

Mariusz Ciszek

Ekoetyczne założenia buddyzmu

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 2, 407-416

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mariusz Ciszek

Ekoetyczne założenia buddyzmu

Zdaniem wielu wybitnych naukowców i ekologów wiek XXI będzie wiekiem ekologii. W chwili obecnej stan środowiska naturalnego jest w przeważającej mierze wyeksploatowany. Rabunkowa działalność człowieka, brak refleksji na temat swych zgubnych działań, spowodowała taki a nie inny skutek. Optyzmem napawa fakt, iż co raz więcej robi się dla upowszechniania idei ochrony naszego środowiska, na rzecz której pracują przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych.

Ze względu na to, iż wielu twórców różnych kierunków ekofilozoficznych czerpie swe inspiracje z religii Wschodu, a zwłaszcza z buddyzmu, pragnę przedstawić (w zarysie) buddyjski punkt widzenia w tej materii, przede wszystkim z uwzględnieniem etycznego aspektu tej problematyki.

W początkowym okresie rozwoju buddyzmu problem ochrony środowiska naturalnego nie był tak bardzo wyeksponowany jak w chwili obecnej. Wiąże się to z faktem, iż w czasach, w których żył Budda „matka natura” nie była tak bardzo wyeksploatowana jak obecnie i dlatego wczesny buddyzm jak i jego wyznawcy, nie podejmowali w pełni tego problemu, świadomie ochraniając gatunki i ekosystemy¹, nie mniej jednak specyfika buddyjskiego sposobu myślenia, dała podłoże pod rozwój wielu nurtów ekofilozoficznych, których zwolennikami i propagatorami jest wielu buddystów.

W trakcie swojego wystąpienia na spotkaniu Klubu Rzymskiego w 1974 r. prof. Sh. Sayeki z Instytutu Technologii Sagami skonfrontował ze sobą postawy wobec natury zajmowane przez mieszkańców Wschodu i Zachodu. Skonstatował on, iż buddysta nie jest *postawiony w biegunowym przeciwieństwie do Natury*, lecz znajduje się w *harmonijnym związku z Naturą, w którym jednoczy z nią*. W związku z tym wyklucza wszelką myśl o nieograniczonej eksploatacji natury. Dla ludzi Wschodu fauna i flora stanowią nierozdzielnie i wzajemnie uzupełniającą się sferę sacrum. Na Zachodzie zaś ludzie myślą inaczej: wszystkie żywe istoty są tam traktowane jako oddzielne od siebie byty, które zostały stworzone tylko po to, aby służyć człowiekowi. Naukowiec ten, postuluje, iż nadszedł najwyższy czas porzucenia tego zgubnego stereotypu, w myśl którego *ludzki postęp składa się z nieograniczonego rozszerzania się pragnień człowieka*. Ludzie powinni nauczyć się kontroli swych pragnień i robić

¹ L. Schmithausen, *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, [w:] „Journal of Buddhist Ethics”, 1997.

z nich dobry użytek, w myśl tego jak naucza buddyzm². Rzeczywiście takie podejście jest jak najbardziej zgodne z założeniami buddyzmu.

Buddyjska doktryna podkreśla podstawową tezę o nieistnieniu „ja”. W myśl tej zasady „ja” lub „jaźń” jednostki nie posiada trwałej wartości, ponieważ w rzeczywistości jest jedynie błędem wynikającym z fałszywego wyobrażenia. Jest to tzw. doktryna „nie jaźni” (anatman). Iluzja odrębności prowadzi człowieka do wielu niewłaściwych pragnień, żądz (tanha), z których wyrasta egoizm rodzący cierpienie (dukkha). Proces ten obrazuje i wyjaśnia tzw. doktryna „dwunastocznego koła zależnego powstawania”. Lecz cóż to ma wspólnego ze stosunkiem buddystów do ochrony środowiska naturalnego? Otóż znany na zachodzie buddyjski mistrz zen Philip Kapleau stwierdza, iż człowiek wszedł w konflikt ze swoim naturalnym środowiskiem, na skutek fałszywego przeświadczenia, iż istnieje on jako odrębna, niepowtarzalna jednostka, różna od wszystkiego co go otacza, kiedy zaś w rzeczywistości jest odwrotnie. Właśnie ten egocentryczny punkt widzenia wywołuje wewnętrzne i zewnętrzne konflikty, stwarza poczucie zagrożenia i osamotnienia, owocujące, bólem, cierpieniem w postaci różnego rodzaju *chorób, nerwic, antagonizmów, wojen oraz katastrof ekologicznych*³.

