

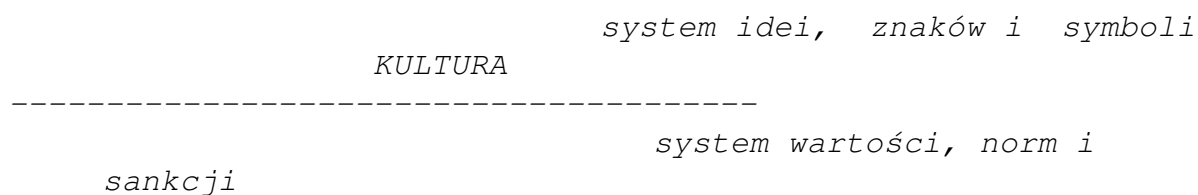
Andrzej Flis

## CZEGO SIĘ ZACHÓD NAUCZYŁ OD WSCHODU W XX WIEKU?

W drugiej połowie XX stulecia w kulturze Zachodu dokonały się głębokie zmiany zarówno w sferze wartości i norm kulturowych, jak też w dziedzinie idei i świadomości symbolicznej.<sup>1</sup> Niektóre z tych przemian miały charakter endogenny i stanowiły prostą konsekwencję wewnętrznych transformacji cywilizacji zachodniej, inne były wytworem dyfuzji, czyli oddziaływania obcych wpływów kulturowych. Pośród zmian drugiego typu dwie zasługują na szczególną uwagę ze względu na swoje dalekosiężne skutki: narodziny i szybkie postępy ideologii „walki bez przemocy” – która w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przeobraziła znacząco kulturę

---

<sup>1</sup> Rozważania w niniejszej pracy opierają się na dwuczłonowym pojęciu kultury, które można oddać schematycznie za pomocą prostego diagramu:



Kultura – w powyższym ujęciu – stanowi rzeczywistość abstrakcyjno-zmysłową (idealno-materialną) złożoną z dwóch wzajemnie ze sobą powiązanych układów: systemu wartości, norm i sankcji oraz systemu idei, znaków i symboli. Zmiany, o których w tekście mowa penetrują więc oba układy i jako takie mają charakter systemowy, a nie cząstkowy czy też powierzchniowy. Szerzej na temat zarysowanej powyżej koncepcji kultury vide: A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2003, s. 16-83.

polityczną Europy i Ameryki - oraz ewolucja zachodniego stosunku do przyrody w ogólności i świata zwierząt w szczególności. Obie te zmiany przypisać należy oddziaływaniu Wschodu, a ściślej rzecz biorąc tradycji kulturowej Indii. Obie te zmiany godziły zarazem w światopogląd chrześcijański i oznaczały odrzucenie sposobu myślenia o świecie dominującego na Zachodzie od kilkunastu stuleci.

W ostatniej ćwierci ubiegłego wieku ruchy pacyfistyczne i ekologiczne zakorzeniły się w Europie i Stanach Zjednoczonych tak głęboko, iż w końcu uznane zostały za organiczne wytwory cywilizacji zachodniej. Nigdy jednak takimi nie były. Religia chrześcijańska - aksjonormatywny fundament kultury europejskiej - uzasadniała bowiem przez wieki w „imie wyższych celów” agresję i przemoc zarówno w życiu społecznym, jak i w stosunkach człowieka ze światem przyrody. Rozwój pacyfizmu i wrażliwości ekologicznej w Europie i Ameryce przypisać więc trzeba nie tyle wewnętrznej ewolucji cywilizacji atlantyckiej, ile oddziaływaniom zewnętrznym - a ściślej rzecz biorąc ideom orientalnym, które przetworzone i przystosowane do nowego kontekstu stały się z czasem istotnym składnikiem współczesnej kultury Zachodu.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I PRZEMOC

Biblijny Bóg jest okrutny i mściwy. Bez skrupułów uciekał się do przemocy realizując swoje zamysły: zesłał na ludzkość straszliwy potop, siarką i ogniem obrócił w popiół Sodomę i Gomorę, wymordował pierworodnych ziemi egipskiej od potomka faraona poczynając, a na „pierworodnym synu niewolnicy” kończąc (Exodus 11; 5,29), wydał również ludność Izraela w babilońską niewolę „nie oszczędzając ani młodzieńców, ani dziewic, ani starców” (II Księga

Kronik, 36; 17). Przemoc i zniszczenie to jednak nie tylko atrybut przeszłych poczynań Jahwe, ale także osnowa przyszłych wydarzeń. Zgodnie z prorocत्वami Starego Testamentu ostateczny triumf dobra nad złem i początek Królestwa Bożego na ziemi poprzedzi globalna katastrofa kosmiczna, która stanowiąc zapowiedź nadejścia mesjasza unicestwi świat cały: ziemia obsunie się ludziom spod nóg, góry zaczną dymić, gwiazdy spadną z nieba i rozsypią się w proch, morza zamienią się we wrzątek i wyparują, a dzieła zniszczenia dopełni gigantyczny pożar świata.

Kościół - podobnie jak biblijny Bóg - odwoływał się bez skrupułów do fizycznej przemocy dążąc do realizacji swoich celów. Od 381 roku prześladował metodycznie pogańskie kultury Cesarstwa Rzymskiego z brutalnością wielokrotnie przewyższającą tę, której sam doświadczył za czasów Decjusza i Dioklecjana. Bestialstwo XIII-wiecznej krucjaty przeciw katarom na południu Francji do dziś wywołuje przerażenie, a odpowiedź papieskiego legata na pytanie jak odróżnić katolików od heretyków - „zabić wszystkich, Bóg rozpozna swoich” - wymownie ilustruje mentalność ówczesnego kleru. Chrystianizacji średniowiecznej Europy towarzyszyło ludobójstwo! Prusowie, Słowianie Połabscy i inne grupy etniczne opierające się ewangelizacji zostały zdziesiątkowane i wymazane z powierzchni ziemi. Przemoc była też narzędziem szerzenia Dobrej Nowiny w Ameryce Łacińskiej, czemu dała wyraz wstrząsająca opowieść hiszpańskiego dominikanina Bartolome de Las Casas Krótka relacja o wyniszczeniu Indian (1552). W tym samym czasie tortury i płonące stosy stały się popularnymi środkami św. Inkwizycji chroniącymi doktrynalną czystość katolickiej wiary.

W pierwszej połowie XVI wieku radykalne odłamy Reformacji, nie czekając na koniec świata, podjęły na własną rękę próby urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi. Najbardziej spektakularną z nich była

dyktatura religijna w Münsterze - mieście będącym własnością lokalnego biskupa, opanowanym siłą przez radykalnych anabaptystów. Komuna münsterska objawiła w całej swej posępnej okazałości cechy konstytutywne przyszłych rewolucji społecznych, których teatrem stać się miała niebawem nowożytna Europa: postępującą alienację przywódców politycznych dążących za wszelką cenę do realizacji szczytnych ideałów i rozwój policyjnego terroru, który w imię ochrony wartości najwyższych przekształca się rychło w szaleństwo przemocy godzące we wszystkich bez wyjątku.

W III rozdziale swojej znakomitej monografii *Dawny ustrój i rewolucja* Alexis de Tocqueville zauważył z właściwą sobie przenikliwością, iż „Rewolucja Francuska była rewolucją polityczną używającą metod działania rewolucji religijnych”. Tocqueville - jak się wydaje - miał na myśli dwie istotne cechy rewolucji 1789 roku: uniwersalistyczny charakter jej ideologii oraz iście religijny fanatyzm rewolucjonistów sięgających bez skrupułów po przymus fizyczny jako środek prowadzący do wzniosłych celów. Nie ulega wątpliwości, iż religia chrześcijańska ukształtowała w Europie wiarę w moralną wartość przemocy. Nauki płynące z Biblii i wielowiekowa działalność Kościoła ugruntowały na Zachodzie przekonanie, iż terror jest siłą kreatywną, zdolną do pomnażania dobra w świecie. W tym sensie rację miał Alexis de Tocqueville, kiedy Rewolucję Francuską potraktował jako świecką manifestację chrześcijańskiego sposobu myślenia. W tym sensie i faszyzm, i komunizm były również projektami społecznymi wyrastającymi z tradycji judeochrześcijańskiej.

Organiczny związek chrześcijaństwa z antyreligijnym totalitaryzmem XX wieku podkreślił trafnie Leszek Kołakowski. „Chrześcijaństwo - pisał on - stworzyło pierwsze w Europie modele państwa totalitarnego” i jako „jedyne w ludzkich dziejach nie tylko

praktykowało, ale też jawnie wypowiedziało zasadę, wedle której to, co białym widzimy, trzeba czarnym nazwać, o ile zwierzchność tak każe (Ecclesiae catholicae ita conformes esse debemus, ut, si quod oculis nostris apparet album nigrum illa esse definierit, debemus itidem quod nigrum sit promuntiare - wedle sławnej formuły świętego Ignacego)<sup>2</sup>. Ojcami zachodniego totalitaryzmu nie byli zatem ani Trocki, ani Lenin, ani Hitler, ani Mussolini, lecz św. Augustyn oraz Ignacy Loyola - ani bolszewicy, ani faszyci nie stworzyli bowiem ideologii legitymizującej przemoc, lecz sięgnęli jedynie po gotowe chrześcijańskie wzory i rozwinęli je ad extremum.

