »Usłyszałem to, będąc twarzą w twarz z Błogosławionym, bracia, przyjąłem to, będąc twarzą w twarz: ‘Tym jest Dhamma, tym jest Vinaya, taka jest Śāsana Nauczyciela’«.

Wtedy, mnisi, nie należy się tym zachwycać ani nie należy się wyklócać o to, co mówi taki mnich. Bez zachwywania się, bez wyklócania, powinno się te słowa i sylaby spamiętać, robiąc zestawienie ze zbiorem Mów, wykazując, czy są w zbiorze Dyscypliny. I jeśli po takim zestawieniu [ich ze sobą] nie będzie ich w zbiorze z Mowami, nie będzie można ich wykazać w zbiorze Dyscypliny, powinniście dojść do wniosku: »Doprawdy, nie są to słowa Błogosławionego, to błędne stwierdzenie tego mnicha« i powinniście je, o mnisi, odrzucić.

Lecz jeśli tak zestawione będą w zbiorze z Mowami, będzie można je wykazać w zbiorze Dyscypliny, powinniście dojść do wniosku: »Doprawdy, są to słowa Błogosławionego, to poprawne stwierdzenie tego mnicha«.

[Podobnie z mnichem, który twierdzi, że nauczył się Dhammy i Vinayi od dobrze znanych mnichów z Saṅghi, oduczonych Starszych, którzy znają teksty, lub od jednego Starszego, który zna teksty].

Powinniście je, o mnisi, uchwycić jako cztery Wielkie Kryteria Odniesienia”.

Mahāparinibbāna Sutta (DN.16 – Dłuższa mowa o ostatecznej Nibbānie)

§ 68.

„Tych dwóch, o mnisi, zniesławia Tathāgatę. Których dwóch? Ten, który wyjaśnia co nie było stwierdzone czy powiedziane przez Tathāgatę jako coś, co było stwierdzone czy powiedziane przez Tathāgatę, i ten, który wyjaśnia co było stwierdzone czy powiedziane przez Tathāgatę jako coś, co nie było stwierdzone czy powiedziane przez Tathāgatę. Oto tych dwóch, mnisi, zniesławia Tathāgatę”.

Bāla Vagga (AN.02.022–AN.02.032 – Rozdział o głupcu)

§ 69.

„Kassapo, dobra Dhamma nie zaniknie, dopóki na świecie nie pojawi się fałszerstwo dobrej Dhammy. Kassapo, jak tylko na świecie pojawi się fałszerstwo dobrej Dhammy, wtedy dobra Dhamma zaniknie. To tak jak, Kassapo, ze złotem, nie zaniknie, dopóki na świecie nie pojawi się fałszywe złoto. Kassapo, jak tylko na świecie pojawi się fałszywe złoto, wtedy złoto zaniknie. W ten sam sposób, Kassapo, dobra Dhamma nie zaniknie, dopóki na świecie nie pojawi się fałszerstwo dobrej Dhammy. Kassapo, jak tylko na świecie pojawi się fałszerstwo dobrej Dhammy, wtedy dobra Dhamma zaniknie. Nie jest tak, Kassapo, że dobra Dhamma zanika przez pierwiastek ziemi, [...] pierwiastek wody, [...] pierwiastek ognia, nie jest tak, że dobra Dhamma zanika przez pierwiastek wiatru. Dzieje się tak, ponieważ pojawiają się w teraźniejszości pomyleni ludzie, przez których zanika dobra Dhamma. Tak jak, Kassapo, statek, który tonie w całości; nie jest tak, Kassapo, z zanikaniem dobrej Dhammy. Jest, Kassapo, pięć szkodliwych czynników, które prowadzą do zepsucia i zaniku dobrej Dhammy. Które to pięć? Otóż, Kassapo, gdy mnisi, mniszki, świeccy wyznawcy, świeckie wyznawczynie nie szanują Nauczyciela i utrzymują sprzeciw wobec Niego, nie szanują Dhammy i utrzymują sprzeciw wobec niej, nie szanują Saṅghi i utrzymują sprzeciw wobec niej, nie szanują treningu i utrzymują sprzeciw wobec niego, nie szanują skupienia i utrzymują sprzeciw wobec niego; oto jest, Kassapo, pięć szkodliwych czynników, które prowadzą do zepsucia i zaniku dobrej Dhammy.

Jest, Kassapo, pięć czynników, które prowadzą do utrzymania dobrej Dhammy, niedopuszczenia do jej zepsucia ani zaniku. Które to pięć? Otóż, Kassapo, gdy mnisi, mniszki, świeccy wyznawcy, świeckie wyznawczynie szanują Nauczyciela i utrzymują posłuszeństwo wobec Niego, szanują Dhammę i utrzymują posłuszeństwo wobec niej, szanują Saṅghę i utrzymują posłuszeństwo wobec niej, szanują trening i utrzymują posłuszeństwo wobec niego, szanują skupienie i utrzymują posłuszeństwo wobec niego; oto jest, Kassapo, pięć czynników, które prowadzą do utrzymania dobrej Dhammy, niedopuszczenia do jej zepsucia ani zaniku”.

Saddhammapparirūpa Sutta (SN.16.13 – Mowa o fałszerstwie dobrej Dhammy)

§ 70.