A oto inny cytat podkreślający destrukcyjny wpływ przeświadczenia ludzi o swojej odrębności od innych: *Czyż wszelkie zachowanie potępiane przez ludzkość jako złe, nie powstaje z silnego poczucia dualizmu »ja - a – inni«, z pełnego namiętności potwierdzenia swego ego? Jeżeli człowiek potrafi odrzucić ten dualistyczny miraż i podsycany nieuchronnie przez takie odczuwanie egocentryzm, doprowadzić się do wewnętrznego stanu, tak że nie będzie już »siebie« czy »innych«⁴, doprowadzi to do pozytywnej wizji świata, w wielu dziedzinach, w tym również na polu ochrony środowiska naturalnego.*

P. Kapleau (w zgodzie z powyższą wizją) w taki sposób przedstawia relację między buddyzmem (zen) a ekologią: *zgodnie z doświadczeniem buddyzmu świat nie jest na zewnątrz nas. Ja jestem światem. Każdy z nas nie jest częścią świata, każdy z nas jest światem. Dlatego, kiedy niszczyć środowisko, wówczas niszczyć samego siebie i zanieczyszczam samego siebie*⁵.

Adepci buddyzmu zen przechodzący trening, starają się niczego nie marnować, nawet resztek nie zjedzonego pożywienia, wody, nie wolno im również niszczyć rzeczy. *Kucharz w tradycji zen musi umieć dobrze zaplanować i ugotować posiłek, a także zrobić dobry użytek z odpadków. Według Dogena⁶ kucharz powinien obliczyć z dokładnością do ziarnka ryżu konieczną ilość pożywienia⁷. Lecz powód takiego postępowania nie jest czysto ekonomiczny, jego*

² P. Zieliński, *Zen wobec głównych problemów współczesnego świata*, [w:] „Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne”. Pod red. J. Sieradzana, Kraków 1993, ss. 110-111.

³ Tamże, s. 111.

⁴ Tamże, s. 101.

⁵ P. Kapleau, *Ekologia i zen*, [w:] „Informator”, 1984, nr 6, s. 5.

⁶ Jest to ważna postać w historii zenu. Urodził się w Japonii w 1200 roku. Założył japońską szkołę zenu soto. Jest autorem zbioru esejów poświęconych Dharmie (Nauce Buddy), który nosi nazwę „Shobogenzo” (Oko prawdziwego prawa).

⁷ D. Scott, T. Doubleday, *Zen*, Poznań 1995, s. 116.

*natura sięga znacznie głębiej. Bycie obojętnym na absolutną wartość każdej rzeczy we wszechświecie, oznacza umacnianie swojego ego. A kiedy nasze ego rośnie, staje się sprawcą coraz większego cierpienia nas i innych.*⁸ Warto dodać, że w buddyzmie zen kuchnia wegetariańska tzw. *shojin* nazywana również lekiem i stosowana jest również jako forma terapii, wykorzystująca uzdrawiające siły natury. Zawiera tę samą zasadę, którą spotykamy w hinduskiej metodzie leczenia *Ajurwedy*. Tam dobór i przygotowanie jedzenia uważane jest za nieodłączny element terapii i czynnik pozwalający zachować zdrowie. Podobne są też założenia tradycyjnej medycyny chińskiej: Kiedy ktoś zapada na zdrowiu, powinien przede wszystkim przyrzeć się temu, co je, po czym uważnie dobrać składniki swych posiłków, żuć powoli i odczuwać wdzięczność. Tym sposobem uzdrawiające siły natury, którymi została obdarowana ludzkość, mają możliwość swobodnego działania i pokonywania wszelkich schorzeń⁹.