I katolicy, i protestanci, i prawosławni mają na sumieniu ocean gwałtów popełnionych w imię wartości religijnych. Kościoły chrześcijańskie hołdowały przez długie wieki zasadzie, iż wzniosłe cele (zbawienie duszy, szerzenie Dobrej Nowiny, obrona prawdziwej wiary) usprawiedliwiają nikczemne środki używane do ich realizacji. Ten sposób myślenia przejęli z czasem nacjonaści, komuniści i faszyci, dzięki czemu przemoc stała się prawomocnym środkiem realizacji nie tylko wartości religijnych, ale także ideałów narodowych i socjalistycznych. Nie jest więc kwestią przypadku, iż Europa pogrążyła się w XX stuleciu w dwóch koszmarnych wojnach trwających łącznie blisko dziesięć lat i stworzyła dwa najbardziej zbrodnicze systemy polityczne w dziejach ludzkości.

#### AHIMSA I WALKA BEZ GWAŁTU

Ahimsa - rygorystyczny nakaz nie wyrządzania krzywdy i powstrzymania się od gwałtu, stanowi integralny

---

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Kraków 1981, s. 97.

składnik starożytnej tradycji Indii. Głosi ją i hinduizm, i buddyzm i - przede wszystkim - dżinizm. Sanskryckie hasło ahimsa paramo dharmah („ahimsa jest najwyższym obowiązkiem”), znane jest na całym subkontynencie indyjskim i rozumiane jako zakaz zabijania, powodowania obrażeń cielesnych, zadawania bólu i wyrządzania zła. Zakaz ten odnosi się nie tylko od ludzi, ale też do wszystkich innych istot żyjących.

Na początku XX wieku hinduski adwokat z Południowej Afryki - Mohandas Karamczand Gandhi odwołał się do tradycji ahimsy występując przeciwko dyskryminacji rasowej narzuconej ludności kolorowej przez kolonialną administrację brytyjską. Szeroko rozumianą zasadę ahimsy przełożył Gandhi na dwa konkretne zalecenia: (1) postulat nie krzywdzenia przeciwników i (2) postulat obrony słabych przed agresją ze strony silnych, a więc nakaz czynnego przeciwstawiania się złu. Obie te formuły razem wzięte złożyły się na ideologię walki bez przemocy, której istotę stanowiły masowe demonstracje, strajki, wiece, pochody, manifestacje, porzucanie stanowisk publicznych, niepłacenie podatków, bojkot wyborów, szkół, sądów oraz innych instytucji państwowych i prywatnych.

W przeciwieństwie do chrześcijańskiej Europy idea walki bez przemocy przynależy organicznie do tradycji Indii, gdzie od niepamiętnych czasów była popularnym sposobem dochodzenia swych praw przez słabszą stronę konfliktu. Zgodnie ze zwyczajem nazywanym dharna człowiek pokrzywdzony siadał przed domem krzywdziciela i głodował tak długo, aż ten ostatni zrekompensował mu wyrządzone zło. Protesty głodowe prowadziły niekiedy do śmierci, częściej jednak głódówka kończyła się sukcesem. Zdarzały się też dharny zbiorowe. W 1824 roku - na przykład - w odpowiedzi na apel kilku wpływowych braminów trzysta tysięcy ludzi opuściło swoje domy i usiadło w milczeniu na równinach Benares, aby zaprotestować

przeciwko nowemu podatkowi nałożonemu na nich przez władzę lokalną. Po kilku dniach pokojowego protestu, stanowiącego znakomity przykład walki bez przemocy – jaką sto lat później zalecał wszystkim prześladowanym Mahatma Gandhi – niesprawiedliwy podatek został anulowany.

Idea walki bez przemocy nie była oryginalnym pomysłem Gandhiego. Gandhi jednak zbudował na niej spójny program polityczny służący realizacji nie tylko doraźnych, lecz także dalekosiężnych celów. Gandhi uczynił z ahimsy narzędzie walki masowej używane przez całe klasy społeczne, grupy etniczne i religijne. Słowem, przekształcił ją – mówiąc słowami Jawaharlala Nehru – w „ekwiwalent wojny nie budzący moralnego sprzeciwu”. Mahatma wymagał od pokrzywdzonych wyrzeczenia się odwetu. Akt odwetu – nauczał – nie likwiduje bowiem zła, które już powstało, lecz jedynie dodaje do niego nowe. Walkę z agresorem należy więc prowadzić w taki sposób, aby nie wyrządzić mu krzywdy i – co więcej – z poszanowaniem jego godności. Musi to być zatem walka nie tylko bez przemocy, ale też bez nienawiści.

„Świat jest chory od zbrojnych rebelii” – pisał Gandhi w 1925 roku – podkreślając zarazem, iż przemoc nigdy nie jest w stanie stworzyć żadnego dobra.<sup>3</sup> Chrześcijaństwo w ogólności, a katolicy w szczególności, wierzyli – i wierzą nadal – że nikczemne środki mogą w pewnych przypadkach prowadzić do urzeczywistnienia wzniosłych celów i z tego powodu są one moralnie uzasadnione. Mahatma Gandhi zdecydowanie odrzucał taki sposób myślenia i zgodnie z „prawem karmana” głosił, że czyn moralnie zły prowadzi zawsze do złego skutku, a dobre środki wytwarzają zawsze dobre skutki.

Gandhi zrezygnował z nienawiści jako skutecznego środka mobilizacji mas do działania. Ale nie tylko.

---

<sup>3</sup> M.K. Gandhi, *Young India* 1924–26, Madras 1927, s. 905, 907.

Dążył również do tego, aby walka bez gwałtu stała się jedynym akceptowanym sposobem obrony własnych interesów. Domagał się od silnych dobrowolnej rezygnacji z przewagi fizycznej, a od słabszych wyrzeczenia się przemocy z uwagi na przekonania moralne, a nie ze względu na chłodną kalkulację układu sił. Nie rezygnując bynajmniej z czynnego oporu Mahatma dopuszczał jedynie te jego metody, które oszczędzają przeciwnikowi cierpienie i dzięki temu służą zarówno trwałemu rozwiązaniu konfliktu, jak i polubownemu ułożeniu przyszłych stosunków pomiędzy dzisiejszymi wrogami. Walka bez przemocy w ujęciu Gandhiego jawi się zatem nie tylko jako szlachetna metoda osiągnięcia celów, ale też jako skuteczny środek budowania harmonii społecznej i trwałego pokoju.

#### RECEPCJA IDEI GANDHIEGO NA ZACHODZIE

Tradycyjny pacyfizm chrześcijański - nawiązujący do praktyk pierwszych wyznawców Jezusa - zmarginalizowany przez Kościół średniowieczny i przywrócony cywilizacji Zachodu przez anabaptystów doby Reformacji, przetrwał w Stanach Zjednoczonych do XX wieku w Kościołach mennonitów i afiszów, żyjących w społecznych gettach w dobrowolnej izolacji. Nie był on zorientowany na osiągnięcie celów politycznych, lecz tylko na obronę archaicznej organizacji religijnej poprzez odseparowanie jej od „zgubnych wpływów” zmieniającego się otoczenia. Obok pacyfizmu separacyjnego mennonitów i amiszów, występował też w Ameryce pacyfizm perswazyjny, charakterystyczny dla kwaków i baptystów, zaangażowany w działalność publiczną na rzecz światowego pokoju. Koncentrował się on na wysyłaniu petycji do władz, propagowaniu idei pacyfistycznych, działalności edukacyjnej i



organizowaniu kongresów pokojowych, nie odnosząc na ogół znaczących sukcesów.

W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku pojawił się w Stanach Zjednoczonych nowy rodzaj pacyfizmu – pacyfizm aktywistyczny – głoszący konieczność głębokich reform społecznych i zmian strukturalnych. W przeciwieństwie do tradycyjnych form pacyfizmu był on ruchem radykalnym, destabilizującym ustrój polityczny, posługującym się nierzadko drastycznymi środkami, uznanymi za sprzeczne z prawem i obowiązującymi standardami legalności. Odmowa płacenia podatków, niszczenie dokumentów, akcje „obywatelskiego nieposłuszeństwa”, strajki okupacyjne, bojkot i podobne działania pozwoliły aktywnym pacyfistom wyjść poza ugruntowane wzory protestu bez uciekania się do przemocy i skutecznie przekształcać całościowy system społeczny.

