

Ks. WŁADYSŁAW MICHAŁ DĘBICKI

FILOZOFIA NICOŚCI

RZECZ O ISTOCIE BUDDYZMU



KRAKÓW 2017

www.ultramontes.pl

TREŚĆ

	Str.
I. Buddyzm azjatycki i europejski	3
II. Stan Indii przed Buddą	9
III. Życie Buddy	20
IV. Istota buddyzmu	29
V. Wartość metafizyczna i moralna buddyzmu	46



FILOZOFIA NICOŚCI

Rzecz o istocie buddyzmu

Ks. WŁADYSŁAW MICHAŁ DEBICKI

"Doctrinis peregrinis nolite abduci"

List św. Pawła do Żydów, XIII, 9.

I.

Buddyzm azjatycki i europejski

Dwadzieścia kilka wieków upłynęło od czasu, gdy Indie nadgangesowe, szczególnie okolice Benaresu, przebiegała gromada półnagich żebraków i wołała do ludzi: "Radujcie się, albowiem znalezione zostało lekarstwo na wszystkie życia niedole... Otwierajcie uszy na głos nauki, która was wyzwoli ze szponów cierpienia i śmierci!..".

Wołanie to zaciekało jednych, zachwyciło drugich, i wkrótce tajemnicza "nauka wyzwolenia" znalazła licznych zwolenników we wszystkich sferach społeczeństwa indyjskiego, zwłaszcza wśród łatwowiernej, nędzą, niewolą i chorobami znękaney ludności ubogiej.

Kto byli ci żebracy? Byli to filozofowie w rodzaju specjalnie indyjskim, skrajni sceptycy i pesymiści, poczytujący świat za złudzenie a życie za mękę, i w żebraczych wędrówkach albo w samotniach leśnych szukający ukojenia rozpacz. Byli to Berkeley'owie i Schopenhauerowie z VI-go wieku przed naszą erą, urodzeni w dolinach Gangesu i licznych jego dopływów.

Przywódcą ich, według wielkiego prawdopodobieństwa, był filozof-pustelnik, nazwiskiem Gotama, noszący przydomek *Sakya-Muni*, co znaczy asceta z narodu Sakyów. Zwolennicy mienili go Tatagatą, tj. "doskonałym" lub "wzniosłym", częściej atoli *Buddą* czyli mędrcom, *zbudzonym* ze snu niewiadomości i posiadającym wiedzę najwyższą, jaką istota rozumna zdobyć jest w stanie (1).

Doktryna Gotamy-Buddy, głoszona pod nazwą *Dhammy* czyli nauki wyzwolenia od cierpień i śmierci, przeobraziła się z biegiem czasu w potworny system zabobonno-mitologiczny. System ten stał się religią, panującą przeważnie i długo w całej niemal południowo-wschodniej Azji, i nawet za dni naszych mającą tam jeszcze dużą liczbę wyznawców. Powstanie i rozszerzenie się tej doktryny jest w historii Azji wypadkiem pierwszorzędного znaczenia. Już z tego względu zasługuje ona na głębszą uwagę (2).

Do poznania buddyzmu skłaniają człowieka, śledzącego ruch umysłowy ludzkości, inne jeszcze, bliższe, albo, jak się dziś mówi, aktualne powody. W całej niemal Europie jest buddyzm obecnie przedmiotem bardzo ożywionych dyskusji i studiów, a to, co o nim napisano w ostatnich lat dziesiątkach, złożyłoby niezawodnie pokaźną bibliotekę. Ma już nasza część świata, a w części i Ameryka, nawet entuzjastów i fanatyków doktryny buddyjskiej. Pewna część renegatów z Chrystianizmu, uczuwając wielką pustkę duchową po odstępstwie od wiary swych ojców, propaguje buddyzm jako środek odrodzenia (!) umysłowego i moralnego społeczeństw chrześcijańskich. Propaganda ta doszła i do nas, gdzie jakiś pan W. Z. przetłumaczył "Katechizm" buddyjski Olcotta, opatrzwszy go pełną uwielbiających superlatywów przedmową. – Niedawno (r. 1893) w Paryżu w "Muzeum religii" Guimeta sprowadzony umyślnie bonza odprawiał nabożeństwa buddyjskie, a współpracownik "Debatów" Paweł Radiot, wziął ślub z panną Lemaignan według tego obrządku. W tymże Paryżu orientalista Leon de Rosny, profesor przy Instytucie języków wschodnich, brat umysłowy Leona hr. Tołstoja, marzy o podniesieniu duchowym Francuzów za pomocą "dobrze pojętego buddyzmu". W tym celu wygłasza odczyty, pisuje artykuły, a nawet wydał świeżo osobną książkę, wystawiającą buddyzm, "wielki buddyzm" (*le Bouddhisme, le grand Bouddhisme*) w świetle, o ile można, najponętniejszym. Książeczka ta pt. "Buddyzm eklektyczny" jest zbieraniną zasad etycznych i teorii metafizycznych, głoszonych przez różne sekty buddyjskie, a tak się mających do rzeczywistej nauki Sakya-Muni'ego, jak reklamy Guyota do wartości leczniczej jego kapsułek smołowych. Kompilacja ta, sprzedawana w czarnej safianowej oprawie, ma służyć, jak się wyraził jej autor do jednego z literatów paryskich (3), za "mszał (!!)" dla pobożnych zwolenników" tej starej azjatyckiej doktryny, czy też tego nowego paryskiego – sportu. Pan de Rosny, ubolewa, że wpływ jego rozciąga się tylko na umysły wyższe. "Dotychczas – są jego słowa – mam zaledwie jednego buddystę z ludu: jest nim pewien węglarz z Valéry-en-Caux, dokąd wyjeżdżam na letnie mieszkanie".

Jakby dla uzupełnienia "katechizmu" Olcotta i "mszału" Rosny'ego, Anglik Bowden obdarzył buddystów europejskich odpowiednim "brewiarzem". Jest nim zuchwała parodia niezrównanego arcydziela Tomasza à Kempis. Elukubracja owa pt. "Naśladowanie Buddy", przełożona niedawno na język francuski, zawiera "maksymy na każdy dzień roku", wybrane tendencyjnie z filozoficzno-etycznej literatury wyznawców Gotamy.

Najgorliwszą atoli propagatorką tego odświeżonego czyli *neo-buddyzmu* w Europie i Ameryce jest marzycielsko-szalbierska sekta tzw. *teozofów*, założona przez osławioną Helenę Bławacką i jej przyjaciela "pułkownika" Olcotta. Wydaje ona kilkanaście czasopism w różnych językach, między którymi najbardziej znane są: "Lotus błękitny" i "Przegląd teozoficzny"; głosi metempsychozę i nirwanę, a jednocześnie rozповіда androny o cudach swojej założycielki, dzisiaj już "odwcielonej" (*désincarnée*). Głównym we Francji wielbicielem Bławackiej, "wielkiej oczernionej" (*la grande calomniée*), jest "prezes trzystu teozofów paryskich" Jan Mattheus, pod którym to pseudonimem kryje się A. Matthey (właściwie Artur Arnould), autor mało znanych romansów (4).

Niektórym uczonym, wyznającym pozytywizm, a więcej jeszcze skłaniającym się do sceptycyzmu, przypadł również buddyzm do smaku. Max Müller nazywa go "cudowną religią" (5). "Wobec tego potężnego systemu, – mówi Draper (6), – umysł ludzki nie może się powstrzymać od najgłębszego podziwu. Filozof indyjski ze zdumiewającą siłą i pewnością włada swym potężnym orężem rozumowania i logiki". Hipolit Taine widzi w buddyźmie szczyt filozoficznej spekulacji. Jego zdaniem (7), tylko buddyści i niemieccy idealisci (Kant, Fichte, Hegel) byli prawdziwymi geniuszami w dziedzinie metafizyki. "Grecy, – mówi Taine, – jakkolwiek bardzo subtelni, są jeszcze lękliwi i umiarkowani w porównaniu z nimi. Można powiedzieć bez przesady, że jedynie (!?) nad brzegami Gangesu i Sprei umysł ludzki dotarł do ostatecznej istoty rzeczy. Myśliciele ci uwydatnili zagadnienia najwyższe, o jakich nikomu prócz nich nawet się nie śniło. Filozofowie buddyjscy mieli odwagę doprowadzić swój system do ostatecznych konsekwencji. Gdy, nie zrażając się dzieciństwami ich pojęć o zjawiskach fizycznych, ich wadliwą dialektyką, ich stylem dziwacznym i gadaniną, dojdzie się do ich poglądów na całość wszechświata, należy przyznać, że myśliciele ci nie cofnęli się przed niczym i wszystko (!?) zrozumieli. My kwestie, będące przedmiotem ich rozmyślań, zazwyczaj pomijamy, albo je przeskakujemy. Większość naszych filozofów

nawet się nie domyśla istnienia tych kwestii, albo je odrzuca jako czcze abstrakcje. A jednak te zagadnienia stanowią treść i podstawę wszystkich innych. Buddyści rozwiązali lub raczej rozciąli je z nadzwyczajną siłą logiki, dowodzącą, jak oni głęboko czuli wszystkie ich trudności". – "Etyka buddystów, – mówi Augustyn Chaboseau (8), – jest najczystsza i najszlachetniejsza (!!)

ze wszystkich, jakie ziemia słyszała kiedykolwiek, a ich filozofia jest najgłębszym i najzupełniejszym ze światopoglądów, jakie się w głowach ludzkich kiedykolwiek zrodziły". – "Buddyzm, – pisze W. Z., tłumacz Olcotta (9), – zasłużył na uwagę badaczy nie tylko tym, że jest najpotężniejszym tworem, jaki myśl ludzka, nie wspomagana przez naukę doświadczalną, wydała kiedykolwiek; nie tylko tym, że jego zasady obecnie jeszcze rządzą umysłami 500 (!) milionów najoświecieńszych (*sic*) i najbardziej kulturowych (?!) ludzi; nie tylko swą potężną hierarchią, swymi wspaniałymi obrzędami, lecz szczególnie przez to, że stworzył on wzniosłe zasady moralności, oparł je zaś na tak szerokiej podstawie, stworzył systemat tak zdumiewająco wielki i prawdziwy, że nauka współczesna nie tylko go nie obala, ale przeciwnie świadczy za nim każdą swoją zdobyczą". Zdaniem berlińskiego etnografa i antropologa A. Bastiana (10), buddyzm byłby wyborym środkiem przeciw – *excusez du peu* – socjalizmowi. "Każdy bowiem człowiek, według tej doktryny, jest wyłącznym sprawcą swej doli, *faber suae unusquisque fortunae*. Nędzarz, parias i w ogóle człowiek, zajmujący niższe stanowisko, pokutuje skutkiem metempsychozy za grzeszne rozkosze i nadużycia, których się dopuścił w ciągu swoich egzystencji poprzednich, a nadto przez cierpienie zapewnia sobie lepszą dolę w odrodzeniach przyszłych. Im więcej cierpi, tym słabszym jest jego przywiązanie do życia i ułud światowych, a przez to krótszą staje się jego droga do *nirwany*, w której się wszyscy pogrążyć kiedyś mają". To samo mówią spirytyści, zwłaszcza najliczniejsi między nimi zwolennicy kardecyzmu, którego treścią jest, jak wiadomo, teoria reinkarnacji czyli buddyjska metempsychoza.

Jak widzimy, doktryna buddyjska, przed kilkudziesięciu jeszcze laty znana w Europie za ledwie garstce indianistów i spopularyzowana nieco przez Schopenhauera, wypłynęła dzisiaj wśród naszej cywilizacji chrześcijańskiej niemal na porządek dzienny i nie na żarty zawraca ludziom głowy. Sądzę przeto, że krytyczne wyjaśnienie istoty i wartości buddyzmu będzie bardzo na czasie. Wyjaśnienie to przekona, tuszę sobie, każdego nieuprzedzonego czytelnika, że przejmowanie się duchem tej doktryny zamiast podniesienia umysłowego i moralnego wydać może skutki wprost temu przeciwne, zwłaszcza w obecnej dobie chorobliwego fermentu idei pośród społeczeństw europejskich i

widocznego wszędzie upadku energii psychicznej. Buddyzm jest nauką nedorzeczną jako teoria, a pod względem moralnym, społecznym i cywilizacyjnym po prostu zabójczą.

Przypisy:

(1) Wyraz sanskrycki *Buddha* jest tegoż pierwiastka, co polskie *budzić*. Niektórzy indianiści niemieccy oddają go przez "der Erwachte" (zbudzony). Zob. Hermann Oldenberg: *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Berlin, 2-e Auflage, 1890, str. 54.

(2) Buddyzm uważany jest często za religię, mającą dziś jeszcze najwięcej zwolenników; liczbę tych ostatnich podają zwykle na 400 milionów. Jest to wierutnie tendencyjna przesada, puszczona w obieg przez wrogów Chrystianizmu dla przyćmienia majestatycznej jego wielkości. Liczba rzeczona zmaleje bardzo, jeżeli odłączymy od niej paręset milionów Chińczyków, narodu bezreligijnego niemal zupełnie. "Z wielu powodów, – mówi wyborny znawca Chin, misjonarz ks. M. Huc (*Cesarstwo Chińskie*, przekład polski, 1887, II, 144), – uczucie religijne zgasło pośród Chińczyków; współzawodniczące sekty utraciły swą siłę, a ich wyznawcy, stając się bezbożnymi sceptykami, popadli w otchłań indyferentyzmu, w której zawarli z sobą pokój. Ustały dysputy religijne, a cały naród chiński przyswoił sobie sławną formułę, z której wszyscy są zadowoleni: *San-Kiao-y-Kiango*, co znaczy: Wszystkie trzy religie są jedną religią, czyli że wszyscy Chińczycy są zarazem wyznawcami Konfucjusza, Lao-tze i Buddy, a raczej *nie są wyznawcami niczymi, odrzucają wszelką wiarę i wszelkie dogmaty*". Znakomity sinolog belgijski, C. de Harlez, profesor uniwersytetu w Liège i kanonik tamecznej katedry, w źródłowym swym dziele *Les religions de la Chine* (Lipsk 1891, str. 265) powiada, że "z wyjątkiem klasztorów w Ho-chang, nie ma może w Chinach ani jednego rzeczywistego buddysty". Większość podróżników sądzi, że to, co by można nazwać religią w Chinach, sprowadza się do pewnej liczby praktyk zabobonnych, do których lud sceptyczny a skądinąd bardzo przesądny, ucieka się niekiedy dla otrzymania głównie korzyści materialnych, doczesnych, np. majątku, wygrania procesu, odzyskania zdrowia itp. (Harlez, str. 265; Huc, 145). Tak zwane święta chińskie są niemal wyłącznie uroczystościami narodowymi i politycznymi. Religia w Chinach istnieje tylko, rzecz można, nominalnie. "Jest to po prostu zbiór zwyczajów, których ogół nie bierze na serio i których można się trzymać, jeśli kto w nich znajduje upodobanie" (M. Huc). Liczne świątynie, pagody i pewne obrzędy zachowane są głównie przez zakorzenione głęboko poszanowanie tradycji. – Co do Japonii, należy pamiętać, że trzecia część ludności tego kraju (około 13 milionów) wyznaje religię narodową – szintoizm; pozostałe zaś 20 milionów trzymają się różnych sekt buddyjskich, w których właściwy duch doktryny Gotamy albo znikł zupełnie, albo się bardzo przeistoczył. – Gorliwymi i rzeczywistymi wyznawcami buddyzmu są tylko mieszkańcy Cejlonu, Syjamu, Birmanii i Kambodży. – W Tybecie, Mongolii, Mandżurii, Korei i na Syberii filozofia Sakya-Muni'ego przeobraziła się w najgrubszy i najdziwaczniejszy politeizm.

(3) Zob. Jules Bois, *Les petites religions de Paris*, 1894, str. 64.

(4) Julos Bois, l. c., str. 88. – Co do Bławackiej, zob. pracę moją *Wielkie bankructwo umysłowe* etc. Warszawa 1895, str. 186-196.

(5) *Ueber den buddhistischen Nihilismus*. Kiel 1870, s. 18.

(6) *Historia cywilizacji*. Cytowany przez W. Z. w przedmowie do polskiego przekładu "Zasad filozofii i moralności buddyjskiej" Henryka Olcotta, str. 12.

(7) *Nouveaux essais de critique et d'histoire*. 1886, s. 301.

(8) *Essai sur la philosophie bouddhique*, Paris 1891, s. 114.

(9) *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej*, str. 6.

(10) *Der Buddhismus als religions-philosophisches System*. Berlin 1893, str. 13.



II.

Stan Indii przed Buddą

Na jakie dwa tysiące lat przed narodzeniem Chrystusa Pana, płaskowzgórze średnio-azjatyckie, znane pod nazwą Irańskiego, a dzisiaj objęte przez Persję, Afganistan i Beludżystan, było widownią wielkiej wędrówki tamecznych narodów aryjskich. Wędrówka ta miała niewątpliwie dużo podobieństwa do ruchu ludów germańskich, który stał się przyczyną ostatecznego upadku cesarstwa Rzymsko-Zachodniego i trapił Europę przez kilka wieków następnych. Z owej "pasieki ludów", jak pewien historyk nazwał wyżynę starożytnej Ariany, kolebkę plemion indoatlantyckich, rozeszły się roje istot ludzkich, szukając lepszej doli w innych krainach, gdyż było im za ciasno i za głodno na ziemi rodzinnej. Jedni udali się na zachód, opanowali Azję Mniejszą i Europę, inni zaś przez dolinę rzeki Kabulu wtargnęli naprzód do Pendżabu, podbili następnie wielkie równiny nadgangesowe, a w końcu cały Indostan z wyjątkiem Dekanu. Zwycięscy wodzowie tych ostatnich Ariów, podobni do germańskich Alaryków, Genzeryków, Odoaków i Alboinów, pozakładali na zawojowanym Półwyspie Indyjskim despotyczne królestwa, zaprowadzili z biegiem czasu kastowy ustrój społeczny i bez miłosierdzia gnębili tubylców, należących przeważnie do rasy drawidzkiej.

Pierwotną religią Ariów indyjskich było ubóstwianie przyrody, w której rozróżniali trzy główne pierwiastki: Bramę, potęgę twórczą, Wisznu, utrzymującą, i Sziwę, czynnik niszczący i odradzający zarazem. Prócz tego czcili nieskończoną ilość bóstw podrzędnych, będących uosobieniem rzek, gór, światła niebieskich itp. Ariowie ci byli ludem bogato obdarzonym zdolnościami umysłowymi, które jednak objawiały się głównie bujną wyobraźnią, oraz skłonnością do metafizycznych dociekań nad światem i życiem. Wcześniej też rozwinęły się u nich poezja i filozofia. Ta ostatnia krzewiła się zrazu na tle wyłącznie religijnym, ale dążąc ciągle do uproszczenia gmatwaniny mitów i podań, wyrodziła się wreszcie w pewną liczbę mniej lub więcej racjonalistycznych systemów.

Treścią świata, źródłem i podstawą wszystkiego według filozoficznych pojęć indyjskich, wytworzonych już w bardzo odległej epoce, jest duch bezwiedny, nieokreślony, goły, pozbawiony przymiotów i spoczywający w absolutnej próżni. Tę tajemniczą zasadę wszechbytu, – to heglowskie *ens realissimum*, "das Ding an sich" Kanta i "numenon" filozofów greckich, –

oznaczano wyrazami: *Bramum*, *Atman* (= tchnienie świata, stąd niemieckie *athmen* = oddychać), albo *Tat* (1). Z tego ducha nijakiego, albo raczej z tego niebytu, z tej nicości powstaje cała fantasmagoria zjawisk wszechświata, które, rodząc się i znikając, wciąż do swego źródła wracają, aby potem bezustannie w coraz nowych ukazywać się formach. W świecie zjawisk nie ma nic stałego, nie ma żadnej substancji: wszystko się zmienia i przeobraża, wszystko płynie – *panta rhei* – jak uczył pokrewny indyjskim filozofom Heraklit z Efezu.

Z przekonania o wiecznej zmianie i niestałości wszystkich zjawisk świata wypłynęła druga prastara doktryna indyjska, teoria przechodzenia dusz, *metempsychoza*. Pierwiastek życia w każdej istocie, czyli "atman" jednostki, ulega również, według metafizyki Indusów, ogólnemu prawu wiecznych przeobrażeń, przechodząc po każdej śmierci z jednej istoty do drugiej. Tym sposobem każda istota, a więc i każdy człowiek, nieskończoną liczbę razy odradza się i żyje, przybierając formę raz rośliny, drugi raz zwierzęcia, trzeci człowieka albo jakiego nadludzkiego jestestwa.

Teoria metempsychozy, w połączeniu z ciężkimi warunkami życia indyjskiego, stała się rodzicielką rozpacziwego skrajnego pesymizmu, który z dawien dawna cechuje umysłowość mieszkańców Indostanu. Zdobywcy Ariowie, przybywszy ze zdrowych, chłodnych i orzeźwiających wyżyn irańskich w straszliwie gorące, duszne i pełne zabójczych wyziewów doliny Gangesowe, szybko stracili swoją energię, stali się anemikami, ulegli zdenerwowaniu i, co za tym idzie najczęściej, nabyli skłonności do melancholii (2).