„Mnisi, tak długo, jak mnisi będą przebywać ze szlachetnym poglądem, który prowadzi do wyjścia, który wiedzie tych, co działają zgodnie z nim, do właściwego zakończenia krzywdy – poglądem, który jest w zgodzie z poglądami ich towarzyszy w świętym życiu, podzielanym z nimi zarówno jawnie, jak i prywatnie – można oczekiwać wzrostu wśród tych mnichów, a nie ich upadku”.

Mahāparinibbāna Sutta (DN.16 – Dłuższa mowa o ostatecznej Nibbānie)

§ 71.

„Niedaleko miasta Sāvathī. Pewnego razu, mnisi, był wśród Dasārahów bęben zwany Ānaka. Gdy tylko Dasārahowie zrobili pęknięcie w Ānace, zaraz nakładali kolejną obręcz. Doszło do tego, mnisi, że w pewnym momencie stary bęben Ānaka z desek i skóry zniknął, pozostało tylko nagromadzenie obręczy. [Komentarz stwierdza, że bęben pierwotnie był słyszalny na dwanaście lig, ale w swoim ostatecznym stanie nie był słyszalny nawet zza kurtyny]. Tak samo, o mnisi, będzie z mnichami w przyszłości, gdy mowy powiedziane przez Tathāgatę – głębokie, głębokie w znaczeniu, ponadświatowe, połączone z pustką – będą recytowane, wówczas oni nie będą ich słuchać, nie będą nadstawiać ucha, nie będą ustanawiać umysłu na poznanie ich, nie będą mniemać, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. Ale kiedy mowy poetów – poetyckie, wspaniałe brzmiące, wspaniałe w stylu, kogoś z zewnątrz, dzieła uczniów – będą recytowane, wtedy będą ich słuchać, będą nadstawiać ucha, będą ustanawiać umysł na poznanie ich, będą mniemać, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. W ten sposób, mnisi, dojdzie do zniknięcia mów powiedzianych przez Tathāgatę – głębokich, głębokich w znaczeniu, ponadświatowych, połączonych z pustką. Dlatego też, mnisi, tak powinniście praktykować: »Gdy

mowy powiedziane przez Tathāgatę – głębokie, głębokie w znaczeniu, ponadświatowe, połączone z pustką – są recytowane, wówczas słuchajmy ich, nadstawiamy ucha, ustanawiamy umysł na poznanie ich, mniemajmy, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona«, w ten sposób, mnisi, powinniście praktykować”.

Āṇi Sutta (SN.20.07 – Mowa o obręczy)

§ 72.

„Co więcej, mnisi, w przyszłości będą mnisi niepoohamowani w ciele [wg MN.036 oznacza to, że przyjemne odczucia mogą wtargnąć do umysłu i dać początek namiętności], niepoohamowani w moralności, niepoohamowani w umyśle [tzn. bolesne odczucia mogą wtargnąć do umysłu i dać początek smutkowi], niepoohamowani w zrozumieniu. Gdy będą recytowane mowy powiedziane przez Tathāgatę – głębokie, głębokie w znaczeniu, ponadświatowe, połączone z pustką – wówczas ci niepoohamowani w ciele pustelnicy, niepoohamowani w moralności, niepoohamowani w umyśle, niepoohamowani w zrozumieniu nie będą ich słuchać, nie będą nadstawiać ucha, nie będą ustanawiać umysłu na poznanie ich, nie będą mniemać, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. Ale kiedy mowy poetów – poetyckie, wspaniałe brzmiące, wspaniałe w stylu, kogoś z zewnątrz, dzieła uczniów – będą recytowane, wtedy będą ich słuchać, będą nadstawiać ucha, będą ustanawiać umysł na poznanie ich, będą mniemać, że ta Dhamma powinna być spamiętana, powinna być nauczona. Tak, o mnisi, z ułomności Dhammy dochodzi do ułomności Vinayi, z ułomności Vinayi do ułomności Dhammy. To jest, mnisi, piąta trwoga przyszłości, która obecnie się nie pojawiła, ale pojawi się w przyszłości. Bądźcie wobec niej czujni; będąc czujnymi, powinniście dokładać starań, aby się jej wyzbyć”.

Tatiyaanāgatabhaya Sutta (AN.05.079 – Trzecia mowa o trwogach przyszłości)

§ 73.

Wtedy Błogosławiony zwrócił się do czcigodnego Ānandy: „Ānando, podwójne drzewo sal, choć jest poza sezonem kwitnienia, w pełni rozkwitło. Obsypuje, przyprósza i zaściela ciało Tathāgaty w hołdzie dla Niego. Kwiaty niebiańskiego koralodrzewu spadają ze sklepienia, obsypują, przyprósza i zaścielają ciało Tathāgaty w hołdzie dla Niego. Niebiański puder z drzewa sandałowego spada ze sklepienia, obsypuje, przyprósza i zaściela ciało Tathāgaty w hołdzie dla Niego. Niebiańskie instrumenty muzyczne rozbrzmiewają ze sklepienia w hołdzie dla Tathāgaty. Niebiańskie pieśni dobywają się ze sklepienia w hołdzie dla Tathāgaty. Nie w takiej mierze, Ānando, należy

uznawać Tathāgatę za ważnego, mieć o Nim wysokie mniemanie, oddawać Mu cześć, szanować Go. Każdy, Ānando, mnich, mniszka, świecki wyznawca, świecka wyznawczyni, praktykujący Dhammę zgodnie z Dhammą, jeśli trwa, praktykując we właściwy sposób, prowadzi życie zgodne z Dhammą, to taki ktoś uznaje Tathāgatę za ważnego, ma o Nim wysokie mniemanie, oddaje Mu cześć, szanuje Go, składa mu najwyższy hołd. Dlatego też, Ānando, w ten sposób powinniście praktykować: »Będziemy praktykować Dhammę zgodnie z Dhammą, będziemy trwać, praktykując we właściwy sposób, będziemy prowadzić życie zgodne z Dhammą«”.