Następnym problemem, który chciałbym zasygnalizować, jest zagadnienie przeludnienia świata. Wielki, buddyjski autorytet Dalaj Lama, który obecnie przebywa na wygnaniu w Indiach (znalazł się tam na wskutek inwazji Chińczyków na Tybet, którzy bezprawnie zmusili go do opuszczenia tego państwa, w którym sprawował najwyższą władzę), jest naocznym świadkiem nienaturalnego przerostu demograficznego mieszkańców tego kraju, które spowodowało zachwianie równowagi biologicznej i stanowi duże zagrożenie dla środowiska naturalnego. Podkreśla on, iż buddyzm uważa ludzkie życie za coś szczególnie cennego, więc wynika stąd wniosek, że niedobrze jest poprzez kontrolę urodzin ograniczać to cenne życie. Lecz obecnie sytuacja jest taka, że mamy zbyt dużo cennych istot ludzkich i nasze przetrwanie jest zagrożone. Logiczne więc, że aby zapewnić lepszą przyszłość musimy jakoś kontrolować liczbę ludności. Dlatego kontrola urodzeń jest konieczna. Nie może się to jednak odbywać z użyciem przemocy¹⁰ (aborcja jest niedopuszczalna). Za to jest on zwolennikiem stosowania antykoncepcji, jako dogodnego środka w regulowaniu populacji.

Tym wyżej dotychczas przedstawionych przeze mnie stanowiskach buddystów, bliskie są założenia ekologii głębokiej, której twórcą jest Arne Naess. Naczelną ideą jego poglądów ekofilozoficznych jest przeświadczenie, że wszystkie żywe istoty są sobie równe w prawie do życia. W związku z tym ludzie nie są jakąś lepszą częścią biosfery i nie zajmują w niej pozycji, która upoważniałaby ich do dominacji, eksploatacji i manipulacji resztą przyrody, przynajmniej w taki sposób, jak to czyni nasza przotechnicyzowana cywilizacja¹¹. Ponadto podkreśla on, iż istotą głębokiej ekologii jest zadawanie głębokich pytań tam, gdzie nie czynią tego inni. A oto przykłady takich pytań: *Dlaczego*

⁸ P. Kapleau, *Ekologia i zen*, [w:] „Informator”, 1984, nr 6, s. 5.

⁹ D. Scott, T. Doubleday, *Zen*, op. cit., s. 116.

¹⁰ Z Dalaj Lamą o Mao, komunistach, Polsce i buddyzmie - rozmawia Adam Michnik, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 1998, „Magazyn” nr 53, s. 12.

¹¹ J. Jaroń, *Ekologia, sozologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna*, Warszawa 1997, s. 135.

sądzimy, że wzrost gospodarczy i wysoki poziom konsumpcji są takie ważne? Konwencjonalną reakcją byłoby zwrócenie uwagi na ekonomiczne konsekwencje braku wzrostu gospodarczego. Ale na gruncie głębokiej ekologii pytamy, czy obecne społeczeństwo zaspokaja podstawowe ludzkie potrzeby, takie jak potrzeba miłości i bezpieczeństwa oraz kontaktu z przyrodą, tym samym kwestionując to, co przyjęto za podstawy naszego społeczeństwa.(...)Pytamy o to jaki rodzaj społeczeństwa, jaki rodzaj oświaty, jaka forma religii sprzyjają życiu na tej planecie jako całości i dalej pytamy, co powinniśmy uczynić, by doprowadzić do niezbędnych zmian¹².

Taki właśnie całościowy obraz tworzy buddyzm, a szczególnie zen, który w istocie stanowi inspirację dla pytań stawianych przez ekofilozofię. Na marginesie chciałbym dodać, iż inspirację z buddyzmu i innych religii Wschodu dla swych teorii ekofilozoficznych czerpali ponadto tacy twórcy jak chociażby Henryk Skolimowski, Thomas Berry i wielu innych.

Status zwierząt w buddyzmie

Status zwierząt w buddyzmie jest odmiennie traktowany i rozumiany niż w myśli chrześcijańskiej. Stosunek ludzi do zwierząt ma duże znaczenie dla problematyki ochrony środowiska naturalnego, dlatego myślę, iż warto przybliżyć ten wątek.