Indostan właściwy, czyli obszar ziemi między rzeką Indusem, Zatoką Bengalską, Himalajami i pasmem gór Vindhia, będący ogniskiem tego, co się zowie oryginalną cywilizacją indyjską, należy do najniezdrowszych krajów na kuli ziemskiej, nadto warunki życia w ogóle są w nim wyjątkowo ciężkie. Jest to, jak wiadomo, ojczyzna cholery, która wraz z dyzenterią i żółtą febrą należy tam w wielu miejscowościach do chorób endemicznych. Albinizm, trąd, elephantiasis, straszliwe epidemie tyfusowe, nadto długotrwałe susze i głody trapią w Indiach i porywają ustawicznie olbrzymią liczbę ofiar. "Wszystko niemal – pisze gruntowny znawca Indii, misjonarz ks. Dubois (3) – co w tym kraju oddycha lub wegetuje, jest mdłe, zdenerwowane, znękanie. Grunt, ogólnie mówiąc, jest lekki, piaszczysty i niestały; wymaga on ciężkiego trudu i uprawy bardzo starannej, żeby stał się rodzajnym. Powietrze jest prawie wszędzie niezdrowe i pozbawione elastyczności; woda w studniach bywa najczęściej

słonawa i niesmaczna; nadto okropny żar słońca wysusza rośliny i osłabia zwierzęta. W takich warunkach człowiek zmuszony jest zadowalać się pożywieniem ubogim, które składa się najczęściej z ryżu, pokarmu mało pożywnego, albo z mięsa zwierząt, pozbawionego soków posilnych" (4).

Wszędzie nadto roi się dokuczliwe lub chorobotwórcze robactwo, wszędzie niemal krzewią się bujnie rośliny trujące; szarańcze niszczą często owoce i nadzieje trudów człowieka, w powietrzu krąży mnóstwo ptaków drapieżnych, lasy i pastwiska pełne są płazów jadowitych i zwierząt krwiożerczych (5). Długotrwałe i często gwałtowne deszcze – padające tam prawie ciągle od października do stycznia – podobnie jak szalone upały, czynią ludzi więźniami, a nierzadkie wylewy rzek, trzęsienia ziemi, burze i cyklony sięją spustoszenie i nędzę.

Jeżeli takimi są Indie dziś jeszcze, mimo znacznego w wielu miejscach wpływu kultury europejskiej i mimo postępu, dokonanego samodzielnie przez wielowiekowy rozwój cywilizacji indyjskiej, to jakież widok musiał ten kraj przedstawiać trzy tysiące lat temu, gdy uprawa roli stała daleko niżej, gdy człowiek był zgoła bezradny wobec epidemii, gdy narzędzia walki z tysiącami klęsk i niebezpieczeństw były jeszcze dziecinne i gdy despotyzm kast panujących, braminów i wojowników, szalał z całą bezwzględnością i okrucieństwem azjatyckich tyranów! Zdzierstwa, grabieże, spustoszenia, tortury były wówczas zjawiskami zwykłymi. Wyłączność kastowa przykuwała wszystkich do jednego, wciąż tego samego zajęcia i stanu, tłumiąc tym samym samodzielny rozwój jednostek. Szablonową egzystencję ogółu Indusów pogarszała jeszcze okoliczność, że wszystkie ich czynności ujęte zostały w kleszcze bezprzykładnie drobiazgowego formalizmu. Tyrania prawodawstwa bramińskiego wszystko określała naprzód, nie zostawiając człowiekowi ani jednego prawie kroku wolnego.

Liczba przepisów była nieskończona. Dotyczyły one zarówno obowiązków religijnych, ofiar, modlitw, zaklinań, ślubów, obmywań, libacji itp., jak i wszystkich czynności życia codziennego. Było mnóstwo reguł co do odzieży i etykiety dla każdej kasty; określono szczegółowo, jak należy wchodzić i wychodzić z domu, jak trzeba się ubierać i rozbierać, jak się kąpać, jak nos wycierać, jak spać, jeść, pić, jak wykonywać wszystkie pozostałe funkcje fizjologiczne. Nikt oczywiście nie mógł spamiętać tej nieskończonej liczby przepisów, a przekroczenie któregoś z nich było ciężkim grzechem. Stąd

nowy rodzaj męki: wyrzuty błędnego sumienia. Okazji do "grzechów" było pełno na każdym kroku i w każdej chwili. Indusa plamiło nie tylko dotknięcie czandali, pariasa lub trupa, ale nawet zbliżenie się do miejsca, gdzie się znajdowały szczątki organizmu ludzkiego lub zwierzęcego, np. włosy, kości lub kawałek paznokcia. Kalał go oddech człowieka, który wypił wódki albo jadł czosnek, kalało używanie naczynia nie wymytego należycie itd. Za każdy tego rodzaju występki trzeba było pokutować i oczyszczać się bądź przez wypicie kału krowiego, rozpuszczonego w wodzie, bądź przez inne umartwienia śmieszne, lecz ciężkie i wstrętne. Kto nawet mimo woli zabił krowę, zwierzę, szczególnym poważaniem cieszące się w Indiach, zmuszony był okryć się jej skórą i w takim stroju zostawać przez kilka dni i nocy na jej ostatnim pastwisku. Kto dobrowolnie wypił araku, musiał duszkiem pić wrzącą wodę dotąd, dopóki mu się nie spaliły wnętrzności. Dodajmy do tego, że wierzono w 28 straszliwych piekieł, w które wpaść można było za wszelkie przekroczenie przepisów, że na każdym miejscu przypuszczano istnienie demonów, strzyg i upiorów, czyhających na zdrowie, życie i mienie człowieka; pomyślmy, ile z tego powodu rodziło się skrupułów, trwogi i rozpaczy, a będziemy mieli przybliżone pojęcie o tych torturach moralnych, jakich doznawał każdy wyznawca braminizmu, trapiiony jednocześnie przez krocie innych nieprzyjaznych czynników.

Trudno się dziwić, że takie warunki życia wytworzyły rasę zdenerwowaną, anemiczną, chorą na ciele i na duchu. Indusowie, zdaniem doktora Corre, cierpią ogólnie na neurastenię i psychostenię. Wypadki chorób umysłowych i różne nienormalności duchowe są u nich bardzo częste. "Nie sądzę, – mówi tenże uczonec (6), – żeby istniał na ziemi jaki naród ucywilizowany, w którym byłoby tylu idiotów, co w Indiach". Osiedleni tam Europejczycy w drugim już pokoleniu chorują najczęściej na anemię, "tę plagę krajów zwrotnikowych", jak mówi podróżnik baron Hubner (7). "Spotkałem się w wagonie, – pisze inny turysta (8), – z bogatym, urodzonym tutaj, Holendrem. Był to człowiek gruby, łagodny, blady i małomówny. Z temperamentu holenderskiego została mu tylko powolność ruchów i mowy, gdyż czerstwość i krwistość znikły od upałów. Ładne jego dzieci są dziwnie blade, twarzyczki mają jakby przezroczyste, podobne do figur z białego wosku; znać już na nich znużenie, spowodowane przez klimat". Nawet "rasa z krzemienia", jak Anglo-Sasów nazwał Carlyle, nie może się oprzeć gnębiącemu wpływowi indyjskiego słońca.

Anemia i skutek jej bezpośredni – osłabienie nerwowe, czynią życie ludzkie przykrym w najpomyślniejszych nawet warunkach. Opieszalność wszystkich funkcji ciała, mały apetyt, brak elastyczności w mięśniach i nerwach, wyradzają w anemiku nade wszystko niechęć do życia czynnego. Staje się on łatwo apatycznym, unika, o ile może, walk ze światem i ludźmi, gdyż słaba odporność jego organizmu, w połączeniu z nadczułością na wszystkie przykre wrażenia, czynią mu te walki nazbyt trudnymi. Lękliwość przed wszelkimi faktycznymi i możliwymi niebezpieczeństwami, spotęgowana przez lotną bardzo wyobraźnię, a nierzadko i przez wielką przenikliwość umysłu, ustawicznie zatruwa mu życie. Z tej chorobliwej lękliwości wynikają nieraz epilepsje, taniec św. Wita i halucynacje. Ponure usposobienie i skłonność do samobójstwa należą także do skutków tej lękliwości i wrażliwości nadmiernej. Samotność i cisza są dla anemika najczęściej bez porównania pożądańsze niż towarzystwo ludzi, niż zgiełk, zabawy, a nawet tryumfy. Do życia przymusza się on wysiłkami rozumu i woli, skutkiem zaś częstego myślenia o śmierci, staje się obojętnym na wiele spraw doczesnych, które ludzi zdrowych zachwycają lub smuca. "Nadmierna pobudliwość nerwów czuciowych u osób chorych na anemię i neurastenię, – mówi Krafft-Ebing (9), – sprawia, że wszelki ból promieniuje na cały ich system nerwowy, osłabienie zaś centrów nerwowych jest tak wielkie, że ból ten z nadzwyczajną łatwością wpływa na usposobienie ich, na myślenie i zdolność działania organizmu. Bardzo często osoby te cierpią na migrenę, która czasem objawia się już w dzieciństwie, zwykle zaś występuje dopiero w wieku dojrzałym i trwa niekiedy przez całe lata. Najłżejsze nawet wpływy zdolne są wywołać tę dolegliwość. Usposobienie neurasteników rzadko bywa w równowadze: łatwo i szybko zmienia się ono, ulegając wpływowi najbardziej błahych pobudek. Brak odwagi, graniczący z zupełną niewiarą we własne siły, łatwo ustępuje miejsca swawoli, wybrykom i pewności siebie. *Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt*". Wielkie upały ubezwładniają ludzi nerwowych i potęgują melancholię, która wtedy łatwo wyradza się w rozpacz. Stąd ten fakt, powszechnie uznany przez statystykę, że w lecie bywa zawsze nierównie więcej samobójstw niż w zimie, pomimo, że w tej ostatniej porze warunki życia, ogólnie mówiąc, są znacznie trudniejsze. W Hiszpanii np. na 72 samobójstwa w zimie zdarza się 161 wypadków tej zbrodni w miesiącach letnich (10).

Wszystkie rzeczony objawy anemii i neurastenii cechują rażąco charakter Indusów. Ogół ich słaby jest duchowo i fizycznie, skąd wynika lenistwo, ogromna drażliwość, przywiązanie ślepe do tradycji i wstręt do nowości,

zupełnie jak u starców, niemal zawsze osłabionych nerwowo. "W zwykłych warunkach, – pisze dr Corre (11), – Indus bywa spokojny i łagodny, nie można atoli zbyt ufać temu spokojowi, który jest raczej wynikiem obojętności i apatii. Nagle bowiem, pod wpływem błahej pobudki, występuje on ze swego odrętwienia i wpada w gniew albo zapał szalony. Postępowanie Indusa jest zmienne, równowaga niestała, przeskoki częste. Cała rasa indyjska jest histeryczna. Na krótko, mogą Indusowie rozwinąć dużą energię, a nawet wielkie męstwo, np. w boju, podczas polowania na tygrysy i w tym podobnych okolicznościach. Ale wysiłki te trwać mogą niedługo i kończą się zawsze nadzwyczajnym znużeniem".

W takim narodzie, znękanym przez klimat i otaczającą naturę, przez choroby i despotyzm braminów i kszatriów, w klasycznej ojczyźnie hysterii, hipochondrii i melancholii, ponury pogląd na życie, czyli, po naszymu, pesymizm powstał bardzo wcześnie i szerzył się wszędzie z szybkością epidemii. Ostrość tego pesymizmu doprowadzała do ostateczności okropna doktryna metempsychozy, wytworzona, a raczej usystematyzowana również w odległej epoce przez braminów częścią z pobudek metafizycznych, częścią zaś w interesie ich kasty. Kto bowiem składał braminom hojne ofiary, ten według zapewnień niektórych szkół, miał się po śmierci już nie odradzać przynajmniej cieleśnie, a tym samym już nie *umierać* nigdy (12). Żyć raz i raz umierać, przechodzić wszystkie walki i bóle dzieciństwa, młodości, wieku dojrzałego i starości, a w końcu wszystkie trwogi i męki konania, było już dla histerycznych, wiarą prawdziwą nieoświeconych Indusów rzeczą straszliwą. Myśl zaś, że człowiek ma się bez końca odradzać, a co gorsza, nieskończoną liczbę razy umierać, najmężniejszych nawet doprowadzała do szałów rozpacz. Nic dziwnego przeto, że rozmyślenia nad sposobami wyzwolenia się z fatalnych kleszczów metempsychozy, tj. przecięcia nieskończonego łańcucha konań i śmierci, stały się przedmiotem żywego zajęcia, szczególnie dla głów, skłonnych do filozofowania, w które Indostan zawsze obfitował. Wobec tych rozmyślań bładły lub nikły dla wielu przedstawicieli inteligencji indyjskiej wszelkie inne zadania umysłowe. Nader mało obchodziła ich wiedza w starogreckim i dzisiejszym europejskim tego słowa znaczeniu. Najzupełniej obojętną była dla nich historia, geografia, etnologia itp. Nie interesowało ich wcale, skąd przyszli ich przodkowie, kto, kiedy i jak rządził w Indiach, czy za Himalajami żyją inne narody, jakich trzymają się obyczajów, jakich gdzie dokonano ulepszeń i wynalazków, jakie gdzie są zwierzęta, minerały, rośliny. Wszystko to wydawało się marnym wobec wiedzy, jedynie dla nich wartość mającej, wiedzy, jaki jest

sposób na wyzwolenie się z więzów odrodzeń i śmierci, jak można przestać umierać? Ponieważ zaś idea lepszego nieśmiertelnego żywota po zgonie była w Indiach nader nieokreśloną i mglistą, przeto radykaliści i bardziej zrozpaczeni zamiast: jak można przestać umierać? pytali: jak można *przestać istnieć*? Gdzieniegdzie tylko rozwijała się matematyka i astronomia, nauki traktujące o tym, co się nie zmienia, a przez to mające niejaki powab dla indyjskich umysłów. Ze względów utylitarnych musiano uprawiać medycynę, prawo i gramatykę. Krzewiła się również poezja, zwłaszcza epiczna, i literatura mitologiczna, gdzie chorobliwie bujna wyobraźnia miała rozległe pole działania. Zdobyli się też Indusowie na trochę dramatu i liryki; w plastycznych zaś sztukach i muzyce nadzwyczaj małe, względnie do swego uzdolnienia, uczynili postępy.

Szukaniem sposobu przeciw metempsychozie i wszystkim jej następstwom, a nawet mrzonkami o zupełnym unicestwieniu istoty ludzkiej, zajmowano się na Gangesowym półwyspie z większą jeszcze gorliwością, niż za dni naszych politycy i ekonomiści europejscy myślą nad rozwiązaniem kwestii socjalnej. Pierwotnie, póki panowały grube pojęcia mitologiczne, póki trwała wiara w użyteczność ofiar składanych braminom, chwytało się środków przeważnie materialnych. Za szczególnie skuteczne uważano ofiary poranne na cześć słońca i wieczorne na cześć księżyca, zwanego słońcem nocy. W słońcu (będącym przyczyną tak częstych w Indostanie porażen mózgowych) przemieszkuje śmierć; jego promienie są sznurami, za pomocą których śmierć pociąga do siebie tchnienie życia ludzkiego. "Kto wieczorem po zachodzie słońca – uczyli niektórzy bramini – składa te obie ofiary, ten się wdziera w potęgę śmierci (tj. w słońce) obiema przednimi ćwierziami swojej istoty. Kto zaś rano, po wschodzie słońca, składa te obie ofiary, ten się wdziera w potęgę śmierci obiema tylnymi ćwierziami swojej istoty" (13). "Gdy słońce wzejdzie, unosi ono z sobą ducha ofiarodawcy, który w ten sposób uwalnia się od ponownej śmierci. Takim jest wyzwolenie od śmierci, które się dzieje w ofierze Agnihotra". W innym zaś miejscu: "Ci, którzy to wiedzą i tę ofiarę składają, odrodzą się, ale już więcej umierać nie będą; ci zaś, którzy tego nie wiedzą, albo tej ofiary nie składają, odrodzą się i wiecznie stawać się będą ofiarami śmierci".

Później, gdy zamiast naiwnego politeizmu zapanował wyrafinowany a równie niedorzeczny panteizm, gdy ustaliło się przekonanie, że treścią świata jest Bramum, inaczej Atman albo Tat, – byt goły, równający się niebytowi, coś bez przymiotów, bez kształtu i bez świadomości, słowem czarna próżnia

bezdenna, filozofowie indyjscy upatrywali środek wyzwolenia się od metempsychozy i śmierci w zlanie się z tym Bramum, z tą beztreściową istotą, z tą właściwie nicością. Wędrowka duszy po dziedzinach śmierci, – uczono wówczas (14), – jest rezultatem odłączenia się od istoty Atmana, od wszechjedności bytu, z której powstają dusze ludzkie, będące płodem rozproszenia się lub, jak się wyrażali niektórzy, rozsypania Atmana na części i cząsteczki. Wyzwolenie zaś osiągnąć można przez połączenie się na nowo z ową czczą wszechjednością. Kto jest przywiązany do świata zjawisk, przedstawiającego pozorną, zdaniem filozofów indyjskich, różnorodność, a będących jakoby zawsze i wszędzie jednym i tym samym, ten wciąż się będzie odradzał i wciąż umierał. Jakim zaś sposobem złąć się z Atmanem? jak do niego powrócić? Drogą do tego prowadzącą jest naprzód zabicie w sobie wszelkiego pragnienia, wszelkiej indywidualności i egoizmu, dalej ciągle rozmyślanie o znikomości rzeczy i zjawisk świata, na koniec możliwie największa bezczynność i obojętność na wszystko. "Nawet dobry czyn, – zdaniem wyznawców tej już wyraźnie nihilistycznej doktryny (15), – należy do dziedziny zjawisk ograniczonych; otrzymuje on nagrodę, ale ta może być także tylko ograniczoną. Atman zaś wieczny jest jednakowo wyższy nad wszystko, nad złe i dobre". Nie warto tedy – taki oczywiście wynika stąd wniosek – dbać o dobre czyny; natomiast starać się trzeba najusilniej i przede wszystkim o zupełne zdrętwienie ducha... Ten stan zjednoczenia z Atmanem, a raczej podobieństwa do niego, zwano od dawna *nirwaną* i porównywano go do snu twardego, "nieprzespanego, w którym nic się nie śni".

Dla łatwiejszego przejścia w rzeczony stan zdrętwienia duchowego, jedni praktykowali najdziksze rodzaje umartwień fizycznych, inni uciekali w lasy i na pustynie, aby tam jak najmniej odbierać wrażeń, niczego nie pożądać, niczego nie mieć w nienawiści, ale i nie miłować niczego. "Gdy bramin – tak doradzało prawo Manu (16) – zauważy, iż jego mięśnie słabną, a włosy siwieją, i gdy się doczeka syna swego syna, niechaj się wraz z żoną oddali na samotność. Niech się ćwiczy w umartwieniach, powściągliwości i postach; niech mało sypia, niech obnażone swe ciało wystawia na ulewy w porze deszczowej, niech stoi niczym nie okryty między czterema ogniami pod żarem słońca w porze gorącej; niech zniweczy w sobie wszystkie pragnienie i żądze. Potem niech opuści żonę, wyrzecz się wszelkiego towarzystwa, jeść będzie raz tylko na dzień, żyć jedynie z jałmużny, i w ten sposób, pozbawiony woli i wszelkiej myśli zmysłowej, uproszczony, oczyszczony i oderwany od wszystkich rzeczy, wyzwoli się od złego". Pod wpływem tych teorii lasy i puszcze zaludniły się

jogami (pustelnikami), których Grecy, przybyli do Indostanu z Aleksandrem Wielkim, nazwali *gimnosofistami* czyli filozofami, chodzącymi nago.

Przebywanie na samotności, brak mniej więcej zupełny stosunków z ludźmi, widok ciągłych a często gwałtownych zmian w podzwrotnikowej przyrodzie, zasklepienie się w sobie, doznawane często, skutkiem nerwowego wyczerpania, halucynacje, – wszystko to nasuwało gimnosofistom najdziwaczniejsze pomysły. Rozwijając potworną doktrynę, że treścią wszystkich rzeczy jest byt jeden jedyny, nieokreślony, bezwiedny i pozbawiony przymiotów – owo Bramum, Atman, Tat czyli próżnia – wielu z nich dochodziło do wniosku, że cały świat materialny jest iluzją i halucynacją, którego sprawczynią jest "atta" czyli jaźń człowieka. Skrajny sceptyzm, absolutny iluzjonizm i solipsyzm, do którego w Europie doszli między innymi Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schopenhauer i Helmholtz (17), stał się kwintesencją metafizyki indyjskiej. Było to przełożeniem na język filozoficzny mitu bramińskiego, że zjawiska i rzeczy wywołuje "Maja", bogini złudzenia, okrywająca istotę świata grubą zasłoną pozorów. "Wszystko składało się na to – mówi dr Maurycy Straszewski (18) – aby w umysłach indyjskich powoli osłabiać indywidualizm i realistyczne pojęcia. W spekulacjach pieśniarzy-kapłanów osoby bogów zaczęły blednąć, a w życiu kastowym osobistość człowieka stopniowo drobniała. Wpływ gorącego i wilgotnego klimatu odbierał woli chęć do czynów, osłabiwszy hartowne niegdyś dusze wojowników. Wspaniała, pełna dziwów przyroda, przygniatała człowieka, a wyobraźni jego żadnej nie stawiała tamy. W bezmiarach oceanu, w gór ogromach, nieskończoność przemawiała do człowieka, z nadzwyczajną ku sobie pociągając go siłą. Myśl, w nią zapatrzona, wniosła się na wyżyny takiej abstrakcji, że w końcu znikł dla niej wszelki skończony byt i zatraciła się cała różnorodność świata". Gdy tak rezonowali i pomienionym praktykom ascetyczno-pustelniczym oddawali się bramińscy filozofowie, masy ludu indyjskiego rozpaczały pod brzemieniem upałów, klęsk, chorób, głodu i tyranii swych władców. Dobijała je myśl, że tyle bolesne to życie jest dopiero wstępem do nieskończonego szeregu równie bolesnych odrodzeń i wędrówek, przerywanego nieskończoną liczbą razy przez okropności konania. Do samobójstwa, jako do środka zupełnie bezcelowego, owszem, pogarszającego nawet dolę pośmiertną, uciekali się tylko zupełnie obłąkani (19). Na użycie zaś sposobów, rzeczonych powyżej, tj. na dziką ascezę i życie pustelnicze, nie pozwalały im zarówno przepisy kastowe, jak i tysiączne a potężne węzły, łączące człowieka ze światem. Ta niemoc, ta bezradność wobec życia i metempsychozy czyniła w masach żądę nieistnienia jeszcze

gwałtowniejszą, niż w sferach inteligencji. Namiętny krzyk: "Ratunku! wyzwolenia! *nirwany!*" – rozlegał się ponuro w dusznej atmosferze Gangesowego półwyspu.