Mahāparinibbāna Sutta (DN.16 – Dłuższa mowa o ostatecznej Nibbānie)

§ 74.

„Jeśli, mnisi, mnich praktykuje Dhammę zgodnie z Dhammą, w taki sposób jest to zgodne z Dhammą. Powinien przebywać w pełni zniechęcony do formy materialnej, powinien przebywać w pełni zniechęcony do odczucia, powinien przebywać w pełni zniechęcony do rozpoznania, powinien przebywać w pełni zniechęcony do wytworzenia, powinien przebywać w pełni zniechęcony do świadomości. Kto przebywa w pełni zniechęcony do formy materialnej, przebywa w pełni zniechęcony do odczucia, [...] rozpoznania, [...] wytworzenia, przebywa w pełni zniechęcony do świadomości, pojął w pełni formę materialną, pojął w pełni odczucie, [...] rozpoznanie [...] wytworzenie [...], pojął w pełni świadomość. Gdy pojął w pełni formę materialną, pojął w pełni odczucie, [...] rozpoznanie, [...] wytworzenie, pojął w pełni świadomość, jest wyzwolony od formy materialnej, jest wyzwolony od odczucia, [...] od rozpoznania, [...] od wytworzenia, jest wyzwolony od świadomości, jest wyzwolony od narodzin, starości, śmierci, żalów, lamentów, krzywd, smutków i rozpaczy, powiadam wam, jest wyzwolony od cierpienia”.

Anudhamma Sutta (SN.22.039 – Mowa o tym, co zgodne z Dhammą)

TERMINOLOGIA

Arahant [wym. arahant] – „godny” lub „nieskazitelny”, osoba, której umysł jest wolny od skażeń i która nie będzie się już więcej odradzała. Miano nadawane Buddzie, oznaczające również najwyższy poziom [urzeczywistnienia] osiągnięty przez jego szlachetnych uczniów.

Āsava [wym. aasawa] – „ściek”, „fermentacja”, [„skażenie”]. Cztery jakości – zmysłowość, poglądy, stawanie się, niewiedza – które „wypływają” z umysłu i są przyczyną powodzi [ogha] kołowrotu narodzin i śmierci.

Bhava [wym. b^hawa] – być, stawać się. Poczucie tożsamości w określonym świecie doświadczenia. Trzy poziomy stawania się mogą przejawić się na poziomie zmysłowości [kāma], formy [rūpa] i poziomie bezforemnym [arūpa].

Bodhisatta [wym. bood^hisa-ta] – „istota (dążąca) do Przebudzenia”, termin używany do określania Buddy, zanim faktycznie stał się Przebudzonym; od jego pierwszego przyrzeczenia zostania Buddhą, aż do momentu pełnego Przebudzenia. Forma sanskrycka: bodhisattva. [W mahāyānie postawa bodhisattvy, który odwieka własne wyzwolenie do chwili wyswobodzenia się wszystkich czujących istot, przedstawiana jest niekiedy w opozycji do postawy Arahanta z theravādy - przyp. red.]

Bramini, Brāhmaṇa [wym. braahmana] – w powszechnym rozumieniu, bramini to członkowie warstwy społecznej kapłanów w Indiach, którzy uznają wyższość swej klasy nad innymi, ze względu na urodzenie. W użyciu typowo buddyjskim „brahman” może również oznaczać arahanta, co daje do zrozumienia, że doskonałość nie opiera się na narodzinach czy przynależności do konkretnej rasy, ale na jakościach osiągniętych przez umysł.

Brahmā [wym. brahmaa] – mieszkaniec niebios sfer foremnych lub bezforemnych.

Deva [wym. deewa]: dosłownie „światlisty”. Bóstwa zamieszkujące ziemskie lub niebiańskie krainy, światy wyższe niż ludzkie.

Dhamma [wym. d^hamma] – 1. Wydarzenie, czynność; 2. zjawisko jako takie; 3. jakość umysłowa; 4. doktryna, nauczanie; 5. Nibbāna (choć są fragmenty opisujące Nibbānę jako porzucenie wszystkich dhamm). Forma sanskrycka: dharmā.

Dukkha [wym. du-k^ha] – stres, napięcie, krzywda, cierpienie.

Gotama [wym. gootama] – nazwisko rodowe Buddy.

Jhāna [wym. dż^haana] – wchłonięcie umysłowe. Stan silnej koncentracji, skupienie na pojedynczym doznaniu lub koncepcji umysłowej. Określenie to pochodzi od czasownika jhāyati, które oznacza spalanie stałym, nieporuszonym płomieniem. Forma sanskrycka: dhyāna.

Kamma [wym. kamma] – zamierzone działanie. Forma sanskrycka: karma.