Początek pacyfizmu aktywistycznego na Zachodzie stanowił bojkot autobusów w stanie Alabama wymierzony przeciwko segregacji rasowej, zorganizowany w 1956 roku przez murzyńskiego przywódcę Martina Luthera Kinga zgodnie z pouczeniami Mahatmy Gandhiego. „Gandyjska koncepcja satyagrahy<sup>4</sup> – wspominał po latach pastor King – miała dla mnie ogromne znaczenie. Im bardziej zgłębiałem filozofię Gandhiego, tym bardziej kurczył się mój sceptycyzm dotyczący potęgi miłości, tak, iż w końcu musiałem uznać, że chrześcijańska doktryna miłości posługująca się Gandyjską metodą walki bez przemocy jest jednym z najpotężniejszych oręży dostępnych pokrzywdzonym w ich zmaganiach o wolność”<sup>5</sup>. Kilka lat wcześniej zależność chrześcijaństwa od satyagrahy murzyński przywódca opisał w jednym krótkim zdaniu: „Chrystus dostarczył nam ducha i motywacji, a Gandhi dał metodę”<sup>6</sup>. Innymi

---

<sup>4</sup> Satya znaczy prawdę tożsamą z miłością, a graha siłę; satya graha zatem to tyle, co siła prawdy albo siła miłości.

<sup>5</sup> M.L. King, *Strength to Love*, New York 1963, s. 138.

<sup>6</sup> M.L. King, *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York 1958, s. 81.

słowy, Martin Luther King zrozumiał w końcu, iż wzniosłe nauki Jezusa mogą co prawda inspirować postawy pacyfistyczne, ale nie są w stanie poprawić ani na włos opłakanego położenia ludności murzyńskiej w południowych stanach Ameryki. Do osiągnięcia tego drugiego celu potrzebny był Mahatma ze swoją indyjską mądrością.

Przełomowe znaczenie pokojowych protestów murzyńskich zainicjowanych przez pastora Kinga dostrzegł jako jeden z pierwszych twórca personalizmu katolickiego, francuski filozof Jacques Maritain. „Chcę złożyć wyrazy głębokiego podziwu – pisał kilka miesięcy po tych wydarzeniach – dla kolorowej ludności Montgomery w stanie Alabama i jej duchowego przywódcy Wielebnego Martina Luthera Kinga. W sławnym bojkocie w 1956 roku dali oni przykład, którego historyczne konsekwencje mogą być dalekosiężne. Nikt bowiem nie widział wcześniej wśród zachodnich narodów tak spektakularnego przykładu zastosowania metod walki społecznej Gandhiego bez posługiwania się gwałtem”<sup>7</sup>. Przepowiednia Maritaina okazała się prorocza. Po sukcesie Murzynów z Montgomery indyjska ideologia walki bez przemocy rozlała się szeroko po całej Ameryce.

W lutym 1960 roku w Greensboro w Północnej Karolinie rozpoczęła się akcja wymierzona przeciwko segregacji czarnej ludności w publicznych barach i restauracjach. Polegała ona na zajmowaniu miejsc przeznaczonych dla białych, pikietowaniu lokali przestrzegających segregacji oraz na ich bojkocie ekonomicznym. Akcja ta rozszerzyła się szybko na Południu i zdobyła poparcie studentów najważniejszych uniwersytetów amerykańskich, takich jak Harvard, Yale, Princeton, Brown, Chicago, Indiana, Wisconsin, Kolorado i Berkeley. Protestom tym towarzyszył „duch Gandhiego”, którego strategia działania uznana została za jedyną dopuszczalną formę walki w

---

<sup>7</sup> J. Maritain, *Reflections on America*, New York 1958, s. 51.

społeczeństwie demokratycznym. Jak pisał w marcu 1960 roku U.S News and World Report wśród studentów krążyła ulotka Remember Love and Non Violence („Pamiętaj o miłości i niestosowaniu przemocy”).

Spontaniczne akcje protestu przeciwko segregacji rasowej w Ameryce przekształciły się rychło w zorganizowane działania polityczne koordynowane w skali całego kraju przez masowe ugrupowania obywatelskie, takie jak założone w 1960 roku Student Non-Violent Committe czy też Civil Rights Movements. Kilka lat później w ślad za manifestacjami antyrasistowskimi wybuchły na uniwersytetach masowe protesty polityczne skierowane przeciwko interwencji zbrojnej w Wietnamie. W 1965 roku objęły one ponad 800 campusów. W tym samym czasie trzech młodych Amerykanów podjęło szokującą i nieznaną na Zachodzie formę sprzeciwu - spaliło się żywcem na znak protestu przeciwko wojnie wietnamskiej. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych wzrosła lawinowo liczba dezercji, aktów publicznego niszczenia kart powołania do wojska i innych aktów cywilnego nieposłuszeństwa.

Masowy i aktywny ruch pacyfistyczny pojawił się również w Wielkiej Brytanii. W 1958 roku powstała w tym kraju Kampania na Rzecz Rozbrojenia Atomowego, która organizowała między innymi doroczne 85 kilometrowe marsze protestu z centrum Londynu do Aldermaston. W 1962 roku w marszu tym wzięło udział ponad 20 000 osób. Policja aresztowała wówczas około 1000 uczestników, w tym sędziego Bertranda Russella, skazanego później na karę dwóch miesięcy więzienia za organizowanie „nielegalnej manifestacji”. W następnym roku do Aldermaston wyruszyło 40 000 osób, a Marsze Wielkanocne stały się od tego czasu popularną formą walki pacyfistycznej przyjętą także przez młodzież innych krajów, zwłaszcza Niemiec, Francji, Holandii i Skandynawii. Równoległe do akcji antynuklearnych, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych nasiliły się w Europie pokojowe demonstracje przeciwko amerykańskiej

interwencji w Wietnamie. Szybko przerodziły się one w szerszy ruch kontrkulturowy atakujący instytucje ustrojowe Zachodu i jego politykę wobec komunizmu i krajów Trzeciego Świata. Ruch ten doprowadził z czasem do głębokich przemian światopoglądowych i przekształcając się w partie polityczne stał się w końcu istotnym składnikiem zachodnioeuropejskiego establishmentu.

Pokojowe formy walki politycznej pojawiły się w też w Europie Środkowej w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdzie skierowane zostały przeciwko lokalnym dyktaturom komunistycznym kontrolowanym przez Związek Radziecki. W 1976 roku powstał w Polsce Komitet Obrony Robotników, a kilka miesięcy później – Karta 77 w Czechosłowacji. Oba te ugrupowania nawiązywały *experssis verbis* do idei Gandhiego i broniły pokojowymi metodami praw człowieka oraz wolności obywatelskich gwałconych permanentnie przez totalitarne reżimy socjalistyczne.

Kilka lat później pacyfistyczna kampania na rzecz demokracji i niepodległości krajów Europy Środkowej wkroczyła w decydującą fazę. W sierpniu 1980 roku, w następstwie masowych strajków na Wybrzeżu Bałtyckim, powstała Solidarność – potężna, 10 milionowa organizacja inteligencji i robotników, która postawiła sobie za cel stopniowy demontaż opresywnego systemu politycznego narzuconego Polsce po II Wojnie Światowej przez Armię Czerwoną. Pokojowa walka Solidarności okazała się zdumiewająco skuteczna. Po blisko dziewięciu latach trudnych zmagania z międzynarodowym systemem komunistycznym, Polska stała się suwerennym, demokratycznym krajem na mocy porozumień Okrągłego Stołu, zawartych pomiędzy byłymi więźniami politycznymi i komunistyczną władzą państwową. Kilka miesięcy później „aksamitna rewolucja” w Pradze obaliła socjalistyczny reżim czechosłowacki i wyniosła do władzy Vaclava Havla, podczas gdy na początku listopada 1989 roku runął mur

berliński, a wraz z nim totalitarny ustrój sowiecki w całej Europie Środkowej<sup>8</sup>.

#### MECHANIZM RECEPCJI IDEI GANDHIEGO

Rozwijając strategię walki bez przemocy odwołał się Gandhi do starożytnych indyjskich pojęć religijnych: prawa (dharma), prawdy (satya), cierpienia (topas) i nieczynienia krzywdy (ahimsa). Jak więc stało się to możliwe, iż program polityczny wyrastający z ducha tradycji orientalnej odniósł tak wielki sukces na Zachodzie podbijając umysły czarnych obywateli Stanów Zjednoczonych i studentów amerykańskich, Bertranda Russella i młodzieży Europy Zachodniej, inteligentów i robotników w Polsce i Czechosłowacji? Trzy główne czynniki – jak się wydaje – tłumaczą szybką asymilację idei Gandhiego w euro-amerykańskim kręgu kulturowym: aktywizm, relatywizm i pragmatyzm.