Hipnotyzerzy, neuropatologowie i w ogóle znawcy natury ludzkiej wiedzą dobrze, jak potężny wpływ na osobniki słabe umysłowo i fizycznie, zniekane, zdenerwowane i czarno patrzące w przyszłość, wywiera najbanalniejsze i najfałszywsze nawet słowo pociechy i nadziei, wypowiedziane tonem stanowczym. Siła takiego słowa jest naturalnie tym potężniejszą, im wypowiadający je, z tego czy owego powodu, większą w oczach istot nieszczęśliwych cieszy się powagą.

Wielkim hipnotyzerem zniekanych tłumów indyjskich, człowiekiem, który im wypowiedział potwornie fałszywe, ale stanowcze słowo pociechy i nadziei, był Budda, syn radży z Kapilawastu, albo inny bramiński filozof-demokrata, znany pod tym nazwiskiem.

Okropnej jego pociechy treść była następująca: Wobec wspólnego nieszczęścia, które się zowie metempsychozą i życiem, wszyscy ludzie, bez różnicy pochodzenia i kasty, są sobie równi; z tego powodu wszyscy mają jednakie prawo do *nirwany*, czyli do unicestwienia swej egzystencji na zawsze... Środkiem zaś jedynym dla osiągnięcia tego celu jest zabicie w sobie wszelkiego *pragnienia* i zupełna *obojętność* na wszystko!

Przypisy:

(1) Ten ostatni wyraz przybrał w niemieckim formę *das*; w greckim odpowiada mu przedimek *to*, w polskim zaimek wskazujący *to*. – Najpopularniejszym dźwiękiem dla oznaczenia treści wszechświata była od wieków i jest dotąd w Indiach sylaba "om", której pochodzenie jest bardzo zagadkowe. Powtarzanie tej sylaby należy do główniejszych obowiązków religijnych Indusa. "Po ablucjach porannych i innych praktykach, – pisze Chevrillon (*Dans l'Inde*, 1891, 109), – Indus, stojąc nieruchomie na brzegu Gangesu, wymawia wolno i uroczyście słynną sylabę «om». Przypomina mu ona Bramę, który tworzy, Wisznu, który zachowuje, i Sziwę, który niszczy. Szlachetniejsza od wszystkich innych wyrazów, niezniszczalna, mówi księga Manu, sylaba «om» jest wieczna, jak samo Bramum. Jest ona nie znakiem, lecz istotą, jest siłą, która zwycięża nawet bogów, siłą wyższą od nich, – treścią wszystkich rzeczy".

(2) W porze gorącej i suchej, która trwa przecięciowo 8 miesięcy (od lutego do września włącznie) temperatura w Indiach waha się zwykle między 31 a 42° we dnie i 27-29° w nocy.

(3) *Moeurs de l'Inde* I, 453 i n. Cf. Dr Corre, *L'ethnographie criminelle*, 1894, str. 164.

(4) Bujną, może nawet najbujniejszą na ziemi roślinnością odznaczają się w Indiach właściwych głównie niziny rzek, użyźniane przez ich wylewy, oraz niektóre wybrzeża morskie. Okolice wyżej położone noszą przeważnie charakter piaszczysto-stepowy. – Glebę nader urodzajną oraz klimat wyjątkowo zdrowy i przyjemny (podobno wieczną wiosną) posiada południowa część Indostanu, zwana Dekanem. Piękna ta i bogata wyżyna, którą Europejczycy poznali zaledwie przed laty kilkudziesięciu, oddzielona od reszty półwyspu górami, nie zawojowana przez Ariów i zamieszkała przez ludność drawidzką, żyła życiem odrębnym i długo nie grała żadnej roli w dziejach właściwej cywilizacji indyjskiej.

(5) O niebezpieczeństwach, grożących wciąż z tego powodu, dają pojęcie szczegóły następujące: W r. 1886 zwierzęta drapieżne rozszarpały w Indiach 2,707 ludzi i pożarły około 60,000 sztuk bydła. Liczba zgonów od ukąszenia węzów wyniosła w tymże roku przeszło 22,000. Zabito w tymże roku z inicjatywy rządu około 10,000 drapieżników i 418,000 jadowitych gadów. Zob. Schweiger-Lerchenfeld, *Geografia powszechna*. Przekład polski, 1895, str. 607.

(6) *L'ethnographie criminelle*, str. 164.

(7) *A travers l'empire britannique*, 1889, I, 381.

(8) André Chevrillon, *Dans l'Inde*, 1891, str. 53.

(9) *Nasz wiek nerwowy*. Przekład polski, 1886, str. 25.

(10) Zob. A. Legoyt, *Le suicide*, 1881, str. 259.

(11) *L'ethnographie criminelle*, str. 163.

(12) Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Berlin, 2-e Auflage, 1890, str. 46.

(13) Styl czysto indyjski. Oldenberg, l. c., str. 48: mit den beiden hinteren Vierteln seines Wesens.

(14) Oldenberg, l. c., str. 49 i n.

(15) Oldenberg, l. c., str. 51.

(16) Zob. H. Taine, *Le bouddhisme*, w "Nouveaux essais de critique et d'histoire", 1886, str. 271.

(17) Mówi o tym szczegółowo praca moja pt. *Wielkie bankructwo umysłowe*.

(18) *Dzieje filozofii*. Kraków 1894, I, 121.

(19) Samobójstwo uważane było zawsze w Indiach za wielką zbrodnię i niedorzeczność. Upatrywano w nim akt wielkiej energii, która, na zasadzie niezniszczalności wszelkich czynników natury, odrodzić się musi z odpowiednią mocą.



III.

Życie Buddy

Pochodzenie i życie założyciela buddyzmu otoczone są tylu legendami, że niektórzy uczeni, zwłaszcza wybitny indianista francuski Senart (1), podają w wątpliwość historyczne jego istnienie. Zdaniem Senarta, Budda, jako osobistość, jest fikcją, bajeczne zaś szczegóły z jego życia wyrażają tylko ujętą w pewien system mitologię Indusów o słońcu, które, według ich pojęć, rodzi się z mgły porannej, znikającej spiesznie przed blaskiem swego dziecięcia, stacza następnie walkę z demonem ciemności, potem zwycięsko się wznosi pod strop niebieski, a wreszcie znika w krainie nocy.

Że teoria Senarta przeprowadzona jest zrecznie, przyznaje to nawet jeden z najpoważniejszych jej przeciwników, Herman Oldenberg, który ją mieni "scharfsinnig" i "geistvoll" (2). Niemniej wszakże teoria ta, będąca płodem modnego dzisiaj hiperkrytycyzmu historycznego, nie jest w stanie zachwiać przyjętego przez wszystkich niemal badaczy buddyzmu mniemania, że twórca tej nihilistycznej doktryny istniał rzeczywiście, że nauczał, przebiegając Indie środkowe, i jeszcze za życia licznych miał zwolenników. Zresztą sam Senart złagodził niedawno swój sceptycyzm w kilku ważnych punktach. Ze względu, że życiorys Buddy, jaki się z biegiem czasu ustalił, jest wyborną ilustracją samego buddyzmu, uważam za konieczne opowiedzieć treściwie główne jego momenty (3).

Budda miał się urodzić między r. 624 a 459 przed naszą erą w mieście Kapilawastu pod Himalajami, z ojca króla narodu Sakyów, nazwiskiem Suddodana (co znaczy: ten, który posiada ryż czysty), i matki Maja-Dewi, czyli "bogini złudzenia".

Nie było to, – mówi legenda, – pierwsze narodzenie Buddy, który przedtem odradzał się już pięćset razy pod rozmaitymi formami, a przed ostatnim swym ukazaniem się na ziemi przebywał w najwyższym niebie mitologii indyjskiej, zwanym Tusita, a zamieszkanym przez Bodisatwów, czyli istoty doskonałe. Przybrawszy postać młodego białego słonia ze złotymi kłami,

przeniknął Budda przez prawy bok do łona swej matki, śpiącej na tarasie królewskiego pałacu. Maja-Dewi, przebudziwszy się, przerażona i zachwycona zarazem, natychmiast zawiadomiła swego męża o tym, co ją spotkało. Suddodana zwołał niezwłocznie radę ośmiu braminów, biegłych w sztuce wieszczbiarskiej, którzy mającemu się narodzić dziecięciu nadzwyczajne przepowiedzieli losy. Jeżeli zechce pozostać w świecie i wstąpić na tron po ojcu, dziecię to – mówili wieszczkowie – będzie wielkim, zdobywcą i zapanuje nad wszystkimi lądami, otaczającymi górę Meru, czyli środek ziemi. Jeżeli zaś wyrzeczy się dóbr znikomych, opuści przepych i rozkosze, a obierze drogę rozmyślań i życie pustelnicze, wówczas zostanie Buddą, osiągnie nirwanę, i wszyscy błogosławić go będą jako największego dobroczyńcę. Tak świetnie i tajemniczo zapowiadane dziecko urodziło się wreszcie w rozkoszonym ogrodzie Lumbini pod drzewem Plaksha. Przyzwani znów wieszczkowie, spostrzegłszy na jego ciele pewne znaki charakterystyczne, zawołali w zachwycie: "Ten będzie Buddą! Skoro tylko ujrzy on naprzód starca, potem chorego, następnie trupa, a wreszcie bikszusa (mnicha żebrzącego), żadna siła nie będzie w stanie powstrzymać go od opuszczenia domu królewskiego i poświęcenia się pustelniczym ćwiczeniom i medytacjom".

To samo oświadczył słynny risi (święty) Asita, który, dowiedziawszy się o narodzeniu syna Suddodany, opuścił pustelnię swą w Himalajach, przybył spiesznie do Kapilawastu i rozpoznał na ciele dziecka 32 znaki główne i 80 cech drugorzędnych, zapowiadających przyszłego Budę, głosiciela "nauki wyzwolenia". Wkrótce potem bogowie Brama i Indra zstąpili na ziemię dla złożenia hołdu nowonarodzonemu, a rój nimf i rusalek otoczył go siecią ze złotych nici. Lecz on wyrwał się z rąk, które go chciały zatrzymać, a uczyniwszy siedem kroków na siedem stron świata, zawołał głosem donośnym: "Ja będę zwiastunem prawa, opartego na cnocie; stanę się godnym uwielbienia bogów i ludzi; będę w świecie istotą najznakomitszą i najlepszą; jest to ostatnie moje odrodzenie; położę kres narodzinom, starości, chorobie i śmierci; nie będę miał żadnego zwierzchnika; zniweczę ducha złości itd.". To powiedziawszy, "uśmiechnął się przewodnik ludzi", bogowie zaś Brama i Indra skropili go wodą rozkosznego zapachu. Jednocześnie z Buddą urodziły się istoty, mające z nim dzielić ziemskie jego losy: Jasoda (inaczej Gopa), przyszła jego małżonka, Szauna (albo Czandaka), jego koniuszy, rumak biały Kantaka i siostrzeniec Ananda, ulubiony później i główny jego uczeń.

W siedem dni po urodzeniu Buddy umarła jego matka. Wychowaniem dziecka zajęła się jego ciotka Maha-Prajapati-Gautami, siostra Maja-Dewy, przy pomocy 32-ch mamek i 20,000 młodych służebnic. Ojciec nadał mu imię Sarwatasidda (co znaczy: ten, który wypełnia wszystkie rzeczy). Imię to przybrało później formę skróconą i zdrobniął – *Siddarta*.

Opowiadania o dzieciństwie założyciela buddyzmu, pełne są najdziwaczniejszych cudowności. Ze względu, że nie zawierają nic charakterystycznego, opuścić je można.

Gdy podrośł książę Siddarta, ojciec wybrał mu nauczycieli; lecz ci, zamiast go uczyć, sami od niego odbierali nauki, tak, iż główny z nich Wiswamitra padł na twarz przed swym uczniem w dowód podziwu i uwielbienia. Po jakimś czasie, młody królewicz udał się z innymi dziećmi i kilku sługami na jakąś wiejską zabawę. Tam, opuściwszy niepostrzeżenie towarzyszków, zasiadł pod rozłożystym drzewem i zasłonięty od żaru słońca, w głęboką pogрузił się zadumę. Gdy go w kilka godzin potem odnaleziono, cień drzewa, chociaż słońce zmieniło swe położenie, pozostał nieruchomy, aby osłaniać przyszłego Budę, zatopionego w medytacji.

Gdy Siddarta miał już lat szesnaście, ojciec, pomny na przepowiednie wróżbitów, że nadzwyczajny syn jego może opuścić dom królewski, aby zostać pustelnikiem i reformatorem religijnym, postanowił go ożenić, sądząc, że węzłami miłości i rodziny najskuteczniej zatrzyma go w świecie. Wybrano mu dziewczę cudnej urody imieniem Josada albo Gopa, córkę księcia Dandapani. Siddarta zgodził się na ten wybór, lecz Dandapani nie chciał oddać córki młodemu marzycielowi, skłonnemu do samotnych rozmyślań, źle władającemu bronią i stroniącemu od wszelkich ćwiczeń rycerskich. Postanowiono rozstrzygnąć sprawę za pomocą turnieju. Pięćset młodych książąt sakijskich stanęło do walki, i Siddarta, wbrew oczekiwaniu, pokonawszy świetnie wszystkich współzawodników, otrzymał rękę pięknej Josady. Tegoż dnia zaślubił niespodziewany zwycięzca tylko 84,000 dziewic sakijskich, również czarujących.

W takim otoczeniu pędził życie syn króla Suddodany, pełne uciech światowych. Posiadał on trzy pałace: jeden na lato, drugi na porę deszczów, trzeci na zimę. Trzydzieści lat upłynęło w ten sposób, i już się zdawało, że przepowiednie wróżbitów o przyszłym zawodzie religijnym Siddarty nie ziszczą się nigdy. Ale bogowie czuwali. Naprzód jeden po drugim jęli mu przypominać obietnicę, którą był uczynił w czasie jednego ze swych istnień poprzednich,

mianowicie, że zstąpi na ziemię i stanie się zwiastunem "nauki wyzwolenia"; potem, widząc, że jest już dostatecznie przygotowany, postanowili go skłonić do kroku stanowczego.

Jedna ze starych ksiąg buddyjskich, należąca do tzw. kanonicznych czyli "świętych", Anguttara Nikaja, przedstawia nam wyobrażenie, jakie pierwsi wyznawcy buddyzmu mieli o tej chwili krytycznej w życiu domniemanego założyciela swej sekty. Budda przemawia tam do swych zwolenników, i opisawszy świetność swojego życia w domu rodzicielskim, kreśli im rozwój swych myśli, który go doprowadził do zniechęcenia i uznania wszystkiego za marność. Przytoczę odnośny ustęp w dosłownym przekładzie według Oldenberga (4). Da to zarazem czytelnikowi próbkę niedołęznego stylu buddyjskiego, lubującego się najczęściej w ciągłym powtarzaniu jednych i tych samych albo bardzo podobnych wyrazów i zwrotów.

"Takimi to bogactwami byłem obdarzony, – mówił wzniosły Budda, – w takim nadmiernym żyłem przepychu. Lecz oto zbudziła się we mnie myśl następująca: Każdy pospolity nieoświecony człowiek, choć sam ulega starzeniu się i nie jest wolny od wpływu starości, uczuwa jednak wstręt, odrazę i nudność, gdy widzi innego człowieka, złamanego starością; wstręt, jakiego wówczas doznaje, zwraca się przeciw niemu samemu. I ja ulegam starzeniu się i nie jestem wolny od wpływu starości. Miałbym więc ja, który podlegam starzeniu się i nie jestem wolny od wpływu starości, nie uczuwać wstrętu, odrazy i nudności, gdy kogo innego ujrzę złamanego starością? To mi się nie zdarzy. Gdy tak rozmyślałem, uczniowie moi, opuściła mnie wszelka odwaga młodzieńcza, która jest właściwa młodości. – Każdy pospolity nieoświecony człowiek, choć sam podlega chorobie i nie jest wolny od wpływu choroby, uczuwa jednak wstręt, odrazę i nudność, gdy innego człowieka widzi złamanego chorobą; wstręt, jakiego wówczas doznaje, zwraca się przeciw niemu samemu. I ja podlegam chorobie i nie jestem wolny od wpływu choroby. Miałbym więc ja, który podlegam chorobie i nie jestem wolny od wpływu choroby, nie uczuwać wstrętu, odrazy i nudności, gdy kogo innego ujrzę złamanego chorobą? To mi się nie zdarzy. Gdy tak rozmyślałem, uczniowie moi, opuściła mnie wszelka odwaga młodzieńcza, która jest właściwa młodości. – Każdy pospolity nieoświecony człowiek, choć sam podlega śmierci i nie jest wolny od wpływu śmierci, uczuwa jednak wstręt, odrazę i nudność, gdy widzi umarłego; wstręt, jakiego wówczas doznaje, zwraca się przeciw niemu samemu. I ja podlegam śmierci i nie jestem wolny od wpływu śmierci. Miałbym więc ja, który

podlegam śmierci i nie jestem wolny od wpływu śmierci, nie uczuwać wstępu, odrazy i nudności na widok umarłego? To mi się nie zdarzy. Gdy tak rozmyślałem, uczniowie moi, opuściła mnie wszelka chęć do życia, która jest życiu właściwa".

Legenda upiękzyła tę chwilę przełomu w życiu Buddy opowiadaniem następującym:

Pewnego dnia, syn króla Sakyów, udając się w powozie do parku, położonego za miastem, spotkał przy drodze zgrzybiałego starca, opartego na kij, drżącego z osłabienia. Królewicz, zdziwiony tym zgoła nowym dla siebie widokiem, – gdyż dotąd z rozkazu ojca ukrywano przed nim wszystko, co by mogło rozwiać różowe jego pojęcia o życiu i skłonić go do wyrzeczenia się świata, – zapytał woźnicy, za jakie zbrodnie nieszczęśliwy ten człowiek doprowadzony został do takiego stanu. Dowiedziawszy się, że starość należy do pospolitych zjawisk życia na ziemi i że jej uniknąć nie jest w mocy ludzkiej, młody książę, zdjęty wielkim smutkiem, zaniechał przejażdżki i wrócił do pałacu. Podczas następnej wycieczki znalazł na drodze człowieka chorego, jęczącego z bólu; za trzecim zaś razem ujrzał trupa, ulegającego rozkładowi. Wszystko to spotęgowało w nim smutek i odrazę do życia. Na koniec, gdy wyjeżdżając po raz czwarty, spotkał bikszusa czyli żebrzącego mnicha, na którego twarzy malował się spokój i zadowolenie mimo zupełnego ubóstwa, królewicz doszedł do przekonania, że tylko w takim stanie znaleźć można sposób na nędzę istnienia. Zaraz tedy niezłomnie postanowił opuścić dwór królewski i zostać bikszusem.

Nie chciał się jednak oddalić bez zezwolenia ojcowskiego. Król Suddodana błagał syna o porzucenie zamiaru, usiłował wzruszyć jego serce różnymi sposobami, wreszcie przyrzekł dać mu wszystko, czego zażąda, byle tylko został. Wówczas królewicz rzekł łagodnym głosem: "Ojcze! proszę o cztery dary; jeśli je otrzymam, zostanę w twym domu na zawsze. Żądam, abym nigdy nie znał starości i aby młodość zdobyła mnie ciągle; niech mnie nigdy nie trapi choroba; chcę żyć bez końca i niechaj nie będzie śmierci na ziemi". Wobec takich żądań, Suddodana udaje, że się zgadza na wyjazd syna, ale w duchu postanawia uczynić wszystko, co by mogło temu przeszkodzić: potraja strażę przy bramach pałacowych, sługom i służebnicom nakazuje czuwać we dnie i w nocy, wynajduje coraz nowe zabawy i rozrywki. Lecz wszystko nadaremnie. Nawet wiadomość, że mu się urodził pożądanym od lat trzynastu syn Rahula, nie powstrzymuje Siddarty od spełnienia swego zamiaru.

Na koniec pewnej nocy wszystko, co nad nim czuwało, strażę, słudzy i służebnice, zasnęło snem twardym z nadmiaru znużenia. Wówczas królewicz zbudził się nagle i przy świetle pełni księżycowej spojrzął na śpiących. Widok tyłu ciał bezwładnych i niemych zrobił na nim wrażenie trupiarni. Ogarnął go wstręt niewymowny.

Wstawszy, dał Siddarta rozkaz swemu koniuszemu Szaunie, aby osiodłał ulubionego rumaka Kantakę i przy pomocy dewasów (bogów), niepostrzeżony przez nikogo, przebył bramy pałacu i ulice miasta Kapilwastu. O wschodzie słońca, czując się w miejscu bezpiecznym, zsiadł z konia, obciął mieczem bujne włosy na głowie i brodzie, zdjął z siebie odzież książęcą i kazał Szaunie odnieść ją ojcu. W tejże chwili ukazał się jeden z dewasów w postaci myśliwego, niosąc zbiegłemu łachmany żebraka. W tym przebraniu, nie zważając na błagalne prośby koniuszego, przyszły reformator zapuścił się w gęstwinę sąsiedniego lasu.