Khandha [wym. k^hand^ha] – grupa składowa, agregat, pokład. Zjawiska fizyczne i umysłowe, tak jak są bezpośrednio doświadczane; surowy materiał dla poczucia własnego „ja”: rūpa – formy materialnej; vedanā – uczucia, doznania przyjemności, bólu lub ani przyjemności ani bólu; saññā – rozpoznania, percepcji; saṅkhāra – wytworzenia umysłowego i viññāna – świadomości zmysłowej, czynności polegającej na odbieraniu danych zmysłowych i myśli w miarę ich pojawiania się. Forma sanskrycka: skandha.

Māra [wym. maara] – uosobienie pokus oraz wszystkich sił, wewnętrznych i zewnętrznych, które stwarzają przeszkody w uwolnieniu się z saṃsāry.

Nibbāna [wym. ni-baana] – dosłownie „Nieuwiązanie” umysłu do pragnienia, niechęci i ułudy, do kołowrotu śmierci i narodzin. Termin ten także oznacza gaszenie ognia, niesie ze sobą znaczenie ostudzenia, chłodzenia i uspokojenia. „Całkowita Nibbāna” w pewnych kontekstach oznacza doświadczenie Przebudzenia; w innych, ostateczne odejście arahanta. Forma sanskrycka: Nirvāṇa.

Papañca: [wym. papańcia] – konceptualizowanie, namnażanie – myślenie, które powstaje z percepcji „ja jestem myślicielem”, i prowadzi do konfliktu.

Paṭicca-samuppāda [wym. pati-cia samu-paada] – zależne współpowstawanie, współzależne powstawanie. Mapa ukazująca, w jaki sposób niewiedza i pragnienie oddziałują z grupami składowymi (agregatami – khandha) oraz z organami zmysłów (āyatana), tworząc krzywdę i cierpienie. Ponieważ te interakcje są złożone, istnieje w suttach kilka wersji paṭicca-samuppādy. Najczęściej spotykana mapa (na przykład w SN.12.02) zaczyna się od niewiedzy. Inna, dość częsta (podana w DN 15), rozpoczyna się od wzajemnej zależności między nazwą (umysłowością – nāma) a formą materialną (rūpa) z jednej strony oraz świadomością zmysłową z drugiej.

Pāli [wym. paali] – język najstarszego zachowanego kanonu nauk Buddy.

Pāṭimokkha [wym. paatimo-k^ha] – podstawowy zbiór reguł klasztornej dyscypliny, składający się z 227 zasad dla mnichów [bhikkhów] i 311 dla mniszek [bhikkhunī].

Samādhi – koncentracja, skupienie.

Saṃsāra [wym. saṃsaara] – kołowrót ponownych wcieleń; proces wędrówki przez powtarzające się stany stawania się, którym towarzyszy śmierć i odradzanie się.

Sañvega [wym. sanjweega] – uczucie przerażenia spowodowane bezsensownością i daremnością prowadzenia pospolitego życia, w połączeniu z silną potrzebą pilności w poszukiwaniu drogi wyjścia.

Saṅgha [wym. saṅg^ha] – na konwencjonalnym poziomie (sammati) termin ten oznacza wspólnoty mnichów i mniszek buddyjskich. Na idealnym poziomie (ariya) oznacza tych, którzy, będąc osobami świeckimi lub wyświęconymi, osiągnęli co najmniej stopień „wchodzącego w strumień”.

Saṅkhāra [wym. saṅk^haara] – wytworzenie, dosłownie oznacza „złożenie razem”. Siła, która fabrykuje i wytwarza doświadczenia i doświadcza tego, co z nich wynika. Sanskrycka forma: Saṃskāra,

Sutta – Mowa. Sanskrycka forma – Sūtra.

Tādin [wym. taadin] – „takowy”, przymiotnik opisujący osobę, która osiągnęła cel. Wskazuje, że stan takiej osoby jest nieokreślony, ale niepodlegający zmianom lub wpływom jakiegokolwiek rodzaju.

Tathāgata [wym. tat^haagata] – dosłownie „autentyczny” [gr. „authenticós” = auto + hentēs – samo + robiący] (tatha-āgata) lub „ten, który prawdziwie przeszedł” (tathā-gata): określenie używane w starożytnych Indiach w stosunku do osoby, która osiągnęła najwyższy cel duchowy. W buddyzmie zwykle oznacza Buddhę, choć czasami oznaczać może również jego uczniów arahantów.

Upādāna [wym. upaadaana] – akt lgnięcia do czegoś w celu czerpania z tego pożywnia. Zjawiska, do których się lgnie, tworzące cierpienie, to pięć khandh. Samo lgnięcie przybiera cztery formy: lgnięcia do zmysłowości, do rytuałów i ceremonii, do poglądów i do teorii na temat jaźni.

Vinaya [wym. winaja] – dyscyplina klasztorna, której zasady i tradycje opisane są w sześciu tomach tekstu.

WYKAZ SKRÓTÓW

AN – Aṅguttara Nikāya

Dhp – Dhammapada

DN – Dīgha Nikāya

Iti – Itivuttaka

Khp – Khuddakapāṭha

MN – Majjhima Nikāya

SN – Saṃyutta Nikāya

Snp – Sutta Nipāta

Tag – Theragāthā

Tig – Therīgāthā

Uda – Udāna

BIBLIOGRAFIA

Albanese Catherine L., *Nature Religion in America*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Beiser Frederick C., *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Beiser Frederick C., *German Idealism, The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Beiser Frederick C., *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Beiser Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Beiser Frederick C., *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Berlin Isaiah, *The Roots of Romanticism*. Edited by Henry Hardy, Princeton: Princeton University Press, 1999.