Hinduska zasada ahimsy w interpretacji Gandhiego przekształciła się w bezwzględny nakaz czynnego zwalczania krzywdy ludzkiej. Nikt – jak nauczał Mahatma – nie może być obojętny na niedolę bliźnich, gdyż istotę moralności stanowi dążenie do eliminacji zła i pomnażania dobra. Gandhi odrzucił więc zdecydowanie kwietystyczny ideał człowieka przenikający na wskroś tradycję hinduską i zastąpił go optymistycznym aktywizmem. Z klasycznej literatury

---

<sup>8</sup> Idee walki bez przemocy zdobyły sobie popularność nawet na Bałkanach, w najbardziej zapalnym regionie Europy, naznaczonym wieloma krwawymi konfliktami. W październiku 2000 roku pierwsze demokratyczne wybory do parlamentu w Kosowie wygrała partia pisarza Ibrahima Rugowy. I chociaż podczas walk z Serbami wielu kosowskich Albańczyków uważało Rugowę za zdrajcę, to jednak w przełomowym momencie historycznym większość rodaków zaufała właśnie jemu – przywódcy nazywanemu „Gandhim Bałkanów”, przywódcy, który przez dziesięć lat budował podziemne struktury organizacyjne ze szkołami, szpitalami i sądami włącznie.

indyjskiej Mahatma najbardziej cenił Bhagawadgitę głoszącą wyższość działania nad ucieczką od świata. „Gdybym miał szczęście – wyznał niegdyś – stanąć twarzą w twarz z Buddą nie zawahałbym się zadać mu pytania dlaczego nie głosił ewangelii pracy zamiast ewangelii kontemplacji?”<sup>9</sup> Ten sposób myślenia<sup>10</sup> bliski był kulturze chrześcijańskiej, zwłaszcza protestanckiej, kładącej nacisk na stałe udoskonalanie świata, pojmowane jako obowiązek religijny człowieka utożsamiany z kontynuacją Boskiego dzieła stworzenia.

Uzasadniając satyagrahę w płaszczyźnie filozoficznej oparł się Gandhi na hinduistycznym przekonaniu, że umysłowi ludzkiemu dostępna jest wyłącznie prawda względna, fragmentaryczna i niepewna. Przekonanie to dostarczyło mu argumentów epistemologicznych na rzecz rezygnacji z przemocy. Ponieważ każda strona sporu może posiadać jakąś prawdę cząstkową i ponieważ nikt nie jest depozytariuszem prawdy absolutnej, żaden podmiot społeczny nie ma prawa używać skrajnych środków broniąc swych poglądów, te bowiem są zawsze wątpliwe<sup>11</sup>. Relatywizm Gandhiego sprzeczny był niewątpliwie z doktrynalną pewnością chrześcijaństwa, sięgającego często po środki ekstremalne z uwagi na tę pewność właśnie<sup>12</sup>, współgrał jednak ze

<sup>9</sup> M.K. Gandhi, *Economic and Industrial Life and Relations*, Ahmedabad 1957, s. 91.

<sup>10</sup> Ten sposób myślenia ściągnął na Gandhiego krytykę ze strony autorytetów hinduistycznych, broniących tradycyjnych prawd religijnych. Jeden z nich – Gupta Sen – zarzucił nawet Mahatmie powierzchowną znajomość literatury klasycznej, z wyjątkiem dwóch tekstów: Ramayany i Bhagawadgity właśnie. (Vide: Gupta Sen, *Ganghiji ki nam khuli citthi*, Calcutta 1942, s. 12.) Również pierwszy prezydent Republiki Indii, Jawaharlal Nehru, podkreślał przy różnych okazjach, że rozumienie ahimsy rozwijane przez Gandhiego odbiegało daleko od jej oryginalnej wersji religijnej.

<sup>11</sup> Z tego powodu nakazywał Gandhi jednakowy szacunek dla wszystkich religii i nawiązywał do „pokojuwej koegzystencji” w Indiach wyznawców hinduizmu, muzułmanów, sikhów i chrześcijan.

<sup>12</sup> „Gdybym wziął pod uwagę jedynie Kazanie na Górze – mówił Gandhi w 1927 roku na kongresie Y.M.C.A. w Colombo – nie

światopoglądem naukowym i duchem racjonalizmu czyniącym stałe postępy na Zachodzie od czasów Oświecenia.

Program walki bez gwałtu stał się atrakcyjny dla Europejczyków i Amerykanów z jeszcze innego powodu – z uwagi na swój aspekt pragmatyczny. Nacisk, jaki kładł Gandhi na skuteczność pacyfistycznej strategii działania zgodny był w całej rozciągłości z racjonalnością instrumentalną będącą istotną cechą nowożytnej kultury europejskiej. Co więcej, przywódca Hindusów przekonany był, że stosując zasadę ahimsy osiągnąć można każdy dobry i wartościowy cel. W odezwie *To every Briton* z 1940 roku pisał: „Praktykuję zasadę non-violence z naukową precyzją nieprzerwanie od 50 lat. [...] Nie znam ani jednego przypadku, w którym by zawiodła”<sup>13</sup>.

Mahatma trafnie zdiagnozował ustrój polityczno-gospodarczy współczesnych społeczeństw przemysłowych, których sprawne działanie wymaga nie tyle biernego posłuszeństwa obywateli, ile aktywnej i dobrowolnej współpracy mnogości wyspecjalizowanych jednostek i grup zawodowych. Boykot systemu, czy nawet odmowa wypełniania rutynowych zadań – niewymagająca skąd inną szczególnego bohaterstwa – o ile pojawi się w skali masowej, może skutecznie sparaliżować funkcjonowanie skomplikowanej maszyny państwowej i okazać się potężnym środkiem nacisku na władze

---

zawahałbym się stwierdzić: 'Jestem chrześcijaninem'. [...] Niestety muszę wam powiedzieć, że większość tego, co uchodzi za chrześcijaństwo jest zaprzeczeniem Kazania na Górze.” (Cyt. za: L. Fisher, *Gandhi. His Life and Message for the World*, New York 1954, s. 131.) “Kocham Chrystusa – pisał Mahatma kilka lat później – ale nie miłuję chrześcijan. Buntuję się przeciwko chrześcijaństwu, gdyż jestem przekonany, że wypaczyło ono przesłanie Jezusa. [...] Kiedy chrześcijaństwo uzyskało wsparcie ze strony rzymskich cesarzy stało się religią imperialistyczną i pozostało taką do dnia dzisiejszego”. („*Harijan*”, 30 V 1936)

<sup>13</sup> Cyt. za: D.G. Tendulkar, *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. V, Bombay 1953, s.366.

lokalne i krajowe, o czym przekonali się dobitnie i Hindusi pod okupacją brytyjską, i czarni Amerykanie z Południa, i członkowie polskiej Solidarności.

Można - na marginesie - zaryzykować stwierdzenie, że ideologia walki bez przemocy odniosła większy sukces na Zachodzie, aniżeli w ojczyźnie Gandhiego. Program walki bez gwałtu realizowany przez Mahatmę przez ponad trzydzieści lat dał, co prawda, niepodległość subkontynentowi indyjskiemu, nie zapobiegł jednak ani jego tragicznemu rozdarciu na Indie i Pakistan, ani trwającym do dziś krwawym waśniami religijnymi pomiędzy wyznawcami hinduizmu, islamu i sikhizmu. Nie jest to - naturalnie - jedyny przypadek tego typu dyfuzji kulturowej: przypadek klęski idei w środowisku jej narodzin i wielkiego sukcesu w łonie obcej cywilizacji. Doktryna komunizmu na przykład - organiczny wytwór tradycji myślowej Zachodu - doczekała się swojej najpełniejszej i najbardziej złowieszczej realizacji nie tam gdzie powstała, we Francji, Anglii i Niemczech, lecz w prawosławnej Rosji i konfucjańskim kręgu kulturowym: w Chinach, Korei Północnej i Wietnamie.

#### ANTROPOCENTRYZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Kultura europejska jest kulturą aktywistyczną par excellence, kulturą kładącą nacisk na praktyczne działanie. Ale nie tylko. Jej rysem szczególnym jest też przekonanie o wyróżnionej pozycji człowieka w świecie, kontrastujące nad wyraz z koncepcją kosmowitalnej jedności charakterystyczną dla wielkich kultur Wschodu. Obie te cechy szczególne - aktywizm i antropocentryzm - mają wspólną genezę. „I błogosławił im Bóg - mówi księga Genezis (1,28) o naszych pierwszych przodkach - i rzekł do nich Bóg: rozradzajcie się, rozmnażajcie, napełniajcie ziemię i



czyńcie ją sobie poddaną: panujcie nad ptactwem niebios i nad wszystkimi zwierzętami, które się poruszają po ziemi". Panowanie nad światem podniesione zatem w Biblii zostało do rangi normy moralnej i nakazu religijnego. Dzięki temu praca ludzka, pojmowana jako kontynuacja boskiego dzieła stworzenia, stała się również normą moralną i niezbywalnym obowiązkiem wierzącego. „Choćbyście znaleźli tę ziemię pełną wszelkiego dobra - nauczcie Talmud - nie mówcie: siądziemy i nie będziemy sadzić. Przeciwnie, pamiętajcie o sadzeniu” (Wajikra Rabba, 25).