Zgodnie z biblijną koncepcją cały świat i zamieszkujące go istoty żywe, zostały stworzone przez Boga. Jednak tylko człowiek został wykreowany na podobieństwo i obraz Stwórcy, również tylko jego, z pośród innych gatunków obdarzył nieśmiertelną duszą, tym samym otwierając (przeznaczając) mu drogę do zbawienia, równocześnie podkreślając jego odrębność. Pozostałe zwierzęce gatunki, które nie otrzymały prawa do zbawienia i Łaski Bożej, są przez to niepełnowartościowe i pełnią rolę służebną wobec człowieka.

Buddyzm powyższej koncepcji nie podziela i przeczy jakoby istniał Bóg-Stwórca, który mógłby w jakikolwiek sposób uprzywilejować jakiś gatunek, kreując go na swoje podobieństwo, czy obdarzając go nieśmiertelną duszą. W myśl założeń tej religii, wszystkie istoty żywe (nie tylko ludzie lecz i zwierzęta) mają szansę na osiągnięcie najwyższego soteriologicznego celu (nirwany, oświecenia). W buddyzmie mahajana twierdzi się nawet wyraźnie, że zarówno ludzie jak i zwierzęta posiadają Naturę Buddy czyli są potencjalnymi Buddami.

Z tego też względu buddyści darzą szacunkiem zwierzęta, uważając, iż wszystkie żywe stworzenia mają prawo do poszanowania - nie tylko z powodu swej użyteczności dla ludzi, a wielu z nich postuluje nawet aby nie odbierać im życia. Ponadto ochraniają wymierające gatunki i dbają o naturalne środowisko, ponieważ jego dewastacja pośrednio przyczynia się do śmierci wszystkich zamieszkujących go żywych organizmów (składających się na florę i faunę).

¹² Skromne środki, bogate cele. Rozmowa z Arne Naessem, [w:] „Droga Zen”, 1987 m, nr 5, s. 13.

Oczywiście każdy praktykujący buddysta podkreśla, iż ludzkie życie jest najcenniejsze i najszlachetniejsze spośród innych form życia, lecz wartość ludzkiego statusu to przede wszystkim *wartość drogi i najdoskonalszego nareźdza, pomagającego skutecznie dążyć do celu* (to jest do oświecenia, nirwany). W tym tkwi ludzka *przewaga nad istotami niższymi (zwierzętami), które mają wprawdzie ciało, ale ich duch jest nazbyt prymitywny, omroczone, aby mogły same pokierować sobą i dać się poprowadzić Dharmie* (czyli nauce Buddy, której nie rozumieją)¹³. Tylko narodziny w ludzkim ciele dają taką szansę (które nawiasem mówiąc zgodnie z buddyjską koncepcją są bardzo trudne do osiągnięcia). Ponadto tylko ludzie mają możliwość dokonywania wyborów moralnych, praktykowania cnoty, wejścia na drogę prowadzącą do oświecenia i wreszcie uzyskania stanu Buddy.

Stosunek buddystów do nie uśmiercania zwierząt (i ich praw do życia) jest jednak różnie pojmowany, w zależności od interpretacji pierwszego buddyjskiego zalecenia, które brzmi: *Przyjmuję zasadę powstrzymywania się od wyrządzania krzywdy istotom żyjącym*¹⁴ (nie zabijaj). Wyznawcy wszystkich buddyjskich tradycji, w myśl założeń prawa karmana (przyczyny i skutku) powstrzymują się od zabijania istot żywych, ponieważ zadając im cierpienie i śmierć, będą musieli w przyszłości ponieść konsekwencje swoich działań (sprawca cierpienia sam go w końcu doświadczy). Etyczny wymiar prawa karmana jest następujący: *negatywne zachowania zawsze przynoszą cierpienie, a pozytywne zawsze przynoszą szczęście. Jeżeli będziesz czynił dobro, osiągniesz szczęście; jeżeli będziesz czynił zło, sam doświadczysz cierpienia*.¹⁵ Niewątpliwie duży wpływ na postawę buddystów (zwłaszcza w okresie wczesnego rozwoju buddyzmu) wobec tego prawa miała doktryna nienaruszalności życia czyli tzw. ahimsy, która wywarła wielki wpływ na duchowy klimat czasów Buddy. *Sam Budda zalecał przyjazne odnoszenie się do istot żywych. Jest też interesujące, że słynne kazanie, w którym po raz pierwszy wyłożył zasady obmyślonego przez siebie systemu etycznego, odbyło się w parku jeleni koło Benares. W takim parku, podobnie jak w lasach otaczających pustelnie znanych ascetów, nie wolno było nikomu polować, nawet królowi*¹⁶.