Bernstein Jay M. (ed.), *Classic and Romantic German Aesthetics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Blanning Tim, *The Romantic Revolution: A History*, New York: The Modern Library, 2011.

Brekke Torkel, *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Buell Lawrence, *Emerson*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Buell Lawrence (ed.), *The American Transcendentalists: Essential Writings*, New York: The Modern Library, 2006.

Cotkin George, *William James: Public Philosopher*, Urbana: University of Illinois Press, 1989.

Cunningham Andrew, Jardine Nicholas (eds.), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Droit Roger-Pol, *Le culte du néant: Les philosophes et le Bouddha*, édition augmentée d'une préface, Paris: Éditions du Seuil, 2004.

Emerson Ralph Waldo, *Essays and Lectures*, New York: The Library of America, 1983.

Emerson Ralph Waldo, *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York: The Modern Library, 1940.

- Frank Manfred, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, transl. by Elizabeth Millan-Zaibert, Albany: State University of New York Press, 2004.
- Gambhirananda Swami (ed.), *A Short Biography of Swami Vivekananda*, www.vivekananda.net.
- Garrett Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gleig Ann, From *Theravāda to Tantra: The Making of an American Buddhism?*, „Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal”, 14:2 (2013): s. 221–238.
- Goethe Johann Wolfgang, *Wilhelm Meister's Apprenticeship*, transl. by Thomas Carlyle, New York: Collier and Sons, 1917.
- Gontard Susette Borkenstein, *The Recalcitrant Art: Diotima's Letters to Hölderlin and Related Missives*, ed. and transl. by Douglas F. Kenney, Sabine Menner-Bettscheid with a foreword by David Farrell Krell, Albany: State University of New York Press, 2000.
- Gura Philip F., *American Transcendentalism: A History*, New York: Hill and Wang, 2007.
- Hegel Georg, *Wilhelm Friedrich, Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, ed. by Peter C. Hodgson, transl. by R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Herder Johann Gottfried, *Against Pure Reason, Writings on Religion, Language, and History*, ed. and transl. by Marcia Bunge, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Herling Bradley L., *The German Gita, Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought, 1778–1831*, New York–London: Routledge 2006.
- Hölderlin Fryderyk, *Hyperion albo Eremita w Grecji*, przekł. i przyp. W. Markowska, w: F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, przekł. i oprac. A. Mińska, W. Markowska, Warszawa: Czytelnik 1976.
- Hölderlin Friedrich, *Selected Poems and Fragments*, transl. and with an introduction by Michael Hamburger, ed. by Jeremy Adler, London: Penguin Books, 1994.
- Holmes Richard, *The Age of Wonder. How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science*, New York: Vintage Books, 2008.
- Huxley Aldous, *Filozofia wieczysta*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok, 1989.
- James William, *Doświadczenia religijne*, przekł. J. Hempel, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2014.
- James William, *Pragmatism, and Other Writings*, New York: Penguin Books, 2000.

Bibliografia

Janowitz Anne, *The Sublime Plurality of Worlds: Lucretius in the Eighteenth Century (2010)*, www.tate.org.uk/research-publications/the-sublime.

Jung Carl Gustav, *Modern Man in Search of a Soul*, transl. by W.S. Dell, Cary F. Baynes, Abingdon: Routledge Classics, 2001 (1933).

Jung Carl Gustav, *Psychology and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1938.

Jung Carl Gustav, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, transl. by R.F.C. Hull, Princeton: Princeton University Press, 1969.

Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przekł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1984.

King Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London: Routledge, 1999.

Koistinen Olli (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Maslow Abraham H., *Religions, Values, and Peak-Experiences*, New York: Penguin Arana, 1964.

Maslow Abraham H., *Toward a Psychology of Being*, New York: John Wiley & Sons, 1968.

Masuzawa Tomoko, *The Invention of World Religions*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

McMahan David L., *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Millán-Zaibert Elizabeth, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2007.

Nikhilananda Swami, *Swami Vivekananda: A Biography*, www.vivekananda.net.

Novalis, *Henry von Ofterdingen*, transl. by Palmer Hilty, Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1990.

Novalis, *Hymns to the Night*, transl. by Dick Higgins, revised edition, New Paltz, NY: McPherson & Co., 1984.

Novalis, *Philosophical Writings*, transl. and ed. by Margaret Mahony Stoljar, Albany: State University of New York Press, 1997.

Novalis, *Uczniowie z Sais*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik, 1984.

Olender Maurice, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, transl. by Arthur Goldhammer, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