Te dwie wzmacniające się nawzajem idee judaizmu: antropocentryzm i aktywizm ożywiały również chrześcijańską kulturę Europy stanowiąc na przestrzeni wieków jej potężną siłę napędową, pomimo wciąż odradzających się ruchów mistycznych i millenarystycznych, pomimo franciszkanizmu i romantyzmu. „Dla wierzących - głosi jeden z podstawowych dokumentów II Soboru Watykańskiego - pewne jest, że aktywność ludzka i zbiorowa - ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starali się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie, odpowiada zamierzeniu Bożemu”. Człowiek bowiem „stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, aby rządzić światem w sprawiedliwości i świętości”<sup>14</sup>. Tak więc, kiedy cywilizacje Wschodu niosły w sobie idee pozytywnej tożsamości człowieka z kosmosem, czy też - jak ujął to Marcel Granet - „dobrego porozumienia”<sup>15</sup>, kultura europejska kształtowała władczy stosunek do przyrody, innymi słowy: postawę dominacji i panowania. Psalmista pisze o człowieku:

„Uczyliś go niewiele mniejszym od Boga,  
Chwałą i dostojnością uwieńczyliś go.

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, 34: AAS (1966), s. 1052.

<sup>15</sup> M. Granet, *La pensée Chinoise*, Paris 1934, s. 589.

*Dałeś mu panowanie nad dziełami rąk swoich,  
Wszystko złożyłeś pod stopy jego:  
Owce i wszelkie bydło.  
Nadto zwierzęta polne,  
Ptactwo niebieskie i ryby morskie,  
Cokolwiek ciągnie szlakami mórz”.*  
(Ps. 8, 6-9)

Ten skrajnie antropocentryczny światopogląd mobilizował z jednej strony do walki z przeciwnościami, nadawał bowiem poczynaniom człowieka charakter misji, z drugiej jednak – kontrastując z nurtami metempsychicznymi, takimi jak orfizm czy hinduizm, nakazującymi szanować życie zwierząt na równi z życiem ludzkim – brutalizował stosunek człowieka do przyrody. Brutalizacja ta najdobitniej dochodzi do głosu w myśli, którą biblijny Bóg wyraża w rozmowie z Adamem i którą w bezwzględny sposób powtarza zwracając się do Noego: „A bojaźń i lęk przed wami niech padnie na wszystkie zwierzęta ziemi i na ptactwo niebios, na wszystko, co się rusza na ziemi i na wszystkie ryby morskie; wszystko to oddane jest w ręce wasze” (Genezis, 9,2). W tym samym czasie na Wschodzie rozwijał się światopogląd, którego istotę można najkrócej wyrazić słowami Williama Blake’a: *For everything that lives is Holy* („Wszystko jest Święte, co żyje”).

Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa – jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie – prowadziło do desakralizacji świata. Dla Greków – zgodnie ze słowami Talesa – „wszystkie rzeczy pełne były bogów”: gaje, łąki, wody i pola. Również inne wielkie religie (taoizm, hinduizm, buddyzm czy zoroastryzm), o wierzeniach pierwotnych nie wspominając, niosły ze sobą elementy panteizmu i stosowne do nich zwyczaje<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Prorok indiański Smohalla, wódz plemienia Wanapum – podobnie jak wyznający lamaizm Mongołowie czy też członkowie niektórych sekt hinduskich – nie chciał zajmować się rolnictwem. „Każecie mi uprawiać ziemię? – pytał – Mam wziąć nóż i zatopić go w łonie matki? Każecie mi kopać i usuwać kamienie! Mam więc

Judeo-chrześcijańska idea bóstwa: monistyczna i transcendentna zarazem – wprost przeciwnie – odzierając świat z wszelkiej boskości obracała go w sferę profanum. Ta zaś bez żadnych już ograniczeń poddana być mogła ludzkiej władzy. Innymi słowy, klasyczne pojęcie kosmosu, jako jednorodnej i wszechobejmującej całości, rozpadło się w myśli chrześcijańskiej na dwa odrębne i przeciwstawne człony: *civitas Dei* i *civitas terrena*, świat Boga i świat człowieka.

Nie ma innego słowa, które oddawałoby lepiej zasadnicze rysy greckiego światopoglądu od pojęcia „kosmosu”. Kosmos oznacza bowiem „porządek” albo „ład” – porządek świata, republiki, domostwa bądź jednostkowego życia – i jest terminem wyrażającym pozytywną ocenę przedmiotu, pochwałę, a nawet podziw. Kosmos *sensu stricto*, czyli wszechświat po prostu – jako najwyższy doskonały ład całości – uważany był w Grecji za przyczynę wszelkiego porządku szczegółowego, którego wewnętrzną zasadę stanowił rozum (*Logos*), a wymiar zewnętrzny – piękno. Nic więc dziwnego, że monizm stoicki doprowadził do całkowitego utożsamienia tego, co kosmiczne z tym, co boskie, a Platon pisał w *Timajosie* (30b), że „świat żyje i jest obdarzony duszą oraz rozumem”. Nic też dziwnego, iż rzymski moralista Cyceon za niedościgniony ideał etyczny uznał „naśladowanie porządku niebios pod względem trybu i stałości

---

kaleczyć jej ciało, aby dotrzeć do kości? [...] Chcecie bym kosił trawę i sprzedawał ją jako siano i bogacił się jak Biali? Ale jakże bym śmiał obcinać włosy mojej matki?” (cyt. za J. Mooney, *The Ghost-Dances Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, „Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, Washington 1896, no 2, s. 721, 724). Również afrykańscy Masajowie odrzucają uprawę ziemi jako metodę zdobywania pożywienia, a swoją antyrolniczą postawę uzasadniają w sposób podobny jak członkowie indiańskiego plemienia Wanapum: „Ziemia jest naszą matką. Daje nam potrzebne mleko i żywi nasze trzody. Jest grzechem krajać lub drapać jej ciało”. (Cyt. za: B. Malinowski, *Kultura jako wyznacznik zachowania się*, w: B. Malinowski, *Dzieła*, tom 8, Warszawa 2000, s. 143).

własnego życia" (Cato Major, XXI, 77), a greckie słowo „pobożność” (eusebeia) znaczy po prostu „właściwy stosunek” – właściwy stosunek pomiędzy mężem i żoną, dziećmi i rodzicami, śmiertelnikami i bogami, człowiekiem i światem.

„W charakterze starożytności – powiada Romano Guardini – tkwiło głęboko zakorzenione pragnienie, aby trzymać się tego, co zostało ustanowione”<sup>17</sup>. Ten zachowawczy konserwatyzm Hellenów wynikał z przekonania, iż przyroda, jako uosobienie piękna, harmonii i ładu, jest doskonała. Co więcej, wedle myśli greckiej człowiek nie zajmuje wcale wyróżnionej pozycji w świecie, gdyż istnieją – jak uczył Arystoteles, a później Cyceon – inne byty, takie jak gwiazdy, „których natura jest dużo bardziej boska aniżeli natura człowieka”<sup>18</sup>, jakże by więc on panować nad nimi mógł? Tradycja chrześcijańska zburzyła grecki kosmos. Rozumna przyroda Hellenów zdegradowana została do rangi grzesznej materialności, wyzutej z immanentnego sensu i autonomicznej wartości. Jej panem i władcą stał się człowiek, podobny Bogu, będący koroną wszelkiego stworzenia. Człowiek i tylko człowiek potrafi bowiem nadać właściwe znaczenie wszystkiemu, co istnieje.

„Ruchy gwiazd – twierdził Francis Bacon – służą człowiekowi do mierzenia czasu i określania położenia. Meteory pozwalają mu przewidywać pogodę, temperaturę i inne zjawiska na niebie. Wiatr dostarcza mu energii niezbędnej do żeglugi, do poruszania młynów i innych urządzeń. Rośliny i zwierzęta zaopatrują go w odzież, lekarstwa i różne narzędzia, które służą udoskonalaniu jego pracy”.

---

<sup>17</sup> R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, s. 13.

<sup>18</sup> „Argument, że człowiek stoi najwyżej pośród wszystkich stworzeń – powiada Arystoteles – nie ma żadnego znaczenia. Istnieją bowiem twory, których natura jest dużo bardziej boska aniżeli natura człowieka, jak na przykład [...] ciała niebieskie, z których się składa wszechświat”. (Etyka nikomachejska, 1141b).

Gdyby człowiek zniknął z tego świata - konkluduje Bacon - „wszystko błędziłoby tylko w przestrzeni bez przeznaczenia i celu, a świat cały wyglądałby jak miotła, której różgi rozsypały się z powodu braku wiązania.” (De augmentis, VII, II) Podobnie rozumował Immanuel Kant. „Bez człowieka - pisał on - cały stworzony świat byłby tylko pustynią, czymś nadaremny i pozbawionym ostatecznego celu”<sup>19</sup>. Natura bowiem - wedle pojęciowości Zachodu - nie stanowi wartości autonomicznej i ma znaczenie jedynie wówczas, kiedy interpretowana jest jako przejaw czegoś innego: teologicznie jako dzieło Boże - ars Dei, a praktycznie jako domena człowieka - regnum hominis.