Ta zasada świętości życia, była czasami doprowadzana do skrajności. Mnisi buddyjscy (wzorem mnichów dżinijskich - tradycji wcześniejszej od buddyzmu) zabezpieczali się jak tylko mogli, przed zniszczeniem nawet jak najmniejszych form życia często korzystając z siatek, aby nie połknąć niewielkich żyjątek, które mogłyby się znaleźć w wodzie do picia. Z tego też powodu mnisi buddyjscy unikali wędrowania w porze monsunów, nie chcąc zabijać owadów od których się wówczas roi. Obecnie w niektórych kulturach buddyjskich niechętnie się patrzy na uprawę roli, ze względu na nieuniknione niszczenie ży-

¹³ I. Kania, *Tybetańska Księga Umarłych - sensy i konteksty*, [w:] „Tybetańska Księga Umarłych”, Kraków 1991, s. 19.

¹⁴ A.L. Basham, *Indie od początków dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1964, s. 338.

¹⁵ Dalaj Lama, *Droga do wolności*, Poznań 1998, s. 87.

¹⁶ A. Leńkowa, *Ochrona przyrody na świecie*, [w:] „Człowiek przeciwko sobie?” Praca zbiorowa pod red. A. Leńkowej, Warszawa 1986, s. 46.

cia. Na marginesie warto dodać, że dziniści i buddyści wywarli z czasem znaczący wpływ na konserwatywne szkoły, rozwijające się w czasach Buddy. Po części z ich wpływów krwawe ofiary w ortodoksyjnej religii braminów, zostały zastąpione przez symboliczne obiady z owoców, warzyw i mleka.

Z ideą ahimsy nierozzerwalnie związane jest imię wielkiego, buddyjskiego cesarza Indii Aśoki (268-233 p.n.e.). Przed przyjęciem buddyzmu Aśoka był chciwym zdobywcą i spowodował śmierć wielu tysięcy ludzi. Poprzez podboje cesarz ten rozszerzył obszar swojego panowania, tworząc najpotężniejsze imperium indyjskie do czasów okupacji Brytyjczyków. Po krwawej kampanii w rejonie obecnej Orisy, w której zginęło wielu ludzi, władca ten targany wyrzutami sumienia nawrócił się na buddyzm. Do końca swojego życia, żył zgodnie z nakazami buddyzmu, zwłaszcza z pierwszym buddyjskim zaleceniem. Zabronił on składania ofiar ze zwierząt i ograniczył spożywanie mięsa. Ponadto znany był z budowania szpitali oraz schronisk dla zwierząt i najuboższych obywateli. Między innymi Cesarz Aśoka wydał zarządzenie zakazujące zabijania takich gatunków jak: papugi, gołębi, kogutów rzecznych, dzikich kaczek, łabędzi, skowronków, ptactwa wodnego, żółwi wodnych, niektórych gatunków ryb, zwierząt nadających się do udomowienia, antylop, owiec. Władca ten zakazał również palenia bez potrzeby lasów, aby nie zabijać żywych stworzeń. Ponadto zniósł praktykę krwawych ofiar ze zwierząt oraz ograniczył ich ubój dla celów spożywczych. Dla potrzeb zaopatrzenia kuchni pałacowej np. wolno było według zarządzenia Aśoki zabijać dziennie tylko dwa pawie i jednego jelenia, a i to nie na stałe¹⁷.

Pomimo tego, że buddyzm szanował tradycyjny, indyjski pogląd o nienuższalnoci życia, to jednak traktował zniszczenie życia jako niemoralnie tylko wówczas, gdy spowodowało się je celowo lub przez zaniedbanie. Jest to zwłaszcza widoczne w stosunku buddystów do wegetarianizmu. Wśród wielu buddystów idea powstrzymywania się od spożywania mięsa wypływa z rygorystycznego przestrzegania pierwszego wspomnianego już przeze mnie buddyjskiego zalecenia, zabraniającego krzywdzenia istot żywych, interpretowanego w tym kontekście w duchu założeń ahimsy. Uogólniając można wyszczególnić wśród buddystów dwie postawy wobec tego problemu: radykalną i umiarkowaną.