W owym czasie dwaj szczególnie *samanowie* czyli bramińscy filozofowie-asceci cieszyli się sławą. Jeden z nich, Arata Kalama, głosił tylko pogardę dla bogactw i potrzebę panowania nad zmysłowością, drugi radykalniejszy, nazwiskiem Rudraka, zalecał najwyszukańsze umartwienia indyjskiej ascezy. Obydwaj przebywali w olbrzymiej puszczy Uruwela i otoczeni byli mnóstwem zwolenników. Młody Siddarta został uczniem owych samanów, lecz wkrótce, niezadowolony z ich nauk, udał się do lasu Budda-Gaja, aby tam samodzielnie rozmyślać nad sposobami zwalczenia nędzy życia. Pięciu uczniów Rudraki, zachwyconych mądrością Siddarty, opuściło mistrza i przyłączyło się do swego kolegi. Z początku przyszły Budda oddawał się wielkim umartwieniom i jadał tylko po jednym ziarnku ryżu lub sezamu na dobę. Pewnego razu, idąc pogrążony w medytacji, padł z wycieńczenia i zemdłał. Widząc, iż taki rodzaj życia podkopuje mu tylko zdrowie, a nie tłumaczy wcale zagadki cierpienia i nędzy, począł jeść więcej. Gdy to spostrzegli towarzysze, zaraz go opuścili z pogardą, upatrując w tej zmianie przeniewierstwo zasadom.

Zostawszy sam, wytężał przez lat kilka siły umysłu dla rozwiązania dręczącej go nade wszystko zagadki. Siedząc nieruchomie, ze skrzyżowanymi nogami i rękoma, zamykał często oczy i uszy, aby jak najdokładniej skupiać swe myśli. Wreszcie skierował się pewnego razu pod słynne drzewo figowe *Bo*. Przesiedziawszy w jego cieniu siedem tygodni bez pożywienia i ruchu, osiągnął na koniec tyle pożądaną *Bodi*, mądrość najwyższą, tłumaczącą mu przyczynę

odrodzeń i śmierci, oraz wskazującą lekarstwo jedynie skuteczne na niedolę istnienia. Wtedy to sformułował sobie "cztery prawdy wyborne", stanowiące treść całego buddyzmu, wtedy został "Buddą" czyli zbudzonym ze snu niewiadomości doskonałym mędrce. "Zdobył wówczas, – mówią dzisiejsi jego czciciele (5), – świadomość swych narodzin poprzednich, poznał przyczyny odrodzeń i sposoby zwalczania żądz. Umysł jego rozwinął się zupełnie jako rozkwitły biały kwiat lotosu. Światło najwyższej wiedzy czyli cztery prawdy spływały na niego; stał się Buddą, jasnowidzącym, wszechwiedzącym (!!). Jak światło wschodzącego słońca przepędza cienie nocy i odsłania oczom widok drzew, pól, skał, mórz, rzek, zwierząt, ludzi i wszystkich rzeczy, tak pełne światło wiedzy zajaśniało w jego umyśle i ujrzał jednym rzutem oka przyczyny cierpień ludzkich i środki ich pokonania. Zdobyć tej doskonałej mądrości kosztowało go wiele i strasznych wysiłków: musiał zwyciężać wszystkie żądze i ułomności ludzkie, wszystkie złe wpływy i ułudy świata. Podobny do żołnierza, walczącego na polu bitwy, potykał się mężnie i jak zwycięski bohater osiągnął swój cel: – tajemnica nędzy ludzkiej została odkryta. Zrozumiał on wtedy, że przyczyną odrodzeń i cierpień jest *nieświadomość*, która każe nam cenić rzeczy, niezasługujące na żadną cenę, żałować tego, co żalu nie warte, uważać za rzeczywistość to, co jest ułudą, i spędzać życie w pogoni za marnościami, a lekceważyć to, co jedynie jest cenne. Pojął, iż środkiem jedynym przeciw cierpieniu jest zupełne zwycięstwo nad przywiązaniem do życia i do jego złudnych rozkoszy".

Zdobywszy tę "mądrość najwyższą", Budda uczuł niebawem wielkie zniechęcenie na myśl, z jak wielkimi trudnościami wypadnie mu walczyć, gdy poczne głosić swoją "naukę wyzwolenia" pomiędzy ludźmi, niewolnikami błędów i namiętności. Zniechęcenie owo doszło do tego stopnia, że postanowił zaniechać szerzenia swej mądrości, skorzystać z niej tylko dla siebie i przejść samotnie w nirwanę. Ale, widząc ten jego upadek na duchu, dewasowie Brama i Indra stanęli spieszenie przed nim, skreślili mu straszliwy obraz wszystkich cierpień ludzkich, przypomnieli jego obietnice, uczynione w czasie poprzednich egzystencji, i wreszcie skłonili go do "obracania koła prawa na korzyść wszystkich istot" (6). Odtąd zaczęła się jego 45-letnia wędrówka po Indostanie, poświęcona głoszeniu nauki wyzwolenia.

Pierwszym staraniem Buddy było znalezienie odpowiednich słuchaczy i pomocników. Przypomniawszy sobie owych pięciu towarzyszy, byłych uczniów Rudraki, którzy go opuścili z pogardą, począł ich szukać, a znalazłszy, tak olśnił ich swą wymową, że z przeciwników zostali najgorliwszymi i

dozgonnymi jego uczniami. Z każdym dniem rosła jego sława i liczba wyznawców. Bimbisara, król Magady, Prasenait, władca Kosali, i Ajatasatru, radza Rajagrihy, przyjęli publicznie nową wiarę wraz z całą poddaną ich berłom ludnością. Wreszcie po siedmiu latach nieobecności, w towarzystwie kilku tysięcy bikszusów przybył Budda, na usilne prośby swojego ojca, do rodzinnego miasta Kapilawastu. "Obracanie koła prawa" w stolicy Sakyów spowodowało nawrócenie tego narodu wraz z królem Suddodaną. Prócz tego do stowarzyszenia bikszusów przystąpili: syn Buddy Rahula, siostrzeniec Ananda i żona Gopa, która została pierwszą przełożoną mniszek buddyjskich.

Dopóki liczba uczniów nie była zbyt wielka, Sakya-Muni prowadził ich wszędzie z sobą, tłumacząc w drodze różne punkty swej filozofii. Z czasem jednak, gdy zwolenników zebrały się tysiące, tłumne takie wędrówki stały się zbyt uciążliwymi dla miast i wsi, przez które przechodził reformator, zwłaszcza w porze deszczowej. Niektórzy przeto nawróceni królowie i bogacze pobudowali specjalne *wihary* (rodzaj klasztorów), otoczone obszernymi ogrodami, i tam obsadzali zwolenników nowej nauki. Budda odwiedzał te miejsca corocznie, wyjaśniając przy sposobności zasady swojej Dhammy (nauki), mające na celu osiągnięcie nirwany. Te właśnie jego domniemane wyjaśnienia i mowy stanowią głównie treść literatury buddyjskiej.

Śród takich ciągłych peregrynacji zestarzał się Budda. Mając już 81 lat wieku, udał się z pewną liczbą swych uczniów do miasta Kusinary. Tam kowal nazwiskiem Czunda zaprosił go do siebie i uczył. Wiek przetrwał. "Wzniosły" po zjedzeniu tego, dla indyjskich żołądków specjalnie niestrawnego mięsiwa, zachorował, a czując, że się śmierć zbliża, powlókł się wśród boleści do leżącego w pobliżu lasu sandałowego. Tu spoczął między dwoma blisko siebie rosnącymi drzewami, które nagle pokryły się kwieciami. W takim stanie, zbierając resztę sił, okryty spadającymi kwiatami, dawał Budda uczniom ostatnie upomnienia i nauki.

Nie mogąc patrzeć na cierpienia i konanie mistrza, ulubiony jego uczeń Ananda oddał się na stronę i narzekał płacząc: "Jeszcze nie jestem zupełnie wolny od grzechów (tj. od przywiązania do życia i ułud światowych), jeszcze nie osiągnął celu, a mistrz mój już przechodzi w nirwanę". Wtedy Budda posłał jednego z uczniów, mówiąc: "Idź i powiedz Anandzie w moim imieniu: mistrz chce z tobą mówić, przyjacielu Anando!". Ananda wrócił do mistrza, nachylił się, potem siadł przy jego boku. Wówczas rzekł Sakya-Muni: "Nie skarż się, nie płacz, nie narzekaj, Anando! Czyż ci nie mawiałem, że ze wszystkim, co

kochamy i czym się cieszymy, rozstać się trzeba? Czyż jest możliwym, aby to, co się poczęło, narodziło i stało, co znikomości ulega, nie miało końca? To jest niemożliwe. Lecz ty, Anando, przez długi czas szanowałeś Tatagę (doskonałego Buddę), okazywałaś mu dobroć, wierność i szczerść w myślach, słowach i czynach. Dobrześ postępował, Anando; pracuj nad sobą, walcz wytrwale, a wkrótce od grzechów uwolniony będziesz".

Z nadejściem nocy pośpieszyli do lasu, gdzie leżał Sakya-Muni, przedniejsi mieszkańcy miasta Kusinary, aby mu oddać ostatnie pokłony. Na krótko przed śmiercią rzekł Budda do Anandy: "Być może, iż niejedyn z was pomyśli sobie: oto nauka straciła mistrza, jesteście bez nauczyciela. Ale tak nie jest. Zasady i «porządek» (karność, przepisana dla bikszusów), które wam głosiłem, będą dla was nauczycielem, gdy ja odejdę. Odtąd sami dla siebie będziecie światłem, sami w sobie tylko szukajcie ratunku". Zwracając się zaś do uczniów, dodał jeszcze: "Oto, uczniowie moi, mówię do was: walczcie bez ustanku, wszystko jest znikome". Były to ostatnie jego słowa. W kilka chwil potem wyzionął ducha.

Przed bramą miasta Kusinary, arystokracja tameczna spaliła zwłoki Buddy z honorami królewskimi wobec licznie zgromadzonego ludu. Fakt ten miał się wydarzyć w r. 543-im przed naszą erą według pism cejlońskich, w 478-ym, według niektórych napisów (króla Asoki, najgorliwszego protektora buddyzmu), a zdaniem pewnej liczby uczonych europejskich, w 378-ym.

Przypisy:

- (1) W "Essai sur la légende de Bouddha". Paryż 1882.
- (2) Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Berlin, 2-e Auflage, 1890, str. 74-77.
- (3) Życie Buddy podaję według dzieł: L. de Milloué, *Le bouddhisme dans le monde*, Paryż 1893, i Oldenberga, op. cit.
- (4) *Buddha, sein Leben* etc., str. 112.
- (5) Olcott, *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej*, str. 29 i n.
- (6) Wyrażenie: "obracać koło prawa", oznaczające propagandę buddyzmu, pochodzi stąd, że głównym obowiązkiem propagatora jest powtarzać w kółko "cztery prawdy wyborne" i wszystko do nich sprowadzać. O tych czterech prawdach będzie mowa szczegółowo poniżej.



IV.

Istota buddyzmu

Epoka, w której powstał i zaczął szerzyć się buddyzm, była dołą nadzwyczajnego wrzenia umysłów. Zbolale i zrozpaczone masy ludowe czekały jakiegoś nieokreślonego wyzwolenia, słuchając i chwytając się gorączkowo wszelkiej doktryny, która w nich jakakolwiek budziła nadzieję. Sekty religijne, między którymi najważniejsze były niggantów, tj. "uwolnionych z kajdan" i acelaków albo "nagich", powstawały co chwila pod wodzą niezliczonych samanów, czyli braminów-ascetów. Z braku zdrowych i niewzruszonych zasad etycznych, w chaosie walczących z sobą teorii, moralność upadła bardzo nisko: zbrodnie i nadużycia wszelkiego rodzaju przybrały charakter epidemii. Do lasów, na pustynie, lub do towarzystwa mnichów zebrzących uciekali starcy, młodzieńcy, królowie, wojownicy, kobiety i dziewczęta. Filozofowie głosili wszystkie niemal możliwe doktryny, od skrajnego materializmu do niemniej radykalnego sceptycyzmu.

Uczeni europejscy dzielą filozofię indyjską na sześć głównych systemów. Filozofia "Nyaya" (analiza) przypuszczała byt realnych, wiecznie istniejących atomów, wprawianych w ruch nieustanny przez pierwiastek życia, czyli tchnienie świata. "Weisesika" (podział drobiazgowy) nauczała podobnie, lecz mniemała, że zarówno atomy, jak i tchnienie świata, mogą mieć początek i koniec. Kapila, twórca systemu zwanego *Sankya* (synteza), był krańcowym materialistą w rodzaju Büchnera i Vogta: duch, jego zdaniem, jest funkcją jedynej realności – materii. Patandżala, którego teoria nosi nazwę *Joga* (zagłębienie), głosił wprost przeciwnie, że materia jest produktem ducha, mającego jedynie byt rzeczywisty. Był to więc indyjski Berkeley i Fichte. System "Mimansa" (badanie) usiłował za pomocą dialektyki pogodzić racjonalizm i mitologię bramińską. Wreszcie tak zwana prawowierna i najpopularniejsza filozofia *Wedanta* głosiła radykalny panteizm, iluzjonizm i metempsychozę (1). Treścią świata, według Wedanty, jest Bramum, Atman, Tat, byt nieokreślony, bezkształtny i bezwiedny; z niego wszystko powstaje i

do niego wszystko powraca. "Bramum, – mówi Paweł Deussen (2), – zdaniem wyznawców tej doktryny, wielka jedność, wieczna nieskończona siła, z której i w której istnieje cały świat, bogowie, ludzie, zwierzęta, rośliny i rzeczy martwe, nie ma w sobie ani formy, ani różnicy, ani przymiotów. Wszelkiej różnorodności, całego pozoru świata z niezliczonymi jego kształtami sprawczynią jest Maja, czyli wieczne złudzenie, która nierzeczywistość uważa za rzeczywistość, a rzeczywistości nie pojmuje. Ta Maja zniweczona zostaje przez «wiedzę», za pomocą której człowiek dochodzi do przekonania, że treścią wszystkiego, jedynie realnym bytem, jest Bramum. Przez taką wiedzę zdobywa się «wyzwolenie»; ona rozdziera zasłonę, która zakrywa jedność i tożsamość tego Bramum z pozorną różnorodnością pojedynczych istot i rzeczy; ona przerywa łańcuch bolesnych odrodzeń". Prócz tego przed powstaniem buddyzmu nie brakło w Indiach sofistów, zaprzeczających możliwości poznania wszelkiej prawdy, podobnie jak to było w Helladzie za czasów Sokratesa. "Można dowieść, że wszystko jest prawdą i że wszystko jest błędem" – twierdzili indyjscy poprzednicy Gorgiasów i Protagorasów. "Potędze mego rozumowania nie oprze się nikt, – mówił zarozumialec Sakkaka (3). – Nie ma samana, nie ma bramina, nauczyciela, mistrza, ani naczelnika szkoły, choćby go nawet zwano świętym najwyższym Buddą, któryby, począwszy ze mną dysputę, nie zadrzał, nie zachwiał się i nie oblał potem. Gdybym nawet martwy posąg zwalczał swą mową, ten także drzeć i chwiać by się musiał – a cóż dopiero człowiek!". Byli i tacy, którzy przeczyli wolności woli ludzkiej, nie uznawali ani życia po śmierci, ani nagrody i kary za czyny, ani moralnej różnicy między występkiem a cnotą. Niejaki Makkali Gosala, którego Budda miał ogłosić za najgorszego z kaczerzy, był skrajnym deterministą (4). Człowiek, jego zdaniem, nie ma żadnej władzy nad swymi czynami; wszystkie istoty, wszystko co oddycha i żyje, jest bezwładne, bezsilne: "wszystkim kieruje los, przeznaczenie, natura". "Ten, kto na południowym brzegu Gangesu morduje albo każe mordować, pali albo każe palić, burzy lub każe burzyć, nie ściąga przez to na siebie żadnej winy, nie ma bowiem kary za winę. Ten, kto na północnym brzegu Gangesu rozdaje jałmużny albo każe rozdawać, składa ofiary albo każe składać, nie ma również żadnej zasługi, nie istnieje bowiem nagroda za dobre uczynki". Tak uczył fatalista nazwiskiem Purana Kassapa. Niektórzy wreszcie głosili tę naiwną hipotezę materializmu, że "zarówno mędrzec jak i głupi, gdy ciała ich ulegną rozkładowi, zostają unicestwieni; nie ma ich poza śmiercią" (5).

Na taką to dobę wielkiego fermentu duchowego, który ze sfery bramińskiej przeniknął do ludu; w okresie, gdy roztrząsania filozoficzne

zajmowały każdy umysł żywszy, gdy sceptycyzm, pesymizm i namiętna żądza wyzwolenia od nędz żywota nurtowały do głębi społeczeństwo indyjskie; gdy nadto moralność i energia woli stały bardzo nisko – przypada powstanie buddyźmu.

Czego istotnie uczył sam Budda, który miał nic nie pisać, co głosili pierwsi propagatorowie jego doktryny, to pozostanie zagadką na zawsze. Natomiast wiemy dzisiaj dokładnie, co stanowi istotę historycznego buddyźmu, czyli takiego, jaki się skryształizował w księgach, zwanych kanonicznymi, oraz w traktatach główniejszych swoich przedstawicieli literackich. Jako teoria metafizyczna i moralna, buddyźm nie przedstawia nic oryginalnego. Jest to doktryna specjalnie i na wskroś indyjska.

Filozoficzne jej zasady znajdują się już w starych "Upaniszadach", czyli komentarzach do Wedów (ksiąg, zawierających hymny religijne i przepisy rytualne braminizmu), etyka zaś wzięta jest niemal dosłownie z prawodawstwa Manu (6). Całą oryginalnością buddyźmu jest to, że wznosił się ponad wszystkie współczesne, nienawidzące się wzajem sekty, że ogłosił braterstwo wszystkich ludzi bez różnicy pochodzenia i kasty, – co bez wątpienia było w Indiach niesłychaną i bardzo radykalną nowością, – że na koniec przyznał każdemu zarówno smutne, jak fantazyjne prawo do nirwany, czyli do unicestwienia osobowej swej egzystencji na zawsze. Pod względem spekulacji filozoficznych jest buddyźm tylko doprowadzonym do ostatecznych konsekwencji systemem Wedanty, a więc sceptycyzmem (Maja – złudzenie natury) i nihilizmem (Bramum – próżnia wewnętrzna świata), w całym radykalnym znaczeniu tych dwóch filozoficznych terminów.

Przez dziwne swoje i wielowiekowe metamorfozy, nihilistyczno-sceptyczna doktryna samana z Kapilawastu stała się religią bałwochwalczą, mającą swój Olimp, swoją hierarchię, obrzędy i praktyki, swoje fetysze i amulety, swoje na koniec odcienie i sekty; – zasadniczo atoli była ona i w znacznej mierze jest do chwili obecnej filozofią, niedorzeczną i zgubną, lecz tylko filozofią (7). Terminem sanskryckim *bandhana*, odpowiadającym naszemu wyrazowi "religia", który oznacza związek człowieka z czymś potężniejszym i wyższym nad człowieka, nie posługują się prawowierni buddyści nigdy dla określenia swojej doktryny. Natomiast często używają słowa *agama*, oznaczającego przybycie albo zbliżenie się (do prawdy); całokształt zaś swych zasad zowią *buddagama*, czyli dążeniem do światła według nauki Buddy. Antydogmatyczny, a więc antyreligijny charakter buddyźmu wyraża ulubiona

jego formuła: Budda ma słuszność, Budda nie ma słuszności, Budda ma i nie ma słuszności. Ze względu na jego nihilizm, uczeni europejscy, np. Wuttke (8) i Köppen (9), dają buddyzmowi miano religii nicości. Jak z powyższego widzimy i jak to dalszy ciąg mej pracy wykaże dokładniej, zwać go należy – *filozofią nicości*.

Zasadą naczelną filozofii i mitologii indyjskiej jest najniedorzeczniejszy z absurdów, że treścią świata jest nicość i próżnia. Kilkakrotnie już wspominałem, co filozofowie bramińscy rozumieli przez Bramum, Atman i Tat; wiemy również, iż za sprawczynię wszystkich tak różnorodnych i wielokształtnych rzeczy w naturze poczytywano w Indiach od niepamiętnych czasów Maję, czyli powszechne złudzenie. Buddyści pochwycili z dziwną namiętnością te dwie doktryny, wyprowadzili z nich krańcowe następstwa i starali się je uzasadnić za pomocą uludnej sofistyki, która tak zachwyca dzisiejszych nihilistów europejskich.

Psychiatria zna rodzaj chorób umysłowych, zwany "obłędem przeczenia". Dotknięty tym zбочeniem chory przeczy wszystkiemu, nawet własnej swej egzystencji; uczucie nicości i próżni powszechnej ogarnia go całego. Jeden z pacjentów psychiatrii Schülego (10) powtarzał często: nic nie istnieje, niczego nie ma, niczego nie będzie. Chory, obserwowany przez doktora Arnauda (11) wyrażał się podobnie: wszystko jest tajemnicą, wszystko jest złudzeniem, nic nie istnieje rzeczywiście (12).

Otóż z takiej właśnie choroby, z tego, co dr Schule nazywa "das affectlose Universalgefühl des Nichts", wylęgła się w znękanym mózgu neuropatów indyjskich filozofia nicości, zwana buddyzmem.