#### WSCHODNIE POJĘCIE ŚWIATA

Stosunek wyznawców hinduizmu do przyrody oddają lapidarnie słowa modlitwy wypowiedziane przez nich podczas spotkania Wielkich Religii Świata w Asyżu w październiku 1986 roku:

„Błagamy o pokój na niebie,  
o pokój w niebie i na ziemi,  
o pokój w głębinach mórz,  
o pokój wśród traw i roślin,  
o pokój we wszystkim, co boskie,  
Błagamy o pokój dla wszelkiego stworzenia”.

Cywilizacja indyjska przesiąknięta jest etyką ekologiczną i głęboką sympatią dla wszystkich istot żyjących na tym ziemskim padole wypełnionym po brzegi cierpieniem. Szacunek dla wszystkiego, co istnieje wynika z dwóch fundamentalnych przekonań zakorzenionych w religii i mentalności Hindusów: prawa karmana i zasady ahimsy. Prawo karmana powiązane jest ściśle z ideą wędrówki dusz zwanej kołem wcieleń, sansarą albo reinkarnacją. W myśl tej

---

<sup>19</sup> I. Kant, Krytyka władzy sądenia, Warszawa 1964, s. 441.

koncepcji dusza po śmierci powraca na ziemię nieskończoną ilość razy i wstępuje po kolei w różne istoty, aby ostatecznie osiągnąć wyzwolenie. O tym czy przyjmie ona postać człowieka, zwierzęcia czy też rośliny, decyduje karman, czyli suma uczynków w poprzednim wcieleniu. Dlatego właśnie wszelkie życie jest równe, gdyż stanowi realną lub potencjalną duszę ludzką.

Zasada ahimsy, obecna w kulturze indyjskiej od dwóch i pół tysiąca lat, powiada, iż „żadnego zwierzęcia, żadnego stworzenia, żadnej rzeczy ożywionej, żadnej istoty nie wolno zabić, skrzywdzić, ani prześladować”. Ahimsa najczęściej kojarzona bywa z wegetarianizmem, ale oznacza też aktywną empatię wobec wszystkiego, co żywe i poczucie organicznego związku z wszelkim jestestwem, przejawiające się na przykład w budowaniu szpitali dla chorych zwierząt. Skrajna interpretacja zasady ahimsy cechuje wyznawców dżinizmu i nakazuje im zasłaniać usta i precedzać wodę, aby nie połknąć owada lub jakieś inne żyjątko, omiatać drogę, po której się stąpa, aby przypadkowo nie rozdeptać robaka i - przede wszystkim - nie podejmować prac w zawodach szkodzących w jakikolwiek sposób zwierzętom.

Buddyzm jest inną orientalną religią głoszącą bezkompromisową równość wszystkiego, co żyje i nakaz wyzwolenia wszelkich istot od cierpienia. W VIII wieku indyjski buddyzm zmieszał się z lokalnymi wierzeniami Tybetańczyków dzięki czemu powstał lamaizm, który dotarł z czasem do Mongolii i na Syberię. Mnisi lamaistyczni nosili buty z wywiniętymi czubami, aby nie ranić swojej matki - ziemi, a najwyższy zwierzchnik religii tybetańskiej dalajlama uznany został za kolejne wcielenie bodhisattwy Awalokiteśwary, „Pana spoglądającego z miłosierdziem na wszystkie żywe istoty”.

Kilka tysięcy kilometrów na północny wschód od Tybetu - na Wyspach Japońskich - narodził w XII stuleciu buddyzm zen jako przedłużenie chińskich praktyk kontemplacyjnych cz'an, zakorzenionych w indyjskiej tradycji dhjany. Zgodnie z doświadczeniem zen świat nie jest na zewnątrz człowieka, lecz człowiek jest po prostu światem, podobnie jak każda inna żywa istota. Dlatego też, kiedy człowiek niszczy swoje otoczenie, niszczy zarazem sam siebie. Świat bowiem nie istnieje dla wygody człowieka czy też jego egoistycznych celów. Świat - jak naucza zen - istnieje dla każdej istoty, która sama przez się posiada autonomiczne znaczenie. Nawet kropla wody, nawet źdźbło trawy ma absolutną wartość i nie należy niszczyć ani jednego, ani drugiego bytu bez potrzeby.

#### RECEPCJA IDEI KOSMOWITALNYCH NA ZACHODZIE

W połowie XX wieku rozpoczął się szybki proces penetracji Ameryki przez różne nurty kultury orientalnej. Można w nim wyodrębnić dwie zasadnicze fazy: najpierw pojawiło się zainteresowanie filozofią i literaturą Wschodu, a później fascynacja jego duchowością i myślą mistyczną, która rychło powołała do istnienia nowe wspólnoty religijne sięgające po wschodnie formy praktyk medytacyjnych. Szczególną rolę w torowaniu kulturze Orientu drogi na zachód odegrał buddyzm zen, wytwór trzech tradycji: indyjskiej, chińskiej i japońskiej. Odznaczał się on zniewalającą logiką, bezpośredniością i wewnętrzną prostotą, dzięki czemu już pod koniec lat czterdziestych ubiegłego stulecia znalazł znaczącą liczbę zwolenników w kręgach młodzieży znużonej jałowością rodzimej ideologii. W gronie pierwszych sympatyków zenu byli też znani artyści, naukowcy oraz intelektualiści.

Amerykańska okupacja Japonii wydatnie ułatwiła dyfuzję orientalnych treści kulturowych. Amerykanie praktykowali zen w klasztorach Archipelagu, podczas gdy mnisi z Kraju Kwitnącej Wiśni wygłaszali liczne wykłady na temat buddyzmu na uniwersytetach Stanów Zjednoczonych. Do ich słuchaczy należeli intelektualiści tej miary, co Erich Fromm, Alan Watts, Philip Kapleau i wielu innych. Do profesorów uniwersytetów dołączyli po kilku latach pisarze i poeci związani z ruchem beatników: Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Lawrence Ferlinghetti, Gary Synder, czy też Gregory Corso. Zapoczątkowali oni potężny ruch kontrkultury, który przez ponad ćwierć wieku stanowił niepokojące wyzwanie dla tradycyjnej American way of life i który wtargnął również na kontynent europejski.

Znaczenie buddyzmu w Ameryce uległo dalszemu wzmocnieniu po aneksji Tybetu przez komunistyczne Chiny w 1959 roku, która zrodziła spiętrzoną falę emigracji lamajskich mnichów z niedostępnych zakątków Dachy Świata do Indii i na Zachód, gdzie oddziałali oni na znaczną część młodzieży głosząc filozofię szacunku do wszystkich stworzeń i wyższość wartości duchowych nad materialnymi. Powstały wówczas nowe centra buddyjskie, a także ośrodki jogi, tak na wschodnim, jak i na zachodnim wybrzeżu. Równocześnie ruch Hare Krishna propagował z rosnącym powodzeniem wegetarianizm i muzykę hinduską, nowy styl życia i ekspresji osobowości, tworząc tym samym dogodny klimat kulturowy dla ekspansji buddyzmu i pokrewnych mu religii. Nieco później praktykowany w Korei buddyzm son również dotarł na Zachód, wzbogacając paletę idei Orientu obecnych w tej części świata. W latach siedemdziesiątych XX wieku wybitny mnich koreański Kusan propagował z dużym powodzeniem idee buddyjskie w Stanach Zjednoczonych, Francji, Danii i Szwajcarii.



Lata sześćdziesiąte okazały się szczególnie burzliwym okresem rozkwitu ruchu kontrkultury, który przechodził stopniowo na coraz bardziej radykalne pozycje politycznie, stając się motorem wielkich demonstracji ulicznych i studenckich strajków okupacyjnych. Jeden z najpopularniejszych teoretyków kontrkultury Theodore Roszak pisał wówczas, iż bezprecedensowe „przechył” w stronę okultyzmu, mistycyzmu i spirytualizmu był tym, co różniło protesty młodzieżowe lat sześćdziesiątych od wcześniejszych wybuchów buntu. Roszak uznał nawet, iż Zachód wkroczył już w erę postchrześcijańską, i że liczne nurty kontestacji odwołujące się do tradycji zenu, tantryzmu, hinduizmu, sufizmu, szamanizmu i teozofii były reakcją na ideologiczną dominację opresywnych Kościołów chrześcijańskich i antyhumanistycznego światopoglądu naukowo-technicznego.<sup>20</sup>

Kontrkulturowe praktyki kontemplacyjne i studia nad religiami orientalnymi zmierzały do nasycenia „twardej” cywilizacji zachodniej „miękką” duchowością Wschodu ucieleśnioną w buddyzmie, taoizmie i tradycji wedyjskiej. Innymi słowy, poszukiwania ideowe ruchów młodzieżowych stanowiły próbę przewyciężenia i dualistycznego światopoglądu chrześcijańskiego przeciw-stawiającego człowieka przyrodzie, i materialistycznego sposobu myślenia o świecie stworzonego w XVII-wiecznej Europie. Była to zatem nowa próba sakralizacji Kosmosu lub też - mówiąc inaczej - ponownego „zaczarowania świata”, obdartego doszczętnie ze świętości tak przez antypanteistyczną religię Zachodu, jak i naturalistyczny paradygmat nauki europejskiej<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Vide: T. Roszak, *Vers une Contre-culture*, Paris 1970, s. 165-167.