Zwolennicy tej pierwszej orientacji są ścisłymi wegetarianami, i z powyższych powodów nie zgadzają się na zabijanie zwierząt dla przemysłu spożywczego, odzieżowego itp. Uważają oni, iż zwierzęta mają prawa do życia i odbieranie im tego cennego daru, zadając im śmierć i związaną z nią cierpienie, jest poważnym naruszeniem pierwszego buddyjskiego zalecenia i jest niegodne praktykującego buddysty. Na tę postawę, ma również przeświadczenie wypływające z interpretacji prawa transmigracji (reinkarnacji). Wspomniał już przeze mnie P. Kapleau, przedstawiciel buddyzmu zen (japońskiej wersji mahajana), w taki sposób scharakteryzował to założenie, twierdząc, iż *nie ma ani jednej istoty, która w swojej karmicznej ewolucji i degeneracji wiodącej przez niezliczone wcielenia nie była naszą matką, ojcem, mężem czy żoną,*

¹⁷ Tamże.

*siostrą, bratem, synem lub ciotką. Nie ma ani jednej istoty, której pokrewieństwo z nami zostałoby przerwane, nawet gdyby ta istota odradzała się jako zwierzę. Jakże więc duchowo nastawiony człowiek podchodzący do wszystkich żywych istot, jak gdyby były nim samym, może jeść mięso stworzeń tej samej co on natury?*¹⁸

Wśród buddystów, oprócz sympatyków tej radykalnej postawy, istnieją również zwolennicy, umiarkowanego stanowiska wobec nienaruszalności praw do życia zwierząt. Spożywają oni pokarmy mięsne, noszą ubrania ze skóry. Uważają, iż spożywanie mięsa nie kłóci się wcale z założeniami Buddy. Nie mniej jednak podobnie jak i zwolennicy pierwszej radykalnej postawy, wystrzegają się takich zawodów jak: rzeźnictwo, myślistwo czy rybołówstwo, uważając je za niemoralne. Są przekonani, iż Budda pozwolił na spożywanie mięsa pod warunkiem, że zostanie ono zabite przez kogoś innego (sami zaś nie mogą złamać pierwszego zalecenia, zabraniającego zabijania, czy zadawania cierpienia) oraz nie może być ono uśmiercone bezpośrednio dla niego. Zresztą, często oni podkreślają, iż nigdy nie jest się w stanie w pełni uniknąć szkodzenia innym istotom. Obrazuje to pewna anegdota. Znany tybetański lama Kalu Rinpocze, rozmawiając któregoś dnia z grupą wegetarian, powiedział: *spójrzcie na tych wszystkich ludzi - mają wielkie współczucie i nie jedzą mięsa. Piją jednak herbatę. Po to, by móc zebrać jej liście trzeba było zaorać pole i robaki żyjące na powierzchni ziemi wpadły pod nią i zginęły. Te, które żyły pod ziemią, znalazły się na wierzchu i stało się z nimi to samo. Potem wszystko posypano środkami owadobójczymi i równie dobrze ludzie pijący herbatę mogliby wypić filiżankę krwi*¹⁹.

Wielu przedstawicieli tej umiarkowanej postawy, wywodzi się z nurtu buddyzmu, zwanego therawada. Twierdzą oni nawet, że Budda zmarł na skutek zatrucia potrawą, w skład której wchodziła wieprzowina. Z opinią tą nie zgadza się wielu zwolenników innych tradycji na przykład tych wywodzących się z mahajany, którzy dowodzą, iż potrawa, którą zjadł Śakjamuni, była sporządzona z grzybów. Ponadto na poparcie swojego stanowiska, cytują oni ustępy z następujących sutr mahajany: *Lankawatara*, *Surangama*, *Mahaparinirwana*, *Brahmadžala*²⁰, w których Budda (jeśli im wierzyć) zdecydowanie potępia jedzenie mięsa, jako niemoralną praktykę. Skąd się wzięły te odmienne interpretacje? Otóż redaktorzy buddyjskiego kanonu, spisane w języku pali, na oznaczenie potrawy, którą miał spożyć Budda, użyli terminu *sukara - maddawa*²¹. Zwrot ten ma szerokie znaczenie semantyczne i może on być tłumaczony jako: pokarm, przysmak świń (czyli truflę - odmiana grzybów), lub jako mięso świni (czyli wieprzowina). Wielu badaczy opowiada się za wersją przekładu tego zwrotu, na korzyść zwolenników „wegetariańskiego menu Buddy”.