Idea nicości, wcale nie przenośnej, lecz absolutnej nicości wszystkiego – *leur idée maîtresse du néant* (13) – prześladowała inteligencję indyjską w ogóle, a szczególnie buddystów, z zaciętością, bezprzykładną w historii. Nicość, próżnię, czczość, niebyt upatrywali oni we wszystkim. Nicością – *Nada* – jest dla nich Bramum, nicością Sunyata (przestrzeń), nicością Kala (czas), nicością Sankara (kształty przedmiotów), nicością wszystkie rzeczy materialne jako utwory Mai, nicością Atta czyli jaźń człowieka, nicością wszystkie pragnienia, zamiary i cele. Nawet niektórzy bramini głosili paradoksy takiej np. treści: "Człowiek, pochwycony w sieć ulud sennych, utkana przez Maję, marzy, że istnieje, że jedno jest jego ojcem, drugie jego matką, tamto jego polem, owo bogactwem. W rzeczywistości zaś ani on nie istnieje, ani jego ojciec, ani matka,

ani pole, ani bogactwo". Spekulacja buddyjska harcowała na tym temacie bez żadnego wędzidła.

Przede wszystkim buddyści są skrajnymi nominalistami. Wszelkiemu naszemu pojęciu i wyobrażeniu odpowiada, ich zdaniem, nie rzeczywistość, lecz tylko czcze słowo. Słowo to jest uogólnieniem, zupełnie pozbawionym treści. Wszelką całość, wszystko, co składa się z części (a z części składa się każdy przedmiot i każde zjawisko natury) uważają buddyści za nicość wyrazową. Pojęciu np. "ogród" ma nie odpowiadać, według ich rozumowania, rzeczywistość, gdyż jest to jedynie dźwięk pusty, uogólniający pewną liczbę drzew, krzaków, trawy itd. Czczym dźwiękiem jest również wyraz "drzewo", jako uogólnienie pewnej grupy gałęzi, liści, pnia, kory i korzeni. Podobnie pozbawionym treści jest wyraz "gałąź", jako uogólnienie kory, włókien, kształtu, barwy itp. Nawet święty wyraz "Ganges" jest dla nich beztreściowym uogólnieniem pojęć długości, szerokości, głębokości, brzegów, wody i ruchu. Tym bardziej za niebyt i nicość uważają oni takie pojęcia, jak rok, dzień, godzina, wiosna, sążeń, mila, naród, społeczeństwo, wojsko itp. Wszystko to dla nich są tylko puste brzmienia – *nomina vel flatus vocis* – zupełnie jak dla nominalistów średniowiecznych Roscellina, Ockhama itp. (14). Tej sofistyki używają buddyści dla obalenia tego nawet, co dla nas jest bytem i substancją *per excellentiam*, tj. duszy ludzkiej. Dusza jest, według tych szaleńców, niczym więcej, tylko wyrazowym uogólnieniem "skandów", tj. uczuć, pojęć, chęci i w ogóle następujących po sobie ustawicznie stanów świadomości. W duszy ma nie być nic stałego z tej przyczyny (co za logika!), że treść duszy dziecka (jego wyobrażenia, pojęcia, sądy, pragnienia itp.) jest inna niż treść duszy młodzieńca, meża i starca. Heraklitową zasadę: "wszystko płynie" stosuje buddyzm nawet do istoty indywidualnej człowieka. Pod wpływem takiej sofistycznej analizy rzeczywistość topnieje w oczach buddysty i czciciel nirwany woła z tryumfem: *nic nie istnieje, wszystko tylko zdaje się istnieć, wszystko jest próżnią!* (15). Klasyczny ustęp, dotyczący tego przedmiotu, zawarty jest w jednej z ważniejszych ksiąg buddyjskich, pt. *Milinda-Panha*, co znaczy "Pytania Milindy".

Po wyprawie Aleksandra Wielkiego do Indii i nastąpionej wkrótce potem jego śmierci, ogromna lecz efemeryczna monarchia macedońskiego zdobywcy rozpadła się, jak wiadomo, na kilka państw niezależnych. Jednym z nich, najobszerniejszym, było królestwo syryjskie, rozciągające się od Morza Śródziemnego aż do Pendżabu, a rządzone przez grecką dynastię Seleucydów.

Stało się ono jednym z głównych łączników cywilizacyjnych między Europą i Wschodem azjatyckim. Monety greckie, bite na Półwyspie Indyjskim oraz niektóre płaskorzeźby są między innymi niewątpliwym dowodem istnienia stosunków handlowych i umysłowych Syrii z krainą Gangesową. Chętni do szermierki dialektycznej Grecy nieraz zapewne prowadzili dysputy z filozofami buddyjskimi. Jedną z takich dysput opisuje właśnie rzeczona księga pt. "Pytania Milindy" (Menandra?), króla Jawanów (Jończyków, Greków), w której fragment, dotyczący skrajnego nominalizmu buddyjskiego, brzmi w dosłownym przekładzie jak następuje: (16).

Król Milinda zapytuje wielkiego "świętego" (joga, gimnosofistę albo bikszusa) Nagasenę: "Jak ciebie zowią, czcigodny mężu? jakie jest twe imię?". "Święty" odpowiada: "Zowią mnie Nagaseną, o wielki królu; lecz «Nagasena», wielki królu, jest tylko imieniem, nazwą, oznaczeniem, wyrazem, czczym słowem; podmiotu w tym nie ma". Wtedy rzekł król Milinda: "Niechże to usłyszysz 500 Jawanów i 80,000 mnichów; ten Nagasena powiada: podmiotu w tym nie ma. Czy można zgodzić się na to?". I król Milinda mówił dalej do czcigodnego Nagaseny: "Jeżeli podmiotu w tym nie ma, czcigodny Nagaseno, któż w takim razie jest ten, który wam daje to, czego potrzebujecie: odzież, jadło, mieszkanie i lekarstwa dla chorych? Kto jest tym, który wszystkich tych rzeczy używa? Kto ćwiczy się w cnocie? Kto pracuje nad sobą? Kto dosięgnął ścieżek i owoców świętości? Kto doszedł do nirwany? Kto morduje? Kto popełnia pięć grzechów śmiertelnych? W takim razie nic nie jest dobrem i nic nie jest złem, nie ma sprawcy dobrych i złych uczynków; szlachetny czyn i podły czyn nie wydaje owocu, nie sprowadza nagrody i kary. Czy ten, kto by cię zabił, czcigodny Nagaseno, nie popełniłby zbrodni? – Czy, panie, włosy są Nagaseną?". – "Nie, wielki królu!". – "Czy paznokcie albo zęby, skóra albo kości są Nagaseną?". – "Nie, wielki królu!". – "Czy, panie, cielesność jest Nagaseną?". – "Nie, wielki królu!". – "Czy uczucia są Nagaseną?". – "Nie, wielki królu!". – "Czy wyobrażenia, świadomość, forma są Nagaseną?". – "Nie, wielki królu!". – "Czy połączenie cielesności, uczuć, wyobrażeń, formy i świadomości są Nagaseną?". – "Nie, wielki królu!". – "Albo, panie, czy poza cielesnością, poza uczuciami, wyobrażeniami, formą i świadomością istnieje jaki Nagasena?". – "Nie, wielki królu!". – "O cokolwiek, panie, w ten sposób zapytam, nigdzie nie znajdę Nagaseny. Cóż więc jest Nagasena? Czczym wyrazem, panie, jest Nagasena. Błędnie mówisz, panie, i kłamiesz. Nie ma żadnego Nagaseny". – Wtedy rzekł czcigodny Nagasena do króla Milindy w sposób następujący: "Ty, wielki królu, przywykłeś do wszelkich wygod

królewskiego życia, do wygod najwyższych. Jeżeli, wielki królu, o południowej godzinie stąpasz pieszo po gorącym gruncie, po rozpalonym piasku, wtedy uczuwasz ból w nogach, ciało twe się nuży, jesteś w gniewnym nastroju ducha, i powstaje w tobie świadomość cielesnego stanu, połączonego z niezadowoleniem. Czy przybyłeś tu pieszo, czy też w powozie?". – "Ja nie chodzę pieszo, panie; przyjechałem w powozie". – "Jeżeli przyjechałeś w powozie, wielki królu, to objaśnij mi powóz. Czy dyszel jest powozem?". I Nagasena zwraca przeciw królowi jego własną argumentację. "Ani dyszel, ani koła, ani wasąg, ani jarzmo nie są powozem. Nawet połączenie tych części składowych nie jest powozem. Powóz jest czczym słowem, pustą abstrakcją. O cokolwiek zapytam, wielki królu, nigdzie nie znajdę powozu. Czczym słowem, wielki królu, jest powóz. Czymże więc jest powóz? Błędnie mówisz, królu, i kłamiesz: nie ma żadnego powozu. Ty jesteś, wielki królu, władcą potężnym. Kogóż się więc boisz, mówiąc nieprawdę? Niech to usłyszcy 500 Jawanów i 80,000 mnichów; ten król Milinda powiedział: przyjechałem w powozie. Wtedy ja rzekłem: Jeżeli przyjechałeś w powozie, objaśnij mi powóz. On zaś nie może pokazać mi powozu". – Gdy on tak mówił, 500 Jawanów przyklasnęło czcigodnemu Nagasenie i rzekło do króla Milindy: "Teraz mów, o wielki królu, jeżeli możesz". Ale król Milinda rzekł do czcigodnego Nagaseny: "Ja nie mówię nieprawdy, czcigodny Nagaseno. Co do dyszla, osi, kół i wasągu używa się słowo «powóz» jako imię, jako nazwa, jako oznaczenie, jako wyraz". – "Zaiste, wielki królu, rozumiesz powóz. Podobnież i co do mych włosów, co do mej skóry i kości, co do ciała, uczuć, wyobrażeń, formy i świadomości używa się słowo Nagasena jako imię, jako nazwa, jako oznaczenie, jako wyraz. Ale podmiotu, substancji w tym nie ma. Podobnie, wielki królu, mówiła mniszka Wajira przed Wzniosłym: Jak wtedy gdy się złożą części wozu, używane bywa słowo «wóz», tak i wtedy gdy się znajduje pięć grup: cielesność, uczucia, wyobrażenia, forma i świadomość, mówi się, że jest «osoba» – takie jest pospolite mniemanie". – "Świetnie! czcigodny Nagaseno! cudownie, czcigodny Nagaseno! Bardzo różnorodne pytania przychodziły mi na myśl, a tyś je rozwiązał. Gdyby teraz żył Budda, przyklasnąłby ci z pewnością. Pięknie, pięknie, czcigodny Nagaseno! Bardzo różnorodne pytania przychodziły mi na myśl, a tyś je rozwiązał!".

W duszy ludzkiej, według buddystów, nie ma nic stałego. Ulubione przez nich porównywanie zjawisk świata do płomienia, który w pozornej swej tożsamości i spokoju zawiera ciągłą zmianę i ruch, stosują oni szczególnie do duszy. Dziecię i starzec są, ich zdaniem, dwiema zgoła

różnymi istotami. W pomienionych "Pytaniach Milindy" Nagasena głosi właśnie taką teorię. "Daj przykład", mówi król Milinda. – "Jeżeli człowiek, o wielki królu, zapali lampę, będzie ona przez noc płonęła?". – "Tak, panie, będzie przez noc płonęła". – "Czyż tedy, wielki królu, płomień tej świecy o pierwszej straży nocnej jest tym samym, który płonął o średniej straży?". – "Nie, panie!". – "A płomień o średniej straży nocnej czyż jest tym samym, co płomień o ostatniej straży?". – "Nie, panie!". – "A czyż płomień o pierwszej i o średniej straży wydawał się innym niż o ostatniej?". – "Nie, panie!" itd. (Zbytecznym byłoby dowodzić niedorzeczności w porównywaniu martwej lampy z czującą duszą człowieka. Przypuściwszy ciągłą zmianę istoty duszy, należałoby przyjąć cały szereg najpotworniejszych absurdów, jak np. że kontrakt zawarty przed rokiem, nie obowiązuje dzisiaj żadnej ze stron zawierających; że małżonkowie winni ustawicznie ponawiać swe śluby; że kto inny popełnia zbrodnię, a kogo innego dosięga kara itd. itd.).

Stanąwszy na śliskiej pochyłości nominalizmu i zaprzeczania substancji w ogóle, a duszy ludzkiej w szczególności, sceptycy buddyjscy staczali się już bez hamulca w przepaść absolutnego nihilizmu. Rozumowanie ich podobne jest zupełnie do argumentacji nihilistów europejskich: Berkeley'a, Fichtego, Schopenhauera i tym podobnych. Świat materialny, w pojęciu buddystów prawowiernych, nie istnieje poza umysłem; jest on halucynacją, wytworzoną przez mechanikę "Atty", czyli jaźni ludzkiej. Halucynacją jest forma przedmiotów materialnych, jako zbiór idealnych czyli nieistniejących poza umysłem linii i powierzchni; halucynacją barwa, smak, ciężar, wielkość itp. Przedmioty nie są w sobie ani okrągłe, ani kwadratowe, ani szorstkie, ani gładkie, ani kwaśne, ani słodkie, ani ciężkie, ani lekkie, ani małe, ani wielkie, lecz się jedynie takimi wydają, gdyż w formie, będącej złudzeniem, nie może się zawierać rzeczywistość i byt. "Wszystko jest podobne do piany – mówi jeden z traktatów (17) – wszystko podobne do bańki wodnej, bez treści, bez stałości, bez «ja», identyczne z iluzją i przywidzeniem. Wszystko jest sennym widziadłem; duchowi się to przedstawia jako marzenie".

W innej zaś księdze, w tak zwanej "Doskonałej Wiedzy" (*Prajnaparamita*) czytamy, co następuje (18): "Budda rzekł pewnego razu: «Rzeczy, o Sariputro, nie istnieją tak, jak się wydaje przywiązanym do nich zwykłym nieoświeconym ludziom». Sariputra rzekł: «Jakże więc istnieją rzeczy, o Mistrzu?». Budda odpowiedział: «Istnieją one w taki jedynie sposób, że właściwie nie istnieją. Ponieważ zaś nie istnieją, zwać je należy Awidya, tj. nieistniejącymi. Do nich są przywiązani pospolici nieoświeceni ludzie, którzy

sobie wyobrażają, że przedmioty rzeczywiście istnieją, gdy tymczasem żaden z nich nie istnieje». Potem zapytał Budda świętego ucznia Subuti: «Jak sądzisz, Subuti, czy złudzenie jest jedną rzeczą, a cielesność drugą? Czy złudzenie jest jedną rzeczą, a uczucie drugą? wyobrażenie drugą? kształt drugą? poznanie drugą?». Subuti odpowiedział: «Nie, panie!». Wówczas rzekł Budda: «Natura złudzenia czyni rzeczy tym, czym one są. Dzieje się to w taki sposób, o Subuti, jak gdyby jaki zręczny czarodziej lub uczeń czarodzieja pokazał na rozstajnych drogach mnóstwo ludzi, i, pokazawszy ich, kazał im znowu zniknąć» (19). Na takiej nihilistycznej podstawie zbudował Budda swoją "naukę wyzwolenia". Ponieważ wszystko jest nicością (Nada) i złudzeniem (Maja), przeto nic nie jest godnym przywiązania, miłości, zapału i pożądania. A jednak człowiek uporczywie przywiązuje się do tego świata nicości i złudzeń. To jego przywiązanie do świata, ta namiętna żądza życia i używania, *Tanha*, (inaczej *Trishna* = *epithymia* stoików) jest przyczyną cierpień i odrodzeń pośmiertnych. Z jednego rozłożonego przez śmierć organizmu cielesnego przechodzi *Tanha* do drugiego w chwili jego poczęcia, pociągając za sobą cały dorobek moralny, nabyty w ciągu istnienia poprzednich, tj. wszystkie dobre i złe czyny człowieka. Dorobek ten zowie się *Karma*. Otóż cała mądrość, zdaniem buddystów, polega na tym, żeby zabić w sobie zupełnie *Tanhę* czyli żądę istnienia w świecie, tudzież używania znikomych i ułudnych dóbr jego. Kto zabije w sobie *Tanhę*, tego istota stanie się zupełnie próżną, tak, iż nic już się w nim nie odrodzi, a przez to *Karma* nie będzie się miała do czego przyczepić. Zupełne zabicie *Tanhy*, zniweczenie wszelkiej energii cielesnej i duchowej, przerywa raz na zawsze łańcuch metempsychozy, istota ludzka zostaje unicestwioną całkowicie czyli przechodzi – w nirwanę. Że zaś w życiu zwykłym, rodzinnym i społecznym, przy ciągłych troskach i pracy, przy ustawicznym stykaniu się z ułudnymi ponętami świata, niepodobieństwem jest pozbyć się całkowicie pragnień, przeto kto chce zabić swą *Tanhę* i wyrobić w sobie zupełną obojętność na wszystko, a tym samym przerwać na zawsze łańcuch odrodzeń, winien podczas jednego ze swych żywotów porzucić świat, iść na pustynię, albo przywdziać żółtą suknię biksusa, ogolić głowę i twarz, żyć w celibacie i z żebraniny – która, mówiąc nawiasem, nie należy w Indiach do zajęć najprzykrzejszych – oraz do samej śmierci rozmyślać ustawicznie o znikomości i nicości wszystkiego. Pod tym jedynie warunkiem może osiągnąć nirwanę czyli wyzwolenie od bytu i wszystkich jego boleści. Nawet najśłabsza reszta pragnienia jakiegokolwiek (oprócz naturalnie pragnienia nirwany) może przeszkodzić unicestwieniu i spowodować nowe odrodzenie. "Tylko z tego –

mówi księga Dhammapada (20) – kto pokonał wszelką żądzę, opada cierpienie jak krople wody z kwiatów lotosu. Jeżeli się nie zniszczy korzenia, nawet ścięte drzewo wypuszczać może gałęzie; podobnie dopóki się żądzę nie wykorzeni zupełnie, cierpienie wciąż się odradza".

Wszystkie rozmyślenia biksusów – w Chinach i Japonii zwanych bonzami (21) – mają ten cel jedyny: wyrobienie najzupełniejszej obojętności na wszystko. Zwykle odbywają oni pięć medytacji dziennie (22).

Pierwsza zowie się (w języku mnichów cejlońskich) *Mutta bhavana*, czyli medytacją o miłości. Myśląc o wszystkich istotach żyjących i wyobrażając sobie, jakie szczęście byłoby jego udziałem, gdyby się uwolnił całkowicie od trosk, żądz i namiętności, biksus życzy takiego szczęścia wszystkim istotom. Potem zwracając myśl ku swoim nieprzyjaciołom i przypominając sobie jedynie dobre ich czyny, usiłuje życzyć im tego wszystkiego, czego pragnie dla siebie. – Druga medytacja, *Karuna bhavana*, ma za przedmiot litość. Myśląc o wszystkich istotach, które cierpią, i usiłując zrozumieć wszystkie bóleści, asceta stara się współczuć ze wszystkimi ich udręczenia i smutki. – Trzecia medytacja, *Muditha bhavana*, jest o radości. Rozmyślający uprzytamnia sobie wszystkie istoty, które są szczęśliwe, albo się za takie poczytują, i cieszy się ich szczęściem. – Przedmiotem czwartej medytacji, *Asuba bhavana*, są wstrętne strony życia na ziemi. Myśląc o poziomych potrzebach człowieka i w ogóle istot żyjących, o brzydocie cielesnej, o okropnościach choroby i śmierci, biksus rozważa, iż wszystkie te nędze prędzej czy później się kończą i nikną, jak piana. – Następuje wreszcie piąta medytacja, *Upekha bhavana*, o pogodzie ducha. Rozmyślając o wszystkich tych rzeczach, które przez ludzi uważane są za dobre lub złe: o tryumfach i niepowodzeniach, o panowaniu i niewoli, o miłości i nienawiści, o bogactwie i nędzy, o sławie i poniżeniu, o młodości i wieku zgrzybiałym, o piękności, zdrowiu, brzydocie i chorobie, mnich buddyjski mówi sobie, że w tym wszystkim nie ma nic wiecznego, że wszystko przemija, że zatem na wszystko zapatrywać się trzeba z niepokonaną obojętnością i pogodą umysłu (23).

Budda, według ogólnie przyjętego mniemania, zawarł swoją naukę wyzwolenia w słynnych *czterech prawdach wybornych* (Arya-Satiani). Są one następujące: 1) Cierpienie albo nędza istnienia; 2) Przyczyna cierpienia; 3) Pokonanie cierpienia; 4) Droga, złożona z ośmiu ścieżek, a prowadząca do pokonania cierpienia. Te prawdy wyborne, inaczej "wzniosłe", albo zasadnicze, służą za niewyczerpany temat dla filozofów i komentatorów

buddyzmu. Można śmiało powiedzieć, że są one osią, około której obracają się wszystkie ich roztrząsania i myśli. Rozwinięte w sposób popularny, "prawdy" owe mają znaczenie następujące: Wszelkie świadome istnienie i życie jest nieszczęściem, cierpieniem; nieodłącznie bowiem towarzyszą mu troski, choroby, starość, śmierć, rozłączanie się z ukochanymi istotami, wstręt do wielu rzeczy nieuniknionych, zawody w przedsięwzięciach, pożądanie rzeczy, których osiąść nie można itp. Przyczyną cierpień jest pragnienie, nader rzadko zaspokajane całkowicie, wciąż się odradzające i wciąż napotykające przeszkody; pragnienie to sprawia, że przywiązując się do rzeczy znikomych i zwodniczych, doznajemy wciąż smutków, trosk i cierpienia. – Otóż, aby się uwolnić zupełnie od cierpień, należy zniweczyć w sobie wszelkie pragnienie. – W tym celu trzeba przede wszystkim zabić "żądę istnienia", czyli przywiązanie do życia, albo, jak my mówimy, instynkt samozachowawczy; nie przywiązywać się do niczego, nie oburzać się na nic, nie bronić się, gdy się jest napadniętym, nie pragnąć żadnej przyjemności moralnej i fizycznej (24). Dążyć zaś do tego celu należy ośmiu ścieżkami (*angas*), które są następujące: pogląd prawdziwy (czyli wiara w nieomylność nauki Buddy), myśl prawdziwa (zupełna bezstronność w sądzeniu o rzeczach i ludziach), szczerowość w mowie, czystość zamiarów, nieskazitelność postępowania, życie ascetyczne, ćwiczenie pamięci dla uniknięcia błędów przeszłości, na koniec ciągle rozmyślanie o znikomości i nicości wszystkiego. Tymi jedynie postępując ścieżkami, człowiek, ogołocoony ze wszystkiego, może się zjednoczyć z ową próżnią powszechną, która, jak wiemy, stanowi, według przeważającego w Indiach poglądu, istotę świata; tym jedynie sposobem zostać można Buddą czyli mędrcelem doskonałym i osiągnąć cel wymarzony: unicestwienie – nirwanę (25).