- Ospovat Alexander M., *Romanticism and German Geology: Five Students of Abraham Gottlob Werner*, „Eighteenth Century Life”, 7 (1982): s. 105–117.
- Otto Rudolph, *The Idea of the Holy*, transl. by John W. Harvey, New York: Oxford University Press, 1950.
- Pinkard Terry, *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Plato, *Phaedrus*, transl. by Alexander Nehamas, Paul Woodruff, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.
- Platon, *Uczta*, przekł. S. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Prabhavananda Swami, *The Spiritual Heritage of India*, Hollywood: Vedanta Press, 1979.
- Raphael Melissa, *Rudolph Otto and the Concept of the Holy*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Richardson Robert D., *William James: In the Maelstrom of American Modernism. A Biography*, Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.
- Robinson Richard, Willard Johnson, Thanissaro Bhikkhu, *Buddhist Religions: A Historical Introduction*. fifth edition, Belmont, CA: Wadsworth, 2005.
- Schiller Fryderyk, *Listy o edukacji estetycznej*, przekł. J. Prokopiuk, w: M. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970.
- Schiller Fryderyk, *Oda do radości*, przekł. Electron, [https://wiersze.fandom.com/wiki/Oda_do_rado%C5%9Bci_\(Schiller,_przek%C5%82._Electron\)](https://wiersze.fandom.com/wiki/Oda_do_rado%C5%9Bci_(Schiller,_przek%C5%82._Electron)).
- Schlegel Friedrich, *Lucinde and the Fragments*, transl. with an introduction by Peter Firchow, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.
- Schleiermacher Friedrich, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przekł. J. Prokopiuk, Kraków: Żnak 1996.
- Schleiermacher Friedrich, *Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde*, mit einer Vorrede von Karl Gutzkow Hamburg: Hoffmann und Campe, 1835.
- Scruton Roger, *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Seager Richard, *Buddhism in America*, New York: Columbia University Press, 1999.
- Singer Peter, *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Sontheimer Günter D., Kulke Hermann (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar Publications, 1991.

Bibliografia

Vivekananda Swami, *Buddha's Message to the World (1900)*, ed. by Frank Parlato Jr., www.vivekananda.net.

Vivekananda Swami, *Buddhism, the Fulfillment of Hinduism (1893)*, ed. by Frank Parlato Jr., www.vivekananda.net.

Vivekananda Swami, *Buddhistic India (1900)*, ed. by Frank Parlato, Jr., www.vivekananda.net

Vivekananda Swami, *Is Vedanta the Future Religion? (1900)*, ed. by Frank Parlato, Jr., www.vivekananda.net.

Vivekananda Swami, *Paper on Hinduism (1893)*, ed. by Frank Parlato, Jr., www.vivekananda.net.

Vivekananda Swami, *The Vedanta Philosophy" (1896)*, ed. by Frank Parlato, Jr., www.vivekananda.net.

Vivekananda Swami, *The Yogas and Other Works*, chosen and with a biography by Swami Nikhilananda, New York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1953.

Wheeler Kathleen M. (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Williamson George S., *The Longing for Myth in Germany, Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Zammito John H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Zammito John H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

PRZYPISY KOŃCOWE

- ¹ Frederick C. Beiser, *German Idealism*, s. 419–420.
- ² Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, s. 161.
- ³ Novalis, *Philosophical Writings*, s. 4.
- ⁴ Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, s. 163.
- ⁵ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, s. 159.
- ⁶ Roger-Pol Droit, *Le culte du néant*, s. 171.
- ⁷ Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, s. 207.
- ⁸ Friedrich Hölderlin, *Selected Poems and Fragments*, s. xxiii.
- ⁹ Novalis, *Uczniowie z Saïs*, s. 82.
- ¹⁰ Richard Holmes, *The Age of Wonder*, s. 191.
- ¹¹ Zob. Fryderyk Schiller, *Listy o edukacji estetycznej*, s. 222–257.
- ¹² Fryderyk Schiller, *Oda do radości*. Oficjalny przekład Andrzeja Lama odchodzi od oryginału, zapewne z powodów estetycznych. Dlatego cytuję tutaj wierniejszy przekład Electrona: [https://wiersze.fandom.com/wiki/Oda_do_rado%C5%9Bci_\(Schiller_przek%C5%82_Electron\)](https://wiersze.fandom.com/wiki/Oda_do_rado%C5%9Bci_(Schiller_przek%C5%82_Electron)).
- ¹³ John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, s. 341–342.
- ¹⁴ Johann Gottfried Herder, *Against Pure Reason*, s. 130–131.
- ¹⁵ Platon, *Uczta*, s. 46.
- ¹⁶ Frederick Beiser, *Diotima's Children*, s. 236.
- ¹⁷ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 158.
- ¹⁸ Novalis, *Philosophical Writings*, s. 66.
- ¹⁹ *Ibid.*, s. 152.
- ²⁰ Jay M. Bernstein, ed. *Classic and Romantic German Aesthetics*, s. 276.
- ²¹ *Ibid.*, s. 274.
- ²² Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 145.
- ²³ Novalis, *Philosophical Writings*, s. 28.
- ²⁴ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 106.
- ²⁵ *Ibid.*, s. 113.
- ²⁶ *Ibid.*, s. 107.
- ²⁷ Frederick C. Beiser, *German Idealism*, s. 434.
- ²⁸ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 66.
- ²⁹ *Ibid.*, s. 175.
- ³⁰ Tim Blanning, *The Romantic Revolution: A History*, s. 25.
- ³¹ Frederick Beiser, *German Idealism*, s. 461.
- ³² Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, s. 25.
- ³³ Novalis, *Philosophical Writings*, s. 25.
- ³⁴ Frederick Beiser, *German Idealism*, s. 453.
- ³⁵ Novalis, *Philosophical Writings*, s. 131, 135.