¹⁸ P. Kapleau, *Zen: świt na Zachodzie*, Warszawa 1992, s. 219.

¹⁹ Ole Nydahl, *108 odpowiedzi jogina*, Gdańsk 1993, s. 90.

²⁰ P. Kapleau, *Ochroniać wszelkie życie. Buddyjski przyczynek do wegetarianizmu*, Warszawa 1985, s. 56.

²¹ Tamże, s. 46.

Pomimo tego, że istnieją dwie postawy w stosunku adeptów tej religii do wegetarianizmu, to jednak uogólniając buddyjska deklaracja w sprawie przyrody powiada: *Buddyzm jest systemem, który głosi ponowne narodziny i życie po śmierci. Uznaje, że w ciągłym następstwie kolejnych narodzin czujących istot (nie tylko na tej planecie, ale w całym wszechświecie) każda z nich związana jest z nami, tak jak w tym życiu związani z nami są rodzice. Uważamy, że mamy niepodważalne prawo do istnienia, musimy więc także przyznać to prawo innym gatunkom, które współzamieszkują tę planetę*²².

Cenne są uwagi Witolda Wilczyńskiego na temat postrzegania przyrody w ujęciu tradycyjnej filozofii chińskiej (na której kształtowanie miał duży wpływ również buddyzm). Jego zdaniem *wzajemne współoddziaływanie wszystkich rzeczy i zdarzeń, stanowiących manifestację pierwotnej, kosmicznej jedności jest istotą tradycyjnego chińskiego sposobu widzenia rzeczywistości. Ta „kosmiczna jedność” wszystkich rzeczy i zdarzeń nie jest bynajmniej pustym frazesem. Najbardziej przekonujące uzasadnienie dla tej idei zawarte jest w jednym z głównych tekstów buddyjskich – „Avatamsaka Sutra”, która jest oryginalnym tworem myśli indyjskiej, ale który wywarł największy wpływ na rozwój chińskiej szkoły buddyzmu „Hua – yen”. Sutra ta uważana jest za szczytowe osiągnięcie buddyzmu*²³.

Rdzeniem przytoczonej Sutry jest przedstawienie świata jako doskonałej sieci wzajemnych relacji, gdzie rzeczy i zdarzenia współdziałają wszystkie ze wszystkimi w nieskończenie skomplikowany sposób, co obrazuje często cytowane w literaturze fizjologicznej i ekologicznej zdanie „Jedno jest wszystkim i wszystko jest jednym”.²⁴

*Wedle tej sentencji cały świat zawarty jest w najdrobniejszej nawet cząstce pyłu. Jeżeli zasadę tę zastosujemy np. do interpretacji środowiska geograficznego, to na uzyskanym obrazie nie będzie ono już stanowiło hierarchii powiązanych ze sobą elementów, ale raczej sieć, w której każdy punkt jest nieskończenie powiązany z wszystkimi innymi. Podejście takie określa się obecnie terminem holografia*²⁵.

Holografia to technika, w której zamiast soczewek optycznych stosuje się promienie laserowe. Wykorzystuje się tam zjawisko, które polega na reprodukcji obrazu całości na podstawie jego fragmentu, np. chcąc poznać przyrodę określonego regionu, można, zgodnie z zasadą holografii, badać tylko jeden obiekt. Jeśli jest to np. drzewo, to kształt korony i rozwinięcie gałęzi oraz ułożenie i kształt liści są źródłem wiedzy o klimacie. Z układu korzeni można natomiast wywnioskować o warunkach glebowych i wodnych. Obserwacje drzewa w dłuższym okresie stanowią świetny materiał do poznania procesu rozwoju drzewa jak i jego miejsca w całości ekosystemu. Naturalne środowisko drzewa, jak i innych obiektów można badać wykorzystując zjawiska holograficzne²⁶.

²² P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, Poznań 1995, s. 120.