Niektórzy obrońcy buddyzmu usiłują dowodzić, że owa słynna nirwana nie znaczy właściwego unicestwienia, lecz świadomy stan błogości pośmiertnej, będący nagrodą za życie cnotliwe. Według ich zdania, tylko pewne krańcowe sekty buddyjskie, zwłaszcza późniejsze, pojmowały nirwanę jako unicestwienie istoty ludzkiej zupełne. Między innymi twierdzi tak znakomity sanskrytolog Max Müller, który temu przedmiotowi poświęcił osobną rozprawę pt. "O nihilizmie buddyjskim" (26), czytaną w roku 1869-ym na zjeździe filologów niemieckich w Kielu (27). Twierdzenie to atoli pozostaje w najjaskrawszej sprzeczności zarówno z całym światopoglądem filozofii indyjskiej, której buddyzm jest tylko jednym z odcieni, zarówno z przesłankami samego buddyzmu, jak i z innymi stanowczymi względami.

A naprzód wiadomo powszechnie, że przez nirwanę chorobliwa metafizyka Indusów rozumiała zjednoczenie się z Atmanem czyli z próżnią i nicością wszechrzeczy. Już z tego widoczna, że nirwana może oznaczać jedynie powrót do nicości. – 2) Wszelkie istnienie jest, według buddyźmu, synonimem cierpienia; kto się chce wyzwolić od tego ostatniego, musi nie istnieć. Zarówno "cztery prawdy wyborne" Buddy, jak i praktyki jego ascezy, mają na celu przede wszystkim zwalczenie Tanhy, żądz życia czyli istnienia. – 3) Określenie nirwany w sensie absolutnej nicości, jak to wykazał słynny badacz buddyźmu, Eugeniusz Burnouf (28), i jak to przyznaje sam Max Müller (29), znajduje się wyraźnie w trzeciej części buddyjskich ksiąg kanonicznych, zwanej Abhidharma. "Nikt, – pisze Max Müller – kto czyta uważnie spekulacje metafizyczne, zawarte w «kanonie» buddyjskim, nie może dojść do innego przekonania jak to, które wyraził Burnouf, mianowicie, że nirwana – cel najwyższy, *summum bonum* buddyźmu – oznacza nicość zupełną (*das absolute Nichts*)". – 4) Wszyscy niemal uznają, że buddyżm zaprzecza w człowieku substancjalnej duszy czyli pierwiastka stałego, będącego podstawą uczuć, myśli i woli. Tym samym nie uznaje on indywidualnej osobowej nieśmiertelności człowieka. Przez wyraz "dusza" pojmują buddyści zbiór pięciu "skandów" czyli pięciu funkcji życia, będących tylko przelotnymi zjawiskami, pozbawionymi substancjalnej treści (30). "O Sariputro! – mówi księga Prajna Paramita (31) – wszystkie pięć skandów są czcze ze swej natury. Jakimże sposobem są one czcze ze swej natury? Forma jest próżnią, a próżnia jest formą. Próżnia nie różni się od formy, a forma od próżni. To samo powiedziec należy i o innych skandach". – 5) Pod względem etymologicznym nirwana oznacza "wygaśnięcie" (od słowa "nirvriti") i porównywana jest często do wygasłej lampy (32). – 6) Ważnym na koniec argumentem, między wielu innymi, które by można jeszcze przytoczyć, jest okoliczność, że *większość* sekt buddyjskich, zwłaszcza prawowierna szkoła południowa, "zdaje się" uważać nirwanę za nicość absolutną (33). Birmańskie słowo "neibban", zastępujące sanskryckie "nirwana", jak dowiódł biskup Bigandet, oznacza "negację wszelkich stanów bytu, czyli straszliwe i rozpaczne unicestwienie (*une horrible et désolante annihilation*)" (34).

Sam Budda nie zostawił żadnego wyraźnego i stanowczego określenia nirwany. W interesie propagandy, tak on jak i jego uczniowie, bliźsi i późniejsi, starali się usilnie o zakrycie przed oczyma tłumów całej okropności swojego nihilizmu. Charakterystyczną próbkę ich sofistyki pod tym względem znajdujemy w opowiadaniu następującym: (35)

"Mnich wędrowny Wakchagotta poszedł do miejsca, gdzie się znajdował Wzniosły (Budda). Zbliżywszy się, oddał pokłon Wzniosłemu. Potem zamienił kilka słów powitalnych i usiadł obok mistrza. Siedząc przy jego boku, rzekł mnich wędrowny Wakchagotta do Wzniosłego w ten sposób: «Jak należy sądzić, czcigodny Gotamo: czy "ja" istnieje?». Gdy on tak mówił, milczał Wzniosły. – «Jakże więc, czcigodny Gotamo, czy "ja" nie istnieje?». Wzniosły ciągle milczał. Wtedy wstał wędrowny mnich Wakchagotta ze swego siedzenia i odszedł. Skoro tylko oddalił się wędrowny mnich Wakchagotta, rzekł do Wzniosłego czcigodny Ananda: «Dlaczego Wzniosły nie odpowiedział na pytania, które uczynił wędrowny mnich Wakchagotta?». – «Gdybym był, Anando, na pytanie wędrownego mnicha Wakchagotty odpowiedział, że "ja" istnieje, potwierdziłbym naukę tych samanów i braminów, którzy wierzą w niezniszczalność (nieśmiertelność) jaźni. Gdybym zaś, Anando, na pytanie wędrownego mnicha Wakchagotty odpowiedział, że "ja" nie istnieje, potwierdziłbym naukę tych samanów i braminów, którzy wierzą w zniszczalność jaźni. Gdybym, Anando, na pytanie wędrownego mnicha Wakchagotty, czy "ja" istnieje, odpowiedział, że "ja" istnieje, wzbudziłbym w nim przypuszczenie, że wszystkie inne istoty są "nie-jaźnią". Gdybym zaś na pytanie wędrownego mnicha Wakchagotty odpowiedział, że "ja" nie istnieje, wówczas wędrowny mnich Wakchagotta z jednego zamętu pojęć wpadłby w jeszcze większy zamęt, mówiąc sobie: Moje "ja", czyż ono dawniej nie istniało? A teraz czy go już nie ma?»".

Z rozmowy tej – streszczam zdanie Oldenberga (36) – widać, że ten, kto ją ułożył, był bardzo bliski zaprzeczenia bytu jaźni (czyli, mówiąc wyraźniej, substancjalnej, nieśmiertelnej duszy). Zresztą do zaprzeczenia tego prowadzą koniecznie (*durchaus*) przesłanki nauki buddyjskiej. Zaprzeczenie zaś jaźni nasuwa wniosek, że nirwana oznacza unicestwienie. "Słabym umysłowo zwolennikom nie mówiono nagiej prawdy (!!), którą zakryto dobroczynną zasłoną. Czyż i bez tego mało nadziei, mało gorących życzeń wyrzec się musieli ci, którzy szli za Sakya-Munim? Czyż ich gorliwość w praktykach «wyzwolenia», w zabijaniu swoich dążeń i pragnień, byłaby większą, gdyby im powiedziano, że całą nagrodą «wyzwolonego» jest nicość za grobem? W końcu tedy ustaliła się urzędowa nauka, że co do pytania, czy «ja» istnieje, czy «doskonały święty» żyje po śmierci, wzniosły Budda nic stanowczego nie powiedział".

Straszne to słowa! Buddyzm jest nie tylko nihilizmem: jest on nadto kolosalną i wyrafinowaną mistyfikacją. W liczbie rodzajów obłędu i szalierstwa, między pomysłami ducha ciemności, trapiącego ludzi, doktrynie filozofa z Kapilawastu najwydatniejsze i najsmutniejsze należy się miejsce. Pod maską religii, przy pomocy olśniewających obrzędów i zorganizowanej przebiegle hierarchii, skrajni sceptycy i nihilści podbili pod swe panowanie miliony ludzi, rozsiane na przestrzeni od Cejlonu i Kambodży aż do Bajkału, i od Japonii do stepów astrachańskich. Z nirwany, z wymarzonego chorobliwie nicstwa, zrobili raje zmysłowe Swargę i Sukawatę, leżące na szczytach kryształowo-srebrno-złotej góry Sumeru, a zgotowane gorliwym praktykantom nauki wyzwolenia. Bożnice swe i stupy napełnili bałwanami Buddy i jego arhatów; kupczenie amuletami, rzucanie uroków, wróżbiarstwo itp. stały się rzemiosłem wielu duchownych przewodników buddyźmu; bogów i bogiń natworzyli ci ateusze więcej niż ich zawierają wszystkie razem wzięte religie pogańskie. I proszę pomyśleć, że tego wszystkiego podstawą jest potworny dogmat o złudzeniu powszechnym i bezdennej świata nicości!

Jakaż wyniosła litość przejmować musi wtajemniczonych lamów i bonzów, gdy widzą tłumy, wędrujące z daleka na Cejlon, by ucałować ślad stopy Sakya-Muni'ego, która zapewne na tej wyspie nie powstała nigdy! Ileż trzeba było użyć podstępów i przebiegłości, żeby np. ząb krokodyla, przechowywany w Kandy pod nazwą zęba Buddy, uczynić przedmiotem czci fanatycznej? (37)

Przypisy:

(1) Wyraz Wedanta (podobnie jak Nyaya, Weisesika i inne) nie jest nazwiskiem filozofa. Znaczy on mniej więcej tyleż, co objaśnienie do Wedów.

(2) *Das System des Wedanta*. Leipzig 1883, str. 487.

(3) Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Berlin, 2-e Auflage, 1890, str. 72.

(4) Oldenberg, str. 71.

(5) Oldenberg, str. 72.

(6) Zob. Milloué, *Le bouddhisme dans le monde*, Paryż 1893, str. 13.

(7) Buddyzm dzieli się głównie na dwa odłamy czyli "szkoły": południową (Hinayana = mały rozwój) i północną (Mahayana = wielki rozwój). Pierwsza, panująca na Cejlonie, w Syjamie, Birmanii i Kambodży, pozostała tym, czym była pierwotnie, tj. filozofią pesymistyczną i

sceptyczną, mało dbającą o obrzędy i uznającą bardzo niewiele zasad dogmatycznych. Szkoła północna ogarnęła Nepal, Kaszmir, Tybet, Chiny, Japonię, Mongolię i południową Syberię. (Zwolennikami jej są także Kałmucy, koczujący między Uralem a Wołgą; głową ich duchowną jest lama, rezydujący o siedem wiorst od Astrachania). Przeobraziła się ona w grubo fetyszyzm i niesłychanie skomplikowany politeizm. W ojczyźnie swojej, Indiach właściwych, wygasł buddyzm zupełnie, po zaciętych, jak się zdaje, walkach z braminizmem, już w XI wieku po Chr.

(8) *Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben*, II, 520 i n.

(9) *Die Religion des Buddha*, I, 214 i n.

(10) Schüle, *Geistes-Krankheiten*, str. 100.

(11) Arnaud, *Sur le délire des négations*, w "Annales médicopsychologiques", 7-me série, t. 16, p. 387.

(12) Na chorobę tę, obserwowaną od dość już dawna, zwrócił szczególną uwagę w ostatnich czasach psychiatra francuski Cotard, który też dał jej nazwę obłądu przeczenia. Usposabia do niej najczęściej głębsza melancholia (choroba w Indiach bardzo pospolita). Ciekawą monografię o tej psychozie wydał świeżo dr J. Séglas, lekarz w Salpêtrière (*Le délire des négations*. Paris, Masson, 1895).

(13) Taine, *Le bouddhisme*, w "Nouveaux essais de critique et d'histoire", str. 291.

(14) W czasie wielkiego zapału do życia pustelniczego łaskę u nominalistów buddyjskich znajdowało tylko pojęcie "las". "Próżnia, Anando, jest w pojęciu «człowiek», w pojęciu «wieś» itp. Nie-próżnia znajduje się *tylko* w pojęciu «las»". – Później i to się ulotniło buddystom przed pojęciami ogólniejszymi, a pozostało im to jedynie, co Oldenberg (str. 342) określa komicznie-uczonym wyrazem: *Nichtirgendetwasheit*.

(15) Przypominam tutaj paradoks Berkeley'a, wedle którego "jemy i pijemy nie rzeczy zewnętrzne, lecz nasze idee", oraz zdanie D'Alemberta, że "poza nami nie ma *nic* takiego, co by odpowiadało naszym wyobrażeniom". Zob. pracę moją *Wielkie bankructwo umysłowe*, str. 38 i 47.

(16) Oldenberg, l. c., str. 276 i n. Czytelnik zechce pamiętać, że buddyści o styl nie dbali.

(17) Nairatma-Paripriccha. Zob. Milloué, l. c., str. 89.

(18) Zob. Oldenberg, l. c., str. 259.

(19) Cytowana wyżej *sutra* (traktat) Nairatma-Paripriccha zawiera nadto takie np. zdania: "Należy pamiętać dwie rzeczy: że wszystko jest próżnią i że to zdanie jest prawdą jedynie. Siła żywotna, człowiek, osobowość, czynniki natury, podmiot spostrzegający, bogactwo, dzieci, małżonki, przyjaciele i wszystko inne, po głębszym rozbiorze okazują się próżnią. Otóż dla kogo nie ma «ja», ani «nie-ja», ani siły żywotnej, ani podmiotu spostrzegającego, ani bogactwa, ani synów, ani małżonek, przyjaciół, krewnych itd., o tym powiedzieć można, iż pojął sens wszechrzeczny". "Nic okrom próżni – oto jest treść Bodi (mądrości najwyższej)".

Zob. Milloué, l. c., str. 95 i n. Pod paradoksami powyższymi podpisać by się mogli: Kant, Fichte, Schopenhauer, Taine, Helmholtz, Huxley, Gibier i inni sceptycy europejscy, którzy, acz w nieco odmiennej formie, głoszą zupełnie to samo. Kant np. twierdzi, że ciała materialne niezależnie od naszego umysłu są *niczym* (*Nichts sind*); dla Taine'a, po rozbiorze pojęć materii i siły, nie pozostaje *nic* (*il ne reste rien*); Gibier podaje za pewnik, że *nic nie istnieje*, że to, co zowiemy rzeczywistością, jest właśnie najsilniejszym złudzeniem itd.

(20) Oldenberg, l. c., str. 254.

(21) Wyraz "bonza" pochodzi od chińskiego Fan-see (nauczyciel z Indii). Japończycy wymawiają: Bon-si.

(22) A. Chevrillon, *Dans l'Inde*, str. 31.

(23) Sceptycyzm prowadzi zawsze i wszędzie do tych samych postulatów etycznych. Buddyjska obojętność – *upekha* – odpowiada zupełnie ideałowi moralnemu sceptyków greckich, zwanemu *ataraxia* (= nieustraszoność, znieczulenie, apatia). – Obojętności wymaga buddyzm nawet względem śmierci. "Nie pragnę życia – mówi Milindapanha (Oldenberg, 287) – i nie pożądam śmierci. Z przytomnością umysłu czekam, aż się zbliży godzina, jak czeka najmita na swoją zapłatę". – Smutna apatia Chińczyków wobec zbliżającego się zgonu, tak dziwnie odbijająca od wielkiej skądinąd lekkości tego ludu, jest prawdopodobnie w znacznej mierze dziełem wielowiekowego wpływu buddyzmu. Wielu Chińczyków kupuje sobie trumny jeszcze za życia i trzyma je w mieszkaniach. Z trumien nawet robią sobie wzajemnie podarunki. "Zadziwiające usposobienie Chińczyków wobec zbliżającej się śmierci – pisze ksiądz M. Huc, misjonarz (*Cesarstwo chińskie*. Przekład polski, Warszawa 1887, II, 29) – zwykło ich nie opuszczać do chwili ostatniej. Umierają z nieporównaną obojętnością, nie doznając tych strasznych wstrząśnień, które zwykle czynią śmierć tak przerażającą. Gasną cicho jak lampa, w której zabrakło oliwy...". "Ludzie ci – dodaje tenże znakomity podróżnik – którzy nigdy nikogo nie kochali serdecznie i którzy spędzili życie, nie myśląc ani o Bogu, ani o duszy swojej, umierają spokojnie, to prawda, ale istoty pozbawione rozumu, czynią tak samo, a w gruncie śmierć ta jest najsmutniejszą i najopłakańszą, jaką sobie wyobrazić można".

(24) Prawowierny buddysta, gdy go kto zelży, winien sobie mówić: "Jaki on dobry, że mnie nie bije". Gdy mu kto da kułaka, winien mówić: "Jaki on dobry, że mnie nie uderzył kijem". Uderzony kijem, powiada: "Jaki on dobry, że mnie nie zabił". W chwili gdy go mordują, winien sobie pomyśleć: "Jacy oni dobrzy, że sprawiając mi to krótkie cierpienie, wyzwalają mnie z więzów plugawego ciała". A. Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, II, 576.

(25) Z tego wynika, że nikt z buddystów świeckich, tj. nie będących bikszusami ani pustelnikami, nie osiąga nirwany. Jeżeli jednak zachowywał ogólne przepisy moralności, żył uczciwie jako małżonek, ojciec, syn, rzemieślnik itp., i jeżeli swą *Karmę* zbożycił zasługami, buddysta świecki ma się wprawdzie odrodzić, ale w pomyślniejszych warunkach, zbliżających go bardziej do celu ostatecznego. – Do najważniejszych obowiązków ludzi świeckich należy dostarczanie ascetom skromnych środków do życia. Bikszus, przyjmując jałmużnę, nie otrzymuje łaski, ale ją wyświadcza, gdyż daje człowiekowi świeckiemu sposobność do zasługi. Tych, którzy odmawiają bikszusom datków, czekają najcięższe męki

po śmierci. Przyszedłszy po jałmużnę, mnisi buddyjscy nie proszą o nią słowami, lecz stają w milczeniu, trzymając miseczki i czekając cierpliwie. Niekiedy o swej obecności dają znać dzwoneczkiem. Jeżeli co dostaną, nie dziękują i nie powinni się cieszyć; jeżeli odejdą z niczym, smucić im się także nie wolno.

(26) *Ueber den buddhistischen Nihilismus*. Kiel 1869.

(27) Uczony indianista na którego się często powołuję, Hermann Oldenberg, stara się również obronić buddyzm od zarzutu nihilizmu, tak co do nirwany jak i w kwestii istoty świata. Nihilizm przypisuje on tylko późniejszym sektom radykalnie sceptycznym. Tymczasem należy on do badaczy, którzy najwięcej przytoczyli dowodów źródłowych, świadczących przeciwnie. Sam on zresztą uznaje, że dialektyce buddyzmu w ogóle, bez różnicy czasu, po rozbiorze rzeczy i zjawisk świata, pozostaje tylko "ein Vacuum" (str. 293), "das scheinbare Sein" i "substanzlose Causalität" (str. 273). Por. A. Barth, *Religions de l'Inde*, w "Encyclopédie des Sciences religieuses", VI, 162 i 563.

(28) *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*.

(29) L. c., str. 14.

(30) Skandy owe są następujące: rupa (własności materialne, siła żywotna i forma organizmu), wedana (wrażenia), sanna (pojęcia oderwane), samkara (skłonności umysłowe), winanna (władze umysłowe).

(31) Milloué, l. c., str. 85.

(32) Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, str. 589 i n. Silbernagl, *Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung*, str. 28.

(33) Milloué, str. 119. – Katechizm, tłumaczony przez Olcotta, daje następującą bardzo przejrzystą definicję nirwany: "Jest to stan, w którym *wszelka zmiana ustaje*, w którym spoczynek jest *zupełny*, bez pragnień, złudzeń i cierpień, przy zniestwieniu *zupełnym* wszystkiego, co stanowi cielesną stronę człowieka".

(34) Bigandet, *Vie et légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans*, p. 469.

(35) Z księgi Samyuttaka Nikaya. Oldenberg, str. 294.

(36) *Buddha, sein Leben* etc., str. 296.

(37) Rzekomy ten ząb Buddy, uważany za najcenniejszą pozostałość po Wzniosłym, przechowywany jest w cejlońskim mieście Kandy w osobnej świątyni pod kluczem policji angielskiej. Przygody, jakie miał on przechodzić, są przedmiotem specjalnego poematu pt. "Datawamsa". Portugalczycy w r. 1560-ym spalili go publicznie. Mimo to mnisi buddyjscy twierdzą, że jest to autentyczny ząb Sakya-Muni'ego.



V.

Wartość metafizyczna i moralna buddyzmu

Nadmieniłem na początku, iż przedmiotem szczególnego podziwu między europejskimi wielbicielami buddyzmu są jego teorie metafizyczne i zasady moralne. Wypada mi teraz na zakończenie ocenić wartość zajmującej nas doktryny pod tymi dwoma względami.