<sup>21</sup> Zachodnie ruchy ekologiczne czerpały natchnienie nie tylko z myśli orientalnej, lecz także z europejskich wierzeń przedchrześcijańskich. Dobrym tego przykładem może być „dzień Ziemi” nawiązujący do kultu greckiej bogini Gaji. Religie pogańskie są jednak zbyt ubogie intelektualnie, aby stanowić

Wschodnie idee kosmowitalne, które docierały z Azji na Zachód coraz szerszymi strumykami, zawładnęły wyobraźnią niewielkiego ułamka społeczeństw zachodnich. Był to jednak ułamek o wielkim ciężarze gatunkowym - elity intelektualne i kulturalne oraz młodzież studencka, która w naturalny sposób przekształciła się z czasem w dorosłych decydentów politycznych, zdolnych oddziaływać na opinię publiczną i kształtować prawo oraz instytucje państwowe. Ten proces przekształcania się niedawnych buntowników odrzucających kulturę mieszczańską w część politycznego establishmentu Zachodu zaznaczył się szczególnie wyraźnie w Europie. W 1973 roku powstała w Wielkiej Brytanii pierwsza na świecie partia ekologiczna, a kilka lat później podobne ugrupowania polityczne pojawiły się Austrii, Belgii, Holandii, Irlandii, Niemczech i Skandynawii. W latach osiemdziesiątych reprezentanci partii zielonych weszli do parlamentów krajów europejskich, a niekiedy nawet rządów koalicyjnych. Po drugiej stronie Atlantyku Amerykanie i Kanadyjczycy założyli w 1971 roku międzynarodową organizację Greenpeace zajmującą się walką o ochronę przyrody realizowaną środkami pokojowymi. Organizacja ta ma dzisiaj swoje biura w 25 krajach świata i liczy ponad 5 milionów członków.

Inne ciekawe zjawisko stanowi - obserwowana od ponad ćwierćwiecza - zmiana sposobu interpretowania sacrum w łonie tradycyjnych Kościołów Zachodu. Istotny odsetek członków tych Kościołów definiuje dziś Boga jako siłę kosmiczną, impersonalną - rodzaj ducha lub tchnienia przenikającego świat - co pozostaje w sprzeczności z chrześcijańskim pojęciem Boga osobowego. Co więcej, badania zatytułowane World Values Survey przeprowadzone w Europie w 1990 roku

---

mogły inspirację dla nowej, kosmocentrycznej etyki społeczeństwa przemysłowego, dlatego też etyka ta rodzi się pod przemożnym wpływem religii orientalnych w ogólności i buddyzmu w szczególności.

pokazały, że około 40% wierzących w zmartwychwstanie wierzy zarazem w reinkarnację, czyli koncepcję pośmiertnej wędrówki duszy, z gruntu obcą religiom Zachodu. Jeszcze bardziej uderzający jest fakt, iż proces „eschatologicznej orientalizacji” szerzy się również pośród osób aktywnie zaangażowanych w zinstytucjonalizowane formy życia religijnego. I tak na przykład, około 20% praktykujących katolików w Belgii i w Polsce, deklaruje wiarę w pośmiertną wędrówkę duszy, co pokazuje dobitnie penetrację ortodoksji katolickiej przez idee religijne Wschodu<sup>22</sup>. Podobne zjawisko występuje także w zsekularyzowanej Francji. Wygasa tam szybko, jak zauważa Danièle Hervieu-Léger, „wiara w osobowego Boga oraz wierzenia dotyczące grzechu, zbawienia i zmartwychwstania duszy, stanowiące jądro religii chrześcijańskiej, [...] podczas gdy przeszło 25% młodzieży deklaruje wiarę w reinkarnację”<sup>23</sup>.

Wybitni intelektualiści katoliccy XX wieku, tacy jak Romano Guardini, Henri de Lubac i Thomasa Merton, postrzegali buddyzm jako system idei stanowiących najważniejszą alternatywę religijną wobec chrześcijaństwa. I rzeczywiście. Harmonia zachodząca pomiędzy myślą buddyjską i dzisiejszym światopoglądem Zachodu powoduje, iż buddyzm potrafi uzgodnić odwieczną potrzebę sacrum ze współczesnym stylem życia w dużo większym stopniu aniżeli chrześcijaństwo. Metafory, mity i opowieści biblijne, zaludniające kosmos Trójcą Świętą, brodatym Stworzycielem, biesami, aniołami i naiwną pramatką oszukaną przez węża, zderzają się co krok z językiem

---

<sup>22</sup> Dane dla Belgii cyt. za: K. Dobbelaere, dane dla Polski za: M. Libiszowska-Żółtkowska. (Vide: K. Dobbelaere, *Church Involvement and Secularization: Making Sense of the European Case*, w: E. Barker, J. Beckford, K. Dobbelaere (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford 1993, s. 26 oraz M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe Ruchy Religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 76.)

<sup>23</sup> „Le Monde”, 17-18 VIII 1997, wywiad przeprowadzony przez Henri Tincq.

nowoczesnych pojęć i obrazów generowanych przez naukę i technikę. Inaczej jest w przypadku buddyzmu. Ten system wierzeń ze swoją abstrakcyjną, ahistoryczną i nieteistyczną wizją świata bardziej odpowiada współczesnej mentalności Zachodu aniżeli tradycja judeochrześcijańska<sup>24</sup>.

„Buddyjska psychologia – powiada Ireneusz Kania – wyprzedziła behawioryzm i Gestalt, stając się inspiracją między innymi dla Junga [...], a buddyjska dynamiczna ontologia to niemal gotowy model pojęciowy dla nowoczesnej fizyki – ontologii procesualnej”<sup>25</sup>.

„Buddyzm – zauważa z kolei Jean Claude Carriere – twierdzi podobnie jak współczesna nauka, iż jakiś przedmiot może być zarazem i tym i tamtym, i że świata nie da się oddzielić od postrzegającego podmiotu. [...] W buddyzmie istnieją prawa względności – tak jak w fizyce! – a szczególnym aspektem owej względności jest szacunek dla życia i Ziemi. Buddyzm to ekologia, która od dwudziestu pięciu wieków uważa człowieka za jeden z wielu składników natury, a nie za jej punkt centralny albo władcę panującego nad przyrodą”<sup>26</sup>.

W buddyzmie – podobnie jak w zachodniej nauce – nie ma żadnego trwałego fundamentu, nie ma też ortodoksji i żadnych dogmatów, a sama doktryna może i powinna stale ewaluować. W odróżnieniu od innych religii – zwłaszcza monoteistycznych – które utrzymują, że wszystko zostało raz na zawsze ustanowione mocą Boga,

---

<sup>24</sup> Zgodność światopoglądu buddyjskiego z zachodnią tradycją naukową podkreślał już w latach osiemdziesiątych XIX wieku Inouye Enryo, japoński mnich z sekty Prawdziwej Czystej Ziemi. W swojej książce Shinri-hinshin (Główne zasady prawdy) poddał on krytyce „irracjonalny” teizm chrześcijaństwa i przeciwstawił mu „racjonalny” nie-teizm buddyzmu. Ten pierwszy sprzeczny jest – zdaniem Inouye – z nauką Zachodu, podczas gdy ten drugi wyraźnie z nią współgra.

<sup>25</sup> I. Kania, Rozmowa z Czesławem Miłoszem, w: C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, Kraków 1995, s. 242-253.

<sup>26</sup> „L'Express”, 1 V 1995, wywiad przeprowadzony przez Jean-Paul Ribesa.

buddyzm nie uznaje prawd objawionych. Jest on religią otwartą, sceptyczną i krytyczną. „Oto odpowiedź, jakiej udzielił mi dalajlama – relacjonuje Jean Claude Carriere – 'Dla nas, ludzi Wschodu, reinkarnacja stanowi oczywisty fakt. Ale jeśli nauka wykaże kiedyś, iż reinkarnacja nie istnieje, i że nie ma żadnych podstaw, aby w nią wierzyć, będziemy musieli ją odrzucić'”<sup>27</sup>.