Przypisy końcowe

- ³⁶ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, s. 147–148.
- ³⁷ Novalis, *Philosophical Writings*, s. 24.
- ³⁸ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 156.
- ³⁹ *Ibid.*, s. 149.
- ⁴⁰ *Ibid.*, s. 148.
- ⁴¹ *Ibid.*, s. 176.
- ⁴² *Ibid.*, s. 146.
- ⁴³ *Ibid.*, s. 247.
- ⁴⁴ *Ibid.*, s. 183.
- ⁴⁵ Fryderyk Hölderlin, *Hyperion albo Eremita w Grecji*, s. 333.
- ⁴⁶ *Ibid.*, s. 439.
- ⁴⁷ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 256.
- ⁴⁸ Fryderyk Hölderlin, *Hyperion albo Eremita w Grecji*, s. 439.
- ⁴⁹ George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany*, s. 124–125.
- ⁵⁰ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 48–49.
- ⁵¹ *Ibid.*, s. 103.
- ⁵² *Ibid.*, s. 106.
- ⁵³ John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, s. 340.
- ⁵⁴ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 177.
- ⁵⁵ *Ibid.*, s. 5.
- ⁵⁶ Friedrich Schlegel, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, s. 110.
- ⁵⁷ *Ibid.*, s. 75.
- ⁵⁸ *Ibid.*, s. 102.
- ⁵⁹ *Ibid.*, s. 117.
- ⁶⁰ *Ibid.*, s. 89.
- ⁶¹ *Ibid.*, s. 85.
- ⁶² *Ibid.*, s. 135.
- ⁶³ *Ibid.*, s. 135.
- ⁶⁴ *Ibid.*, s. 98–99.
- ⁶⁵ *Ibid.*, s. 109.
- ⁶⁶ *Ibid.*, s. 78–79.
- ⁶⁷ *Ibid.*, s. 111.
- ⁶⁸ *Ibid.*, s. 70.
- ⁶⁹ *Ibid.*, s. 105.
- ⁷⁰ Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, s. 248.
- ⁷¹ *Ibid.*, s. 242.
- ⁷² *Ibid.*, s. 244.
- ⁷³ Frederick C. Beiser, *German Idealism*, s. 397.
- ⁷⁴ Bradley L. Herling, *The German Gita*, s. 124.

- 75 Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, op. cit., s. 241.
- 76 Ibid., s. 243.
- 77 Bradley L. Herling, *The German Gita*, op. cit., s. 124.
- 78 Ibid., s. 126.
- 79 Friedrich Schlegel, *Lucinde and the Fragments*, op. cit., s. 61–62.
- 80 Ibid., s. 113.
- 81 Friedrich Schleiermacher, *Schleiermachers vertraute Briefe über die Lucinde*, s. 40.
- 82 Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, s. 56.
- 83 Cotkin George, *William James: Public Philosopher*, s. 64.
- 84 Ibid., s. 64.
- 85 James William, *Doświadczenie Religijne*, s. 456.
- 86 Ibid., s. 48.
- 87 Ibid., s. 27.
- 88 Robert D. Richardson, *William James: In the Maelstrom of American Modernism*, s. vii.
- 89 William James, *Doświadczenie religijne*, s. 428
- 90 William James, *Pragmatism*, s. 128.
- 91 William James, *Doświadczenie Religijne*, s. 428.
- 92 Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, s. 224.
- 93 Ibid., s. 6.
- 94 Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, s. 11–12.
- 95 Carl Gustav Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, s. 27.
- 96 Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, s. 242.
- 97 Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, s. 99.
- 98 Ibid., s. 75.
- 99 Ibid., s. 114.
- 100 Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, s. 224.
- 101 Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, s. 41.
- 102 Ibid., s. 220.
- 103 Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, s. 67.
- 104 Ibid., s. 250.
- 105 Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, s. 52.
- 106 Ibid., s. 12–13.
- 107 Ibid., s. 94–95.
- 108 Ibid., s. 20.
- 109 Ibid., s. 72.
- 110 George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany*, s. 129.
- 111 Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, s. 150–151, przyp. 30.
- 112 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, s. 488–489.
- 113 Roger-Pol Droit, *Le culte du néant*, s. 94.

Przypisy końcowe

- ¹¹⁴ Bradley L. Herling, *The German Gita*, s. 250–251.
- ¹¹⁵ Richard Seager, *Buddhism in America*, s. 236.
- ¹¹⁶ Ibid., s. xvii.
- ¹¹⁷ David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, s. 254.
- ¹¹⁸ Ann Gleig, *From Theravāda to Tantra: The Making of an American Buddhism?*, s. 229.
- ¹¹⁹ Aldous Huxley, *Filozofia wieczysta*, s. 9.
- ¹²⁰ Ibid., s.9.
- ¹²¹ Ibid., s. 10.
- ¹²² Ibid., s.10.
- ¹²³ Ibid., s. 195.
- ¹²⁴ Ibid., s. 62.
- ¹²⁵ Ibid., s. 139.
- ¹²⁶ Ibid., s. 85.
- ¹²⁷ Ibid., s. 80.
- ¹²⁸ Ibid., s. 153.
- ¹²⁹ Ibid., s. 246.
- ¹³⁰ Ibid., s. 39.
- ¹³¹ Ibid., s. 15.
- ¹³² Ibid., s. 15.
- ¹³³ Ibid., s. 45.
- ¹³⁴ Ibid., s. 170.
- ¹³⁵ Ibid., s. 169.
- ¹³⁶ Ibid., s. 170.