Kto zna przeważający dziś w sferach liberalnej inteligencji europejskiej nastrój duchowy, dla tego jasną jest rzeczą, iż powodem entuzjastycznej sympatii dla systemu Sakya-Muni'ego jest przede wszystkim jego negatywizm, jego skrajny sceptycyzm i ponura teoria życia. Nie tak tego Leon de Rosny, który zaznacza (1), że "buddyzm jest *pokrewny* z pewnymi teoriami, uznawanymi w świecie zachodnim". "Ze wszystkich dawnych systemów – mówi Milloué (2) – buddyzm ma najwięcej powinowactwa z *naszym* (nihilistyczno-sceptycznopesymistycznym) sposobem myślenia". "Znużeni nadmiarem wysiłków umysłowych – taka jest treść wyznań neobuddysty René Lorraina w przedmowie do francuskiej edycji "Naśladowania Buddy" – trawieni melancholią, synowie rasy upadającej, rozczarowani i zawiedzeni w marzeniach swoich, a jednak wciąż marzący, zwracamy się duchem ku odległym krainom, z których wyszli nasi przodkowie". Zdaniem zaciętego materialisty dra Letourneau (3), "system ten zbliża się znacznie do prawdy, udowodnionej (!?) naukowo, tj. do materializmu i teorii ewolucyjnej". "Niektórzy oświeceni buddyści np. Sumangala, główny zwierzchnik klasztorów buddyjskich na Cejlonie, utożsamiają nawet swoją metempsychozę z teorią transformizmu, i dlatego po śmierci Darwina obchodzili oni uroczyste przejście wielkiego reformatora (!) naukowego w nirwanę" (4). "Przełożony klasztoru w Kandy, Sri-Smangala, interesujący się ruchem umysłowym Europy – pisze Chevrillon (5) – wyraził się w rozmowie ze mną, że myśliciele europejscy swoim pozytywizmem, swoją psychologią i etyką zbliżają się bardzo do nauk buddyzmu". Hipolit Taine uwielbia buddyzm przede wszystkim dlatego, że jest to doktryna skrajnie sceptyczna, że, podobnie jak

autor "Początków Francji współczesnej" (6), poczytuje świat materialny za halucynację i wytwór jaźni ludzkiej. Zachwyca naturalnie Taine'a i nominalizm buddyjski, nie uznający, jak wiemy, żadnych substancji, które się mu wydają tylko czczymi słowami, "bytami wyrazowymi" (*entités verbales*) (7). Wiadomo wreszcie, jak gorącym wielbicielem i propagatorem filozofii buddyjskiej był Schopenhauer, skrajny sceptyk i ojciec nowoczesnego pesymizmu. *Similis simili gaudet...* (8).

Otóż jako doktryna skrajnie sceptyczna, uważająca świat za złudzenie i nicość, jest buddyzm przede wszystkim największą niedorzecznością, jaką usta ludzkie wypowiedzieć są w stanie. Jest on zupełną negacją nauki, a tym samym zniechęcać tylko może do rozmyślań i badań. Wiedza, w poważnym, europejskim tego słowa znaczeniu, poszukiwania metodyczne, klasyfikacja zjawisk, wyprowadzanie praw i zasad naukowych, wszystko to nie było nigdy jego przedmiotem i celem. Marzeniem buddyzmu, ideałem jego doktryn i praktyk jest wyzwolenie od bytu, przerwanie łańcucha metempsychozy i unicestwienie istoty ludzkiej przez systematyczne zabijanie najbardziej nawet legalnych skłonności. Absolutną marnością jest dla niego wszystko, a więc i badanie natury, i studia historyczne, i zastosowania naukowe w praktyce życia. Uczeni Niemcy, piszący grube tomy o wymoczkach lub o rozwoju trybu bezokolicznego w językach indoeuropejskich; Fustel de Coulanges, Grote, Boeckh i inni wielcy badacze starożytności, zwanej klasyczną; Schwann i Schleiden, twórcy teorii celularnej; Watt, Stephenson, Edison i tym podobni są w oczach prawowiernego buddysty – łagodnie mówiąc – marnotrawcami czasu i pracy. Jak człowiek dojrzały lekceważy zabawki dziecięce, za którymi się niegdyś uganiał, tak sceptyk buddyjski, z góry uważający wszystko za marność i złudzenie, drwi sobie zarówno z ciekawości naukowej, jak i ze wszystkich innych żądz i pragnień ludzkich. Dziś jeszcze wielu Indusów, nawet nie należących do buddyzmu, patrzy z politowaniem na gorączkową działalność cywilizacyjną władców swoich Anglików, na ich koleje żelazne, telegrafy, parowce, dzienniki, uniwersytety, badanie przeszłości indyjskiej itp. Tym bardziej nicością wydaje się to wszystkiemu prawowiernym buddystom. "Jak wielkie morze – mówił Budda (9) – przejęte jest smakiem soli jedynie, tak też cała moja nauka i przepisany przeze mnie sposób życia jednym tylko są smakiem przejęte, smakiem wyzwolenia (od bytu)".

Wprawdzie buddyści powtarzają ciągle, że wyzwolenie osiąga się przez *wiedzę*, ale przez jaką? Człowiek najoświeceniwszy, najznakomitszy uczony jest z

ich stanowiska zupełnym nieukiem, jeżeli świat i życie traktuje na serio. Wiedzą dla nich jest tylko ich wiedza, ich patologiczna hipoteza, że świat jest iluzją godną lekceważenia i wzdardy, że wszelkie istnienie jest męką, od której wyzwolić się można jedynie przez zdrętwienie duchowe i apatię na wszystko.

Tę negację badań i potępienie ciekawości naukowej zawiera między innymi opowiadanie następujące: (10)

Czcigodny Malunkyaputta przybył do Buddy i wyraził zdziwienie, że Wzniosły w swej mowie, mianej w Benaresie (a będącej streszczeniem całej doktryny), pozostawił bez odpowiedzi wiele najważniejszych i najgłębszych pytań, jak np. czy świat jest wieczny czy też powstał w czasie? czy świat jest nieskończony czy też ma granice? itp. Budda odpowiada na to sposobem sokratycznym z nietajoną ironią. "Jakże ja poprzednio mówiłem do ciebie, Malunkyaputto, czym ci powiedział: Pójdź, Malunkyaputto, bądź moim uczniem, a ja ci wytłumaczę, czy świat jest wieczny lub niewieczny, czy jest on ograniczony, czy też nie ma granic, czy siła żywotna jest identyczną z ciałem czy od niego różną itd.?" – "Tego nie powiedziałaś, panie!" – "Albo czyś ty rzekł do mnie: Będę twoim uczniem, ale pod warunkiem, jeżeli mi wyjaśnisz, czy świat jest wieczny lub nie, czy itd.?" Malunkyaputta i na to odpowiada przecząco. – "Pewien człowiek, ciągnie dalej Budda, został zraniony strzałą zatrutą. Krewni i przyjaciele wezwali biegłego lekarza. Gdyby chory wtedy powiedział: nie chcę, żeby mi opatrzone ranę, dopóki się nie dowiem, kto jest ten człowiek, który mię zranił, czy to jest szlachcic, bramin, waisya (rzemieślnik), czy sudra (niewolnik). Albo gdyby powiedział: nie chcę, żeby mi opatrzone ranę, dopóki się nie dowiem, jak się nazywa ten, który mnie zranił, z jakiego pochodzi rodu, czy jest wysoki, niski lub średniego wzrostu, jak wygląda łuk, z którego do mnie strzelił. Jakież byłby tego rezultat? Człowiek ten umarłby z rany". "Jeżeli rozmyślacie, uczniowie moi – powtarzał wciąż Budda (11) – myślcie nade wszystko o tych czterech prawdach wybornych: 1) że wszelkie życie jest nieszczęściem i męką, 2) że przyczyną cierpień jest przywiązanie do świata i życia, 3) że istnieje sposób na pokonanie tego przywiązania i 4) że ten sposób czyli *droga* składa się z ośmiu ścieżek. Inne tematy, np. o wieczności, początku i końcu świata, są czerze i nie zasługują na uwagę" (12).

Uczonym i mędrcom (*tatagatą, arhatem, buddą*) jest ten jedynie, kto zobojętniał absolutnie na wszystko, kto się pogрузzył w zupełną apatię. Taka jest treść "Dhammy" czyli nauki Buddy, takim jest owo "genialne" i

"uszcześliwiający" odkrycie, które się zrodziło w głowie zrozpaczonego neuropaty w lesie Uruweli pod drzewem Bo!

"Prawdziwy i wierny uczeń Buddy – czytamy w "Sutta Nipata" (13) – do niczego nie przywiązuje wartości, nie dba o filozoficzne poglądy, *ani o wiedzę* i na żadne nie zważa tradycje... Dopiero gdy wszystko odrzucił, niczego nie przyjmując, dopiero wówczas jest spokojnym, niezależnym i niczego nie pragnie. Kto pożąda wiedzy, ten zawsze jeszcze czegoś pragnie i obawia się, aby czegoś nie stracił. Otóż taki człowiek nie stanął jeszcze na najwyższym stopniu doskonałości. Bez porównania wyżej od niego stoi ten prawdziwy Muni (asceta), który porzucił wszystkie swe dawne pragnienia i namiętności, a nowych nie uczuwa i nie wytwarza sobie żadnych; który nie uznaje żadnych dogmatów, lecz od wszelkich wyzwolony poglądów staje się prawdziwym mędrcem; wówczas świat go już zgoła nie nęci. Dla prawdziwego Bramana (tutaj: ucznia Buddy) nie istnieją pojęcia ani złego, ani dobrego, *ani prawdy, ani fałszu*".

Buddyzm jest więc stanowczą negacją nauki, zaprzeczeniem cywilizacji i postępu, zabójstwem wszelkiej pracy energicznej i zdrowej. Główna jego zasada metafizyczna, że świat jest halucynacją, że istotę wszechrzeczy stanowi czarna, bezdenna próżnia, w której się odbywa czcze igrzysko znikomych form i ruchów, uludnych światła, barw i dźwięków, bezprzedmiotowych wyobrażeń, pojęć i uczuć, – ten jego iluzjonizm nie tłumaczy zgoła niczego, przeciwnie wszystko zaciemnia. Ostatecznym, nieubłagany takiej teorii następstwem jest najdziksza z bredni, zwana *solipsyzmem*, czyli postulat, że istnieją tylko ja, snujący halucynacje w chronicznej jakiejś malignie (14). Kto zaś chce sceptyczną konsekwencję posunąć jeszcze dalej, ten od solipsyzmu dochodzi do wniosku nad wnioskami, że: *nic nie istnieje*. Przewidując ten zarzut, wielbiciel namiętny buddyzmu Chaboseau (15) zastrzega wprawdzie, iż "pojęcie śmieszności obce (?) jest na Wschodzie", i że myśliciele buddyjscy, podobnie jak niektórzy odważni sceptycy niemieccy i angielscy (Berkeley, Kant, Fichte, Mill i inni), by dotrzeć do jądra prawdy, nie cofają się nawet przed tak zwanym absurdem i szydzą z szyderstw ludzkich, lecz coś mi powiada, że ten pan Chaboseau albo sobie żartuje z czytelników, albo nie wie, co pisze. Prawda być musi rozumną i do przyjęcia możliwą, inaczej nie ma prawdy. Metafizyka buddyzmu i jego teoria poznania wydają rezultat bezgranicznie niemądry i do przyjęcia niemożliwy, podstawa więc jego fałszywa jest stanowczo.

Zdecydowanymi wielbicielami doktryny Sakya-Muni'ego mogą być jedynie zwolennicy filozoficznego nihilizmu, dla których prawda istotna – *la vérité vraie*, jak mówią Francuzi – jest zupełną chimerą (16).

Teraz kilka uwag o tyle wysławianej etyce buddyjskiej.

Sprawiedliwość nakazuje przyznać, że ze wszystkich religii pogańskich, wyznawanych tak przed, jak i po narodzeniu Chrystusa Pana, buddyzm głosi najwięcej zdrowych, a nawet wzniosłych zasad moralnych. Zaleca on bardzo usilnie miłość nie tylko dla wszystkich ludzi, lecz i dla wszystkich istot żyjących; chwali cierpliwość i dobroczynność; potępia kłamstwo, obmowę, kradzież, pychę, gniew, zazdrość, rozpustę i wszelkie nadużycia; każe być powściągliwym i łagodnym zarówno w słowach, jak i w uczynkach; nie pozwala zabijać nikogo i niczego; zabrania niszczyć nawet rośliny, o ile to nie jest konieczne dla utrzymania życia ludzkiego.

Piękne to są zasady – ani słowa; ale źródła, z których one płyną, podstawy, na których się wspierają, nic z moralnością nie mają wspólnego, owszem są jej stanowczo przeciwne.

A naprzód buddyzm jest, jak wiemy, ateizmem i nihilizmem. Czyż tedy może być poważnie mowa o moralności w doktrynie, która świat i wszystko uważa za nicość, za próżnię i złudzenie, która zuchwale neguje Boga osobowego, Stwórcę i opatrnościowego Rządcę wszechrzeczy? Czy godzi się nazywać cnotą dążenie do nicości? Jakaż maksyma żywotna wykrzesać da się z tej dziwnej teorii, "która, jak mówi jedna z pieśni buddyjskich, rozlega się po przestworach niebieskich, odkąd w nich zajaśniał promienny uśmiech Buddy", że: "wszystko bez wyjątku jest zmienne, wszystko jest bez substancji, bez istoty, bez treści"? Jakież znaczenie mogą mieć dobre czyny w takim bezbrzeżnym oceanie nicestwa? na jakiej zasadzie buddyzm poczytuje swą "Karmę" za coś realnego, jeśli wszystko jest niczym? Bez Boga, substancjalnej duszy i realnego świata nie ma moralności: kto neguje Stwórcę, duszę i świat, ten wartość najlepszych nawet czynów człowieka sprowadza do zera.

Dalej doktryna buddyjska głosi fatalizm, znoszący zupełnie zasadniczą różnicę między występkiem a cnotą. Jego "Karma" czyli suma dorobków moralnych, zdobyta w ciągu wszystkich egzystencji poprzednich, których nikt nie pamięta, a decydująca o dalszych losach i odrodzeniach istoty ludzkiej, odpowiada najzupełniej muzułmańskiemu "Kadar" (niezlomnemu fatum) i bezwzględnej predestynacji kalwińskiej. Człowiek, skutkiem owej Karmy,

ciążącej nad nim bezlitośnie, urodzić się musi w takim a nie innym stanie i otoczeniu, w takim a nie innym ciele, z takimi a nie innymi pojęciami, dążnościami, żądzami, z taką a nie inną wolą, silną, chwiejną lub żadną. Wszystkie więc jego czyny ujęte są w kleszcze nieubłaganej konieczności, wynikają z niezależnych od niego warunków. Nie człowiek, lecz Karma jest sprawczynią wszystkich jego zasług i zbrodni, jeżeli o zasługach i zbrodniach może być mowa w tym razie.

Wprawdzie Budda miał potępić doktrynę filozofa Makkhali Gosala, zaprzeczającego wolnej woli i uznać go za najniebezpieczniejszego z kacerzy (17), zaprzeczenie to wszakże wynika logicznie z całego ducha i założeń buddyzmu. Filozofia samana z Kapilawastu głosi między innymi zasadę wszystkich deterministów, że świat się opiera na "prawie równowagi *powszechnej, wiecznej i niechybnej*, która rozdziela z *najściślejszą* dokładnością szczęście i cierpienia *konieczną i nieuchronną* siłą swoich własnych warunków" (18). Oczywiście jest dla każdego, kto myśli konsekwentnie, że już ta jedna zasada neguje zupełnie swobodę czynów ludzkich. Prócz tego buddyzm nie uznaje żadnej w ogóle substancji, a tym samym żadnej substancji duchowej. Duszę ludzką poczytuje on za zlepek pięciu skandów, z których żaden nie jest czymś samodzielnym, lecz stanowi konieczny wynik długiego łańcucha ewolucji psychicznej. Gdzież więc jest tutaj miejsce dla wolnej woli człowieka, dla swobody wyboru między pobudkami, będącymi również produktem konieczności? Jakim sposobem, na podstawie takiej teorii można czynić człowieka odpowiedzialnym za czyny? "Ateizm – mówi nawet Chaboseau, który uwielbiany przez siebie buddyzm chciałby oczyścić z zarzutu fatalizmu (19) – naucza stale, że swoboda wyboru między pobudkami i wolność czynów jest tylko pozorna, w rzeczywistości bowiem wszystkie postęпки są rezultatem różnorodnego powikłania przyczyn. Ta zasada jest oczywiście zasadą filozofii buddyjskiej. Wola stanowi wypadkową stosunków między Karumą, Tanhą i Mają. Jest zatem zdeterminowana przez warunki życia i otoczenie". To samo przyznaje mimo woli inny apologeta buddyzmu, znany teozof-okultysta Sinnett, nie mający dość słów zachwyty dla moralności tej tak niemoralnej zasadniczo doktryny (20). Nic w tej sprawie nie podola sofistyka ani wielomówstwo: buddyzm aprobuje najzupełniej teorię skrajnych fatalistów, której jaskrawym streszczeniem jest znany paradoks Taine'a, że "zbrodnia i cnota są tak samo produktami natury i konieczności, jak witriolej i cukier". Jest to więc nihilizm etyczny.

Również niemoralnym teoretycznie a zgubnym w praktyce czynnikiem etyki buddyjskiej jest cel, do którego zmierzają wszystkie jej przepisy. Celem tym jest unicestwienie istoty ludzkiej przez zniechęcenie do życia czynnego i apatię na wszystko. Buddyizm zakazuje nienawidzić, pragnąć zemsty, zapalać się gniewem, zazdrościć, smucić się, pysznić, kraść i zabijać, ale dlaczego? Dlatego tylko, że się to nie opłaca, że czynić tego nie warto, że wszystko jest albo może być źródłem cierpienia, że wszystko jest marnością, prędzej lub później przemijającą, wszystko złudzeniem, mamidłem, snem. Z tejsze pobudki buddyizm potępia wszelkie, nawet godziwe przywiązanie do istot i rzeczy ziemskich, wszelki zapał, heroizm i gorętsze porywy serca. Płomienna i czynna miłość ku bliźnim, która przepelniała dusze św. Franciszka z Asyżu, św. Wincentego z Pauli i tylu innych bohaterów miłosierdzia chrześcijańskiego, a bez której człowiek, według słów Apostoła, jest jak miedź brząkająca i jak cymbał brzmiający, – miłość taka jest zasadniczo przeciwna i obca buddyzmowi. Wymaga ona bowiem wielkiej energii duchowej, a tę właśnie doktryna Buddy uspić i zabić usiłuje. Przebaczenie uraz i krzywd, zalecane przez buddyizm, różni się też biegunowo od świętego zakonu miłości nawet dla nieprzyjaciół, stanowiącego chlubę etyki chrześcijańskiej. Buddyizm bowiem nie nakazuje kochać nieprzyjaciela, lecz zabrania tylko mieć go w nienawiści, ponieważ uczucie to, zaogniając waśnie i zatargi ludzkie, przeszkadza wyrobieniu idealnej apatii na wszystkie sprawy doczesne.

"Kto sądzi, że pierwszą połową mądrości jest niczego nie kochać, a drugą niczego nie potępiać, temu pozostaje tylko odwrócić się do świata – plecami". Tę właściwie mizantropijną radę Schopenhauera (21) wykonywają ściśle wszyscy konsekwentni buddyści, którzy się wprawdzie na nic, niby to, nie oburzają, ale zarazem i nie miłują niczego. Ich ascetyzm i "świętość", ich tak wysławiana tolerancja i unikanie walk, nieodłącznych od życia w społeczeństwie, płyną z zatrutego źródła pesymizmu, rozpacz i zniechęcenia. Straszny okrzyk dekadenta francuskiego Richepina: *l'horreur de l'Idéal et la soif du Néant!* można by nazwać hasłem, formułą i streszczeniem całego buddyzmu.

"O święty! – czytamy w jednej z ksiąg indyjskich (22) – czyż można marzyć o szczęściu w tym ciele podłym i ułomnym, w tym zlepku krwi, kości, skóry, nerwów, mózgu, mięsa, łez i plugastwa? Na cóż się zdało szukać szczęścia w tym ciele, na które czynią napady pożądliwość, nienawiść, zazdrość, trwoga, zgryzota, głód, pragnienie, rozłąka z ukochanymi istotami, starość, choroba, cierpienie i śmierć? Widzimy, że wszystko jest znikome, zarówno muchy, mole i inne owady, jak zioła, drzewa i zwierzęta, które się rodzą, rosną i

ulegają rozkładowi. Rzuć wzrokiem w przeszłość na tych, których już nie ma, i pomyśl o tych, których nie ma jeszcze. Ludzie dojrzewają jak zboża, opadają jak one i wyrastają na nowo. Bywali mocarze, znakomici łucznicy, wodzowie narodów, Sudyama, Aswapati, Sasabindu, bywali królowie, którzy w pełni sił musieli opuszczać swoją wielką potęgę, i cóż się z nimi stało? Wielkie oceany wysychają, góry się zapadają, gwiazda biegunowa się wzrusza, światła niebieskie pospadają, ziemia będzie zalana wodą i bogowie nawet unicestwią się z czasem. W takim świecie ułudy i znikomości czyż warto szukać szczęścia? Tęsknię w tym świecie, jak żaba w wyschłej studni".

W ten sposób lamentował nie lada kto, bo sam król Krihadhrata, który, aby w sobie zniweczyć wszelkie przywiązanie do złud światowych, uciekł do puszczy leśnej i został – gimnosofistą. Ponieważ świat i czynne w nim życie wydało mu się mamidłem, po większej części bolesnym, wyteżył przeto wszystką energię, jaka mu pozostała, aby się wyrwać z uścisków tego mamidła. Rozmyślenia teoretyczne, postulaty skrajnego sceptycyzmu indyjskiego, uczyniły pustkę w jego jestestwie, nie zostawiwszy w nim żadnej pobudki do czynu i walki. Siada więc "jak żaba w wyschłej studni", przejmując się obojętnością i jednego tylko pożąda: unicestwienia, nirwany...