Buddyzm skutecznie stawia czoła współczesności między innymi dlatego, iż – w przeciwieństwie do chrześcijaństwa – nie wchodzi w kolizję z dominującym światopoglądem naszych czasów i podmiotowym stylem życia typowym dla cywilizacji przemysłowej. Buddyzm dezawuuje integryzm, schematyzm i lenistwo duchowe, odrzuca zamknięte scenariusze przyszłości i uzależnia losy świata od bieżących, konkretnych działań ludzkich. Nie nakazuje ani nie zakazuje wiary w Boga, lecz zachęca każdego do medytacji i refleksji nad sensem własnego życia. Buddyzm głosi etykę autentyczności i prawo do „bycia sobą” bez względu na warunki zewnętrzne. Jest on etyką sumienia, etyką indywidualnej odpowiedzialności, innymi słowy – antytezą moralności kodeksowej ustanowionej raz na zawsze przez nadprzyrodzony, transcendentny autorytet, stanowiący alfę i omegę tradycji judeochrześcijańskiej.

#### MECHANIZM RECEPCJI IDEI KOSMOWITALNYCH

Buddyzm, joga, praktyki taoistyczne i inne orientalnie ruchy religijne pojawiły się w zaawansowanych technicznie społeczeństwach Zachodu w połowie XX wieku, w okresie głębokiego kryzysu cywilizacyjnego spowodowanego traumatycznymi doświadczeniami II wojny światowej. Zakorzeniły się

---

<sup>27</sup> Tamże.

one w Europie i Ameryce w latach sześćdziesiątych dzięki szybkim postępom ruchu kontrkultury. Zbuntowana młodzież odrzucająca egoistyczny światopogląd mieszczański zderzyła się wówczas z pustką ideową, której nie był w stanie wypełnić ani program socjalny państwa dobrobytu, ani wartości głoszone przez tradycyjne Kościoły. Filozofia i religie Wschodu udzielały nowych, obiecujących odpowiedzi na stare pytania o relacje pomiędzy moralnością i polityką, społeczeństwem i przyrodą, jednostką i światem. I tak, jak pacyfizm Gandhiego współbrzmiał ze świeżą pamięcią bolesnych skutków wojny i lękiem przed nuklearną zagładą ludzkości, tak orientalny szacunek dla wszelkiego życia zbieżny był z rodzącą się wrażliwością ekologiczną, piętnującą przemysłową dewastację środowiska naturalnego i niszczenie całych gatunków żyjących na ziemi od setek tysięcy lat.

Spółeczeństwa zachodnie, a ściślej biorąc ich elity, stanąwszy wobec niepokojących zagrożeń ekologicznych ubiegłego wieku, uświadomiły sobie prawdę znaną na Wschodzie od zawsze, iż człowiek stanowi organiczny element przyrody, i sięgnęły po orientalnie pojęcia, aby opisać ten fakt nie dający się wyrazić w języku chrześcijańskiego antropocentryzmu. Jak bowiem zauważa Leszek Kołakowski: „Panteistyczna koncepcja świata, nawet utrzymana w duchu skrajnie idealistycznym, była zawsze drastyczną obelgą dla chrześcijańskiego Boga, albowiem siła doktrynalna chrześcijaństwa nie tkwiła w jego spirytualizmie, lecz w dualizmie, w przeciwstawieniu świata stworzonego pozaświatowemu stwórcy”<sup>28</sup>.

Dualizm był i jest najwyższą zasadą chrześcijaństwa: dualizm stwórcy i stworzenia, sacrum i profanum, duszy i materii, człowieka i przyrody. Na gruncie chrześcijaństwa nie mogła się zatem wyłonić się etyka

---

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 130.

ekologiczna. Przeciwnie, etyka ekologiczna oparta na założeniu równości wszystkich istot żywych wymaga odrzucenia chrześcijaństwa, które pierwiastek boski w naturze dostrzega incydentalnie i pośrednio, jako objawianie się Boga w historii. Kosmowitalna duchowość wschodnia - mniej zdogmatyzowana aniżeli chrześcijaństwo, judaizm czy islam - głosi zasadę uniwersalnego współczucia i miłości do wszelkich istot żywych, mówi o świętości przenikającej świat cały i o autonomicznej wartości wszystkiego, co istnieje. Jest to duchowość immanentna, a nie transcendentna, kosmocentryczna, a nie antropocentryczna.

Drugim czynnikiem - obok dualizmu chrześcijańskiego - który zablokował narodziny etyki ekologicznej w Europie był chrześcijański antropocentryzm stanowiący fundament światopoglądowy zachodniego „ekskluzywizmu moralnego”. I to ze względu na ów antropocentryzm właśnie etyka chrześcijańska zajmowała się wyłącznie stosunkiem jednostki do innych ludzi z pominięciem całej reszty stworzenia. Tradycja sakralna Indii - przeciwnie - przepełniona jest na wskroś etyką ekologiczną, która znajduje liczne przejawy w dwóch podstawowych prawdach religijnych: w zasadzie ahimsy i prawie karmana, w prawie nakładającym na każdego człowieka odpowiedzialność za losy całego świata i uzależniającym jego ostateczne zbawienie od o stałego pomnażania sumy dobra w kosmosie.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku w kulturze Zachodu zarysowała się zasadnicza zmiana w percepcji przyrody i pojawiła się tendencja do myślenia o świecie w kategoriach kosmocentrycznych. Tendencja ta była następstwem dwóch różnych czynników: postrzegania kryzysu ekologicznego jako dotkliwego zagrożenia dla jakości życia ludzkiego oraz autonomicznego rozwoju etyki ekologicznej. W pierwszym przypadku kosmocentryczny punkt widzenia nie kłóci się w istocie z tradycyjnym

światopoglądem Zachodu, gdyż akceptowany jest on z przyczyn czysto instrumentalnych, jako optymalny sposób ochrony interesów człowieka w świecie naznaczonym kataklizmami generowanymi przez cywilizację. W drugim przypadku odwrotnie, kosmocentryzm odzwierciedla nową wrażliwość etyczną ukształtowaną w znacznej mierze pod wpływem wschodnich idei religijnych - otwarcie się człowieka na świat pozaludzki i uznanie autonomicznej wartości tego świata<sup>29</sup>.

Tę dwoistość współczesnego kosmocentryzmu Zachodu można ukazać przejrzyście na przykładzie dwóch aktów prawnych o zasięgu europejskim: Konwencji Rady Europy o ochronie gatunków dzikiej flory i fauny z września 1979 roku oraz Europejskiej Konwencji o ochronie zwierząt kręgowych używanych do celów doświadczalnych oraz naukowych z marca 1986 roku. Ta pierwsza konwencja nakazuje ochronę przyrody, ponieważ uznaje, że „dzika fauna i flora stanowi naturalne dziedzictwo o wartości estetycznej, naukowej, kulturowej, rekreacyjnej i gospodarczej, które powinno być zachowane i przekazane przyszłym pokoleniom” (Preambuła), ta druga podkreśla natomiast, iż „człowiek ma obowiązek moralny szanować wszystkie zwierzęta i należyście brać pod uwagę ich możliwości znoszenia cierpień oraz zdolność pamiętania” (Preambuła). Ten pierwszy typ argumentacji wyrasta z chrześcijańskiego antropocentryzmu. Ten drugi sposób myślenia obcy jest natomiast tradycji Zachodu i jawi się jako zmodyfikowana wersja zasady ahimsy, która po

---

<sup>29</sup> Szacunek wobec przyrody zakorzenił się na Zachodzie w dużej mierze pod wpływem oddziaływania kultury wysokiej krajów orientalnych. W kulturze ludowej Wschodu nie brak jednak okrucieństwa wobec zwierząt. W Wietnamie i Laosie, na przykład, zachodni przybysz zobaczyć może na targu żaby z zeszytymi nogami, żółwie spętane sznurem, indyki i kurczaki noszone za nogi z głową opuszczoną w dół, albo koty i psy trzymane w ciasnych klatkach. Okrutne traktowanie zwierząt nieobce jest też innym „krajom buddyjskim”, takim jak Chiny i Japonia.



latach kontrkulturowej inkubacji wtargnęła do instytucji europejskich<sup>30</sup> i stała się obowiązującym prawem.

---

<sup>30</sup> Przykładem zachodniej etyki ekologicznej przełożonej na język prawa mogą być również trzy inne dokumenty Rady Europy: Europejska konwencja o ochronie zwierząt hodowlanych z marca 1976, Europejska konwencja o ochronie zwierząt rzeźnych z maja 1979 roku oraz Europejska konwencja o ochronie zwierząt domowych z listopada 1987 roku. Co więcej, w 2002 roku Niemcy – jako pierwszy kraj Unii Europejskiej – uznały w poprawce do konstytucji „ochronę zwierząt za jeden z celów państwa”. Dziesięć lat wcześniej podobną regulację prawną uchwalił parlament Szwajcarii wpisując do ustawy zasadniczej tego kraju „gwarancję godności wszelkiego stworzenia”.