FUNDACJA „THERAVADA”

Cele statutowe Fundacji „Theravada” to przede wszystkim propagowanie wiedzy z zakresu buddyźmu theravāda, ale także ochrona zdrowia i promocja zdrowego trybu życia dzięki upowszechnianiu technik medytacji i relaksacji umożliwiających zmniejszanie poziomu stresu oraz poprawę fizycznego i psychicznego samopoczucia. Fundacja promuje oryginalne metody medytacyjne, których źródłem jest kanon pālijski, co gwarantuje, że techniki te są kompleksowe i sprawdzone. Jest to również zapewnione dzięki rzetelności w przekazywaniu prawdziwego nauczania Buddy.

Słowo „theravāda” dosłownie znaczy „doktryna Starszych”. To konserwatywna szkoła buddyźmu, która opiera się na Tipiṭaṭṭe, czyli kanonie pālijskim – najwcześniejszych zapiskach nauczania Buddy. Przez wiele stuleci theravāda była dominującą religią kontynentalnej części Azji Południowo-Wschodniej (Tajlandia, Birma, Kambodża, Laos) oraz Sri Lanki. Jednak Fundacja stawia na obiektywne, naukowe podejście do nauk Buddy, jak również do medytacji. Wybraliśmy formę fundacji, ponieważ w większym stopniu zainteresowani jesteśmy działaniami społecznymi, a w mniejszym religijnymi. Jesteśmy otwarci na dialog, nie importujemy bezmyślnie kultury azjatyckiej i krytycznie odnosimy się do niektórych, nieprzystających do współczesnego świata, rozwiązań i praktyk.

Nasze działania mają na celu pomoc innym. Dzięki edukacji, teoretycznej i praktycznej, Fundacja stara się redukować poziom stresu w społeczeństwie, poprawiając fizyczne i mentalne samopoczucie ludzi. Naszym celem jest dzielenie się z innymi tym, co pomogło nam samym. Zdajemy sobie sprawę, że nie musi to pomagać wszystkim, jednak motywacją Fundacji jest stworzenie wyboru osobom poszukującym lub chcącym pogłębić swoją praktykę.

Umożliwiamy osobom zainteresowanym wczesnym buddyźmem zapoznanie się z jak najmniej zmienionymi naukami Buddy. Staramy się przybliżać innym tę wiedzę poprzez wydawanie książek zarówno w formie papierowej, jak i elektronicznej, publikowanie filmów i wykładów na kanale YouTube oraz umożliwianie podjęcia praktyki medytacyjnej pod opieką kompetentnych nauczycieli – mnichów i osób świeckich. Nie pobieramy za to żadnych opłat, ponieważ uważamy, że nauki duchowe są bezcenne, jesteśmy także przekonani, że komercjalizacja duchowości może być szkodliwa.

Najnowszym projektem Fundacji są tłumaczenia tekstów źródłowych kanonu pālijskiego, czyli mów Buddy. Książki będą dostępne za darmo zarówno w formie papierowej, jak i elektronicznej. Te 100-stronicowe publikacje będą opatrzone komentarzami i przypisami, które w sposób obiektywny i przystępny wyjaśnią teksty źródłowe buddyzmu. Na ten cel udało się nam uzyskać grant z Khyentse Foundation z USA, pokrywa on nieco mniej niż połowę wszystkich kosztów związanych z projektem tłumaczenia sutt, dlatego Fundacja utworzyła konto na platformie Patronite, żeby zebrać pozostałą część potrzebnych środków.

Chcielibyśmy, żeby z naszych działań mogli korzystać wszyscy Polacy, także ci, którzy mimo odmiennych poglądów na temat wiary doceniają naszą pracę, potwierdzając i uznając mądrość płynącą z przedstawianych przez nas nauk – mądrość, która jest obiektywna, więc ponad podziałami.

Darmowe wersje elektroniczne książek dostępne są na:

Sasana.pl

Theravada.pl

Dhamma.pl

NAKLĄDEM FUNDACJI „THERAVADA” UKAZAŁY SIĘ

W ROKU 2021

Majjhima Nikāya, tom II.

Ajahn Brahm, *Trzymaj mniej.*

T Y Lee, *Życie pełne błogosławieństw.*

W ROKU 2020

Majjhima Nikāya, tom I.

W ROKU 2019

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), *Moc pytań.*

W ROKU 2018

Sayadaw U Pandita, *Jeszcze w tym życiu* (wydanie drugie).

W ROKU 2017

Ajahn Sumedho, *Cztery Szlachetne Prawdy.*

Viradhammo Bhikkhu, *Spokój istnienia.*

W ROKU 2016

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), *Szlachetna Strategia.*

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), *Czystość serca.*

Artykuły ścieżki buddyjskiej.

W ROKU 2015

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff),

Szlachetna strategia: artykuły ścieżki buddyjskiej.

Grzegorz Polak, *Droga do wyzwolenia w traktacie Visuddhimagga Buddhaghosy* (wersja elektroniczna).

W ROKU 2014

Ajahn Brahm, *Podstawowa metoda medytacji.*

Shravasti Dhammika, *Dobre pytania – dobre odpowiedzi.*

Sayadaw U Silananda, *Paritta-Pāli* (Wersy ochronne).

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), *Z każdym oddechem.*

Wskazówki do medytacji.



THERAVĀDA

P O L S K A

FUNDACJA „THERAVADA”

KRS: 0000464215 · NIP: 5223006901 · REGON: 146715622

KONTO BANKOWE: 89 2030 0045 1110 0000 0270 1020

Dhamma-dāna – dar Dhammy
do bezpłatnej dystrybucji – nie na sprzedaż

WWW.THERAVADA.PL