Oto jest ideał człowieka według serca Buddy, oto jedyny wzór moralny, który europejskim zblazowanym wielbicielom indyjskiego sceptyka i pesymisty zostaje do naśladowania, jeśli naprawdę buddystami być pragną! (23)

Nie trzeba do tego wielkiej przenikliwości, żeby się domyślić, że takim duchem przejęta i takie cele mająca etyka buddyźmu wcale nieświetne wydać musiała owoce. Buddyzm niezaprzeczenie swym systematycznym i uporczywym nawoływaniem do obojętności na wszystko i niezabijania żadnej żywej istoty, jak nie mniej zalecaniem trzeźwości, umiarkowania i życzliwości dla wszystkich, złagodził obyczaje wielu barbarzyńskich narodów, zwłaszcza okrutnych Mongołów; usunął nadto straszny zwyczaj składania ofiar z ludzi i przyczynił się gdzieśgdzie do zniesienia kary śmierci, wymierzanej tak samowolnie przez azjatyckich tyranów. Zaslugą jego jest także polepszenie doli kobiet, wzbudzenie rezygnacji w wielu duszach zbolełych i przyniesienie pewnej ulgi klasom uciśnionym. Nie myślę bynajmniej zmniejszać rzeczywistej wagi tego pokojowego wpływu buddyźmu na życie społeczne; nie podoba mi się także materialistyczna opinia Taine'a, że wpływ ten porównać można do pewnej radykalnej operacji weterynaryjnej, która osłabia dobroczynnie nadmiar energii zwierzęcej (24).

Suum cuique. Z drugiej atoli strony nie ulega wątpieniu, że system Sakya-Muni'ego stał się główną przyczyną smutnego zacofania większości narodów azjatyckich. Przytępił on, stłumił albo nawet zniweczył w części bogactwo darów duchowych, którym Opatrzność uposażyła ludzką naturę. Z wielu istot, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże, a przeznaczonych na ziemi do walki o cnotę, prawdę i piękno, poczynił buddyzm sceptyczne, gnuśne, wyziębłe manekiny, marzące przede wszystkim o unicestwieniu swojego ducha, o przejściu w nirwanę. Cywilizację, postęp, literaturę piękną, sztukę, naukę indukcyjną, ulepszenia społeczne, przemysł i wynalazki – wszystko to buddyści lekceważą jako dziecinne zabawki. Ich piśmiennictwo składa się niemal wyłącznie z monottonnych i rozwlekłych traktatów na temat o wewnętrznej nicości wszechrzeczy, o powszechnym złudzeniu, o nędzy i męce życia, o sposobach zabicia Tanhy czyli żądy istnienia. Tą samą nutą dźwięczy uboga poezja. Sztuka, również nader biedna, służy wyłącznie praktykom dziwacznej ascezy i potrzebom kultu. W naukach przyrodniczych nie uczynili buddyści ani jednego poważnego odkrycia; historię zaś lekceważą do tego stopnia, iż nie wiedzą nawet, kiedy się zaczęła propaganda ich nauki, kiedy buddyzm znikł w Indiach i jakie w innych krajach przechodził koleje. Wszystko niemal, co o tych kwestiach wiadomo, zawdzięczamy skąpym opowiadaniom pielgrzymów chińskich, którzy w wiekach średnich zwiedzali Indostan. Z filozofii i altruistycznej etyki, którą był pierwotnie, przerodził się buddyzm w najbardziej zabobonny system bałwochwalczy, którego Olimp zaludniają miliony bogów, a praktyka polega przede wszystkim na machinalnej dewocji (25).

Takie są najważniejsze rezultaty, wydane przez 25-wiekową ewolucję buddyzmu, taką jest istota, cel i charakter tej w pewnych sferach inteligencji europejskiej tak dziś wychwalanej doktryny!

Pytam teraz każdego, kto jest w stanie zdobyć się na sąd bezstronny: czy uczciwym, czy zgodnym z zasadami taktu naukowego jest porównywanie buddyzmu z Religią chrześcijańską i poniżanie tej drugiej, na korzyść pierwszego? Czy godzi się odnajdować analogie między rzeczami tak biegunowo sobie przeciwnymi, jak ponura doktryna nicości i świetlana nauka wiekuistego zbawienia, jak Dhamma i Ewangelia, jak noc i dzień, jak zastój i postęp, jak śmierć i życie? Że buddyzm zdobył się na moralność względnie podniosłą, jest to tylko potwierdzeniem głębokich słów Apostoła, że prawo u pogan zapisane jest na tablicach ich serca, że w każdej duszy tleje Boża iskra ideału, sprawiedliwości i dobra. Ale innego pokrewieństwa nie ma między filozofią Sakya-Muni'ego a Objawieniem chrześcijańskim. Pewne

podobieństwo kultu buddyjskiego do obrzędów naszego Kościoła tłumaczy się prosto tym faktem elementarnym, że, aby wyrazić cześć i uwielbienie, wszystkie narody jednakowych prawie używają symbolów. Zresztą podobieństwo to wcale nie tożsamość.

Probierzem wartości drzewa są jego owoce. Buddyzm, produkt rozpaczy, zniechęcenia i ospałości indyjskiej, cofnął albo przerwał naturalny cywilizacyjny rozwój wielu narodów, Chrystianizm postawił swych wyznawców na czele ludzkości; buddyści swym niedorzecznym sceptycyzmem starali się unicestwić naukę, chrześcijanie z głęboką wiarą w możliwość poznania prawdy, w rzeczywistość świata i w mądre rządy Boga osobowego w naturze wydarli tej ostatniej tysiące najskrytszych tajemnic. Pod ożywym tchnieniem Ewangelii zakwitła wspaniale poezja, muzyka, malarstwo, rzeźba i architektura; lodowe teorie buddyjskie nacechowały piętnem martwoty te tak ważne gałęzie twórczości. Czysta, rozumna, do sił ludzkich zastosowana i prawdziwie uświęcająca asceza chrześcijańska zrodziła zastępy najszczytniejszych bohaterów zapału, poświęcenia i trudu; buddyzm swoje wihary napełnił tłumami okaleczających duchowo leniwców. "Dobra Nowina chrześcijańska – mówi pięknie orientalista Harlez – woła do wszystkich znękanych: Błogosławieni, którzy cierpią, błogosławieni ubodzy i pokorni, albowiem życie i szczęście będzie ich udziałem na wieki; nauka buddyjska głosi natomiast: Błogosławieni ubodzy i asceci, ponieważ istnieć przestaną!". Doktryna filozofa z Kapilawastu, podobnie jak Chrystianizm, wypowiada walkę namiętnościom, lecz praktykami swymi usiłuje zniweczyć je tylko. Chrystianizm przeciwnie przyjmuje człowieka z całą jego skażoną naturą i kunsztem iście cudownym z najgorszych nawet skłonności wytwarza arcydzieła zasługi i cnoty. Z tego właśnie powodu jest Chrystianizm religią prawdziwie humanitarną i najżywotniejszą dźwignią postępu.

Tylko wielka niesprawiedliwość i uprzedzenie może nie widzieć wyższości Chrystianizmu nad wszystkimi przez ludzi wynalezionymi regułami życia. Tylko dekadentyzm współczesnych neuropatów mógł wpaść na pomysł orzeźwienia moralnego społeczeństw za pomocą buddyzmu, najbardziej usypiającego z narkotyków Wschodu. Dziki ten zamiar zginie oczywiście niezadługo w nocy zapomnienia, w której tyle już błędów i niedorzeczności pogrzebanych zostało. Niech tedy sprawa buddyzmu, a raczej neobuddyzmu, podobnie jak wiele innych analogicznych wypadków, czyni nas ostrożnymi w przyjmowaniu za dobry towar różnej tandety umysłowej, której dziś Europa produkuje tak wiele.

Mając skarb Ewangelii, nie szukajmy gdzieindziej ideałów moralnych. Nie w zuchwałych negacjach racjonalizmu, nie w chorobliwej mistyce dzisiejszej, ani tym bardziej w sceptycznych marzeniach pesymistów indyjskich, lecz w chrześcijańskiej wierze, nadziei i miłości jest zbawienie dla świata. Czytajmy księgę historii i uczmy się z niej mądrości. Dziewiętnaście stuleci, tysiące burz dziejowych i faktów społecznych wskazują przewymownie, gdzie jest droga ratunku, jakie czynniki są żywotne i trwałe, jakie szkodliwe i na zagładę skazane. Przemija lub zmienia się wszystko, co ludzkie i znikome, a zasady ewangeliczne panują bez przerwy, ożywiając i krzepiąc miliony dusz człowieczych. Po walkach zaciętych, po tryumfach i klęskach, upadają potęgi, giną w niepamięci systemy i teorie, a Krzyż Chrystusowy zwycięskie swe ramiona wyciąga wciąż nad światem. *Stat crux, dum volvitur orbis.*

Czytajmy księgę historii i uczmy się z niej, mądrości...

Przypisy:

(1) *Le bouddhisme éclectique*, Introd. VIII.

(2) *Le bouddhisme dans le monde*, str. 3.

(3) *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris 1892, str. 571.

(4) Letourneau, l. c.

(5) *Dans l'Inde*, str. 29.

(6) Zob. H. Taine, *De l'intelligence*. Paris 1893 (4-e éd.) I, 342, 347; II, 189 i 31.

(7) Zaznaczyłem w pierwszej części studium niniejszego, że Taine uważał buddystów razem z idealistami niemieckimi za "prawdziwych geniuszów w dziedzinie metafizyki" i unosił się nad śmiałością ich myśli, dzięki której filozofowie ci "przed niczym się nie cofnęli i *wszystko* zrozumieli". Teraz czytelnicy pojmują już dokładnie, co pochwały te znaczą. Taine, ów wielki "pozytywista", ów gorący zwolennik zmysłowej obserwacji i doświadczenia, doszedł przez sceptyczne rozumowanie do absurdu buddystów, że prawdopodobnie "*nic nie istnieje*", że wszystko tylko "*zdaje się istnieć*". Przekonanie, że świat zewnętrzny, materialny, zmysłowy, dotykalny istnieje rzeczywiście, jest dla Taine'a tylko "hipotezą wygodniejszą i prostszą", a nawet "*idea o naszym własnym istnieniu jest tylko prawdopodobną hipotezą*" (*Derniers essais de critique et d'histoire*, 1894, str. 115). A więc być może, iż ani wy, czytelnicy, ani ja nie istniejemy!! Jest to potwornie niedorzeczne, ale ze stanowiska sceptycyzmu, tak buddyjskiego jak i nowoczesnego, zupełnie konsekwentne. Kto podaje w wątpliwość istnienie obiektywne świata, ten musi zważyć i o własnym swoim istnieniu, gdyż jedno i drugie jest dla nas pewnikiem w *tej samej mierze*. Zarówno pewne jest dla mnie istnienie pióra, którym piszę te słowa, jak i istnienie me własne. W stopniach natężenia pewności nie ma tu żadnej różnicy.

(8) Na buddyzm zachorował w ostatnich czasach i Kamil Flammarion. Za motto do jednego z ostatnich rozdziałów swego "Końca świata" wybrał on zdanie Buddy: "Wszystko tylko zdaje się istnieć, wszystko jest tylko nicością" (*tout n'est que néant*), a o kilka stronic wstecz wyraża się niby jaki iluzjonista z nad Gangesu: "Świat widzialny i dotykalny nie istnieje w tych ułudnych formach, które nas uderzają. Nie ma w nim ani światła, ani ciepła, ani dźwięku, ani twardości ciała. Nasze zmysły, nasze środki spostrzegawcze dają nam fałszywy obraz rzeczywistości" itd. *La fin du monde*, 1894, str. 380.

(9) Oldenberg, l. c., str. 288.

(10) Oldenberg, l. c., str. 297.

(11) Oldenberg, l. c., str. 227, 274.

(12) Mimo takich upomnień mistrza, wielu buddystów rozmyślało zawzięcie o wieku świata, a raczej o okresach jego rozwoju. Według ustalonego w większości sekt pojęcia, wszechświat rodzi się i zostaje niweczony periodycznie, tak, iż istnieją tylko epoki dziejów świata, a nie ma jego początku i końca. Każdy z okresów istnienia świata zowie się *kalpa* i trwa niezmiernie długo. Wyobraźmy sobie, mówią buddyści, skałę wysoką i szeroką na mil szesnaście. Gdyby tej skały dotykano kawałkiem najdelikatniejszego płótna bonareskiego raz jeden na sto lat, to prędzej doprowadzono by ją do wielkości pestki mangowej, niżby upłynęła czwarta część jednej kalpy... Po zniszczeniu jednego świata przez kataklizmy tworzą się zaraz nowe obłoki i mgławice; ze zgęszczenia tych obłoków i mgławic powstają planety, na których ocalone od zagłady zarodki istot żywych, a jeszcze nieoczyszczonych zupełnie przez metempsychozę, przybierają postać cielesną, mnożą się i przekształcają. Wtedy to zjawia się także jeden wielki prawdziwy Budda i wskazuje istotom żywym drogę do nirwany, w którą sam następnie przechodzi. Księgi cejlońskie twierdzą, że dotychczas było 24 prawdziwych Buddów (Rewata, Sobhita, Attadasi, Medankara etc.). Ostatnim był Sakya-Muni. Mający się ukazać w następnej kalpie będzie się nazywał – co za wiedza! – Maitreja. Według ksiąg buddystów północnych dotychczas ukazało się 1061 prawdziwych Buddów. Niektóre zaś sekty przypuszczają, że liczba tych ostatnich jest nieskończona, podobnie jak liczba światów, z których każdy posiada swego czy swoich Buddów.

(13) *Sacred Books of the East*, vol. X. Transl. by dr. Fausboll, str. 160. Cyt. przez dra M. Straszewskiego, *Dzieje filozofii*, I, 176.

(14) O tym solipsyzmie mówię w mej pracy *Wielkie bankructwo umysłowe*, str. 21-27 et passim.

(15) *Essai sur la philosophie bouddhique*, str. 127.

(16) Można uważać za rzecz pewną, że ani Budda, ani jego zwolennicy (podobnie jak pyrroniści europejscy), głosząc filozoficzny nihilizm, nie brali go w duchu na serio. Chcąc bowiem być konsekwentnymi, musieliby poczytywać za złudzenie i własne swe ciała. Tymczasem mówią oni często o ciele jako o realnym siedlisku cierpień, żądz itp. Zresztą sam już głód, którego często zapewne doznawali, przekonywał ich chyba niewątpliwie o realnym istnieniu chociażby tylko – żołądka.

(17) Oldenberg, l. c., str. 71.

(18) Olcott, *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej*, str. 18.

(19) *Essai sur la philosophie bouddhique*, str. 209.

(20) *Le bouddhisme ésotérique ou positivisme hindou*. Traduit de l'anglais par M-e Camille Lemaitre, 1890, str. 96 i 282. Autor uznaje wprowadzenie wolności woli za nieodzowny postulat moralności, jednocześnie atoli dowodzi fatalizmu w życiu ras i narodów.

(21) *Parerga und Paralipomena*. I, str. 496.

(22) Streszczam według Chevrillona *Dans l'Inde*, str. 31.

(23) Żył niedawno we Francji wybitny malarz nazwiskiem Gleyre, którego Taine (*Essais de critique et d'histoire*, 1887, str. 462) nazywa "buddystą pod wielu względami" i który istotnie przez pewien czas praktykował dość radykalnie doktrynę Sakya-Muni'ego, a trzymał się jej ducha przez całe prawie życie. – Doznawszy wielu zawodów, zniechęcony i rozczarowany, Gleyre doszedł do pesymizmu, mizantropii i apatii na wszystko. "Nie widzę w świecie nic – pisał pewnego razu – co by godnym było pożądania lub żalu. Czuję pogardę dla wszystkich ludzi, a przede wszystkim dla siebie samego. Gdyby nie trzeba było nic więcej, tylko wyciągnąć rękę albo wymówić jedno tak lub nie dla ocalenia człowieka, zdobycia sławy, przedłużenia czy też skrócenia mego nieznośnego życia, doprawdy, mówię to najszczerzej, zostałbym tak nieruchomy, jak pies z fajansu. Poznałem nicość wszystkich rzeczy, choć nie pozyskałem ani jednej. Teraz pozbawiony pragnień i woli, daję się unosić prądowi, nie troszcząc się zbytnio, dokąd on mnie zanieśie". – Zapoznawszy się z pewnym bogatym Amerykaninem, Gleyre udał się z nim w podróż na Wschód, gdzie za umówioną stałą płacę miał rysować swemu towarzyszowi widoki, kostiumy i sceny. Pokłóciwszy się z Jankesem, pozostał w Nubii i tu w Chartumie przebył rok cały, żyjąc, a raczej wegetując, niby jog buddyjski. Dni całe spędzał nieraz ten wytworny przedtem Paryżanin na medytacji, siedząc w kuczki pod murami miasta, żył trochę z jałmużny, trochę z polowania i leczenia Nubijczyków, którzy mu w zamian dawali nieco ryżu. Byłby tam pozostał dłużej i zmarnował swe życie, szczęściem jednak silne zapalenie oczu i dyzenteria zbudziły w nim rozsądek i resztę energii. Wróciwszy do Aleksandrii, został odstawiony do Bejrutu, gdzie go na pół nieżywego wyrzucono z okrętu na ląd i zostawiono własnemu przemysłowi. Sprzedawszy całe prawie odzienie, karmiąc się tylko chlebem, trawiony febrą, prawie ślepy, spędził tak blisko miesiąc pod gołym niebem w walce ze śmiercią. Z tej toni wyrwały go litościwe dłonie księży Lazarystów, przez których został wyleczony i odesłany do Europy. Żył jeszcze dość długo, mimo że nie dbał o swoje zdrowie, uważając troskliwość pod tym względem za niegodną takiego jak on filozofa. – O ile wiem, neobuddyści dzisiejsi nie są podobni do Gleyre'a: lubią dobrze jeść i pić, cenią komfort, uganiają się za rozgłosem, a dla przedłużenia swego ziemskiego życia czynią wszystkie możliwe wysiłki. – Zanotuję tu jeszcze, że lat temu kilkanaście, brat znanego pesymisty niemieckiego, Filipa Mainländera, powodowany uwielbieniem dla Sakya-Muni'ego, pojechał do Indii i został buddystą. Wkrótce atoli umarł z niehigienicznego sposobu życia, a może i z żalu, że popełnił to głupstwo kapitalne. Sam zaś Filip Mainländer, aczkolwiek, jako gorliwy uczeń Schopenhauera, należał także do czcicieli buddyizmu, postąpił jednak bardzo niezgodnie z

zasadami tej doktryny, potępiającej samobójstwo gwałtowne. Po ukończeniu bowiem druku książki swojej pt. "Filozofia wyzwolenia" (*Die Philosophie der Erlösung*), nad którym czuwał, otrzymawszy pierwszy zbroszurowany egzemplarz, powiesił się (31 marca 1876 r.). Zob. artykuł Arréata o Mainländerze w "Revue philosophique" (juin, 1885).

(24) "On pourrait comparer le trait fondamental de l'oeuvre (bouddhique) à une opération de chirurgie bienfaisante et débilitante. L'homme, comme un étalon trop fort et terrible à lui même, a été saigné aux quatre membres; affaibli et adouci par cette perte, il est devenu moins actif et plus sociable; dorénavant il a moins créé et moins détruit". Taine, *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, str. 316.

(25) Znane są powszechnie buddyjskie młynki do modłów. Na cylindrze przyklejają pewną liczbę formuł modlitewnych i wprawiają go w ruch ręcznie, niekiedy zaś za pomocą wiatru lub wody. Im więcej razy cylinder się obróci, tym większa zasługa. Często rzemieślnicy, rolnicy, a nawet lamowie tybetańscy, ustawwszy taki aparat w strumyku lub na wietrze, oddają się swym zajęciom, jedzą, piją, gawędzą, a młynek za nich się modli.



Ks. Władysław Michał Dębicki, *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyizmu*. Warszawa. NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA. 1896, str. 108+[I]. (1)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

Przypisy:

- 1) Por. 1) Ks. Władysław Michał Dębicki, a) [Anioł upadły. Lamennais w oświeceniu najnowszym.](#) b) [Katolicka pogarda świata.](#) c) [Albert Stöckl \(historyk filozofii i apologeta\).](#) d) [Neo-chrześcijananie i neo-katolicy.](#) e) [Skutki herezji.](#) f) [Przyczyna samobójstw.](#) g) [Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym.](#) h) [Wariacko-zbójecka filozofia \(Fr. Nietzsche\).](#)
- 2) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, [Filozofia wieczysta w zarysie.](#)
- 3) Ks. Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.](#) b) [Zarys dogmatyki katolickiej.](#) c) [System modernistów.](#) d) [Modernistyczny Neokościół.](#)
- 4) O. Jan Tauler OP, [Ustawy duchowe.](#)
- 5) O. J. Petitdidier SI, [Ćwiczenia duchowne według normy św. Ignacego Loyoli \(Exercitia spiritualia juxta normam sancti Ignatii Loyole\).](#)
- 6) Ks. Wawrzyniec Scupoli, a) [Utarczka duchowa czyli nauka poznania, pokonania samego siebie, i dojścia do prawdziwej doskonałości chrześcijańskiej.](#) b) [O spokoju duszy i o szczęściu serca umierającego sobie samemu, aby żyło Bogu.](#)
- 7) Ks. Albert Stöckl, [Wyrodzenie się mistycyzmu poza Kościołem.](#)
- 8) O. Tilmann Pesch SI, [Chrześcijańska filozofia życia.](#)
- 9) Ks. Antoni Langer SI, a) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#)
- 10) "Przegląd Katolicki", [Św. Tomasz z Akwinu i jego nauka.](#)

(Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXVII, Kraków 2017