²³ W. Wilczyński, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, Kielce 1994, s. 62.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 63.

W kulturze chińskiej nie tylko krajobraz i przyroda wyobrażane były jako zjawiska holograficzne, m.in. w leczeniu akupunkturą symptomy zjawisk chorobowych odnoszących się do całego organizmu mogą być wyrażone przez jeden punkt stopy²⁷.

Oryginalnym systemem konceptualizacji fizycznego środowiska, bliskim zasadzie holografii jest tradycyjna chińska sztuka „Ti-li” (dosł. zasady ziemi). Obecnie sztuka ta określana jest mianem geomancji. „Ti-li” jest jedną z ważniejszych idei, które kształtowały stosunki człowieka ze środowiskiem przyrodniczym, wpływając na lokalizację i usytuowanie wszelkich inwestycji. Jest to sztuka zagospodarowania, lub urządzenia poszczególnych miejsc tak, aby nie zaburzyć „geomantycznej”, czyli naturalnej harmonii. Idea ta łączy konfucjański zmysł praktyczny z buddyjskim mistycyzmem i z typowym dla taoizmu umiłowaniem piękna i harmonii naturalnego krajobrazu²⁸.

Wspólna symbioza taoizmu i buddyzmu widoczna jest zwłaszcza w chińskiej wersji buddyzmu „chan” (japońska wersja zen). *Utożsamienie przyrody z „Tao”, uznanie jej świętości i dostosowanie się do jej praw sprawiło, że w myśli chińskiej rzadko pojawiła się potrzeba zmieniania przyrody przez eksperymenty. Świadomość nieskończonej współzależności wszystkich zjawisk posiada zapewne swoje uzasadnienie w strukturze psychicznej. Stała się ona prawdopodobnie jedną z przyczyn sceptycyzmu, jeśli chodzi o efektywne badanie przyrody, dociekanie jej praw i porządku metodami eksperymentalnymi. Dlatego, mimo ogromnego dorobku filozoficznego, w kręgu kultury chińskiej nie rozwinęły się nauki przyrodnicze, które byłyby porównywalne w swojej istocie i skali z systemem europejskim²⁹.*

Podsumowując moje rozważania na temat ekoetycznych założeń buddyzmu, stwierdzam, iż zalecenia tej religii mają olbrzymie znaczenie dla ochrony środowiska naturalnego i życie według tych zasad ma jak najbardziej pozytywny wpływ na kształtowanie naszego otoczenia. Nic więc dziwnego, że wielu współczesnych ekofilozofów czerpie swe inspiracje z buddyjskich źródeł.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć słowa Henryka Skolimowskiego: *wiek XXI będzie wiekiem ekologicznym albo nie będzie go wcale³⁰.*

Марюш Цишек

Резюме

Принимая во внимание факт, что многие авторы разных экофилософских течений черпают своё вдохновение из восточных религий, а особенно буддизма, хочу представить (в общих чертах) буддийскую точку зрения по этому предмету, прежде всего учитывая этический аспект этого вопроса.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 64.

²⁹ Tamże.

³⁰ J. Jaroń, *Ekologia...*, op. cit. s. 227.

В первоначальный период развития буддизма вопрос охраны окружающей среды не был так чётко выдвинут на первый план как в данный момент.

Это относится к факту, что в период, в котором жил Будда, «Мать Натура» не была так истощённой эксплуатацией как в настоящее время и поэтому ранний буддизм и его сторонники не предпринимали полностью этого вопроса, сознательно защищая виды и экосистемы, тем не менее, однако специфика буддийского способа мышления дала основу для развития многим голлистическим течениям относительно естественной среды.

Буддийская доктрина подчёркивает основной тезис о несуществовании (отсутствии) «я», Согласно этому принципу у «я» или «индивидуума» личности отсутствует прочное достоинство, так как в действительности является оно лишь ошибкой вытекающей из фальшивого воображения. Но, а что же имеется у них общего с отношением буддистов к охране естественной среды? Итак, известный на западе буддийский учитель зен Филип Карлеау (Philip Karleau) утверждает, что человек вступил в конфликт со своей естественной средой вследствие фальшивого убеждения в том, что существует он как отдельная, неповторимая единица (личность), отличающаяся от всего, что её окружает, но а на самом деле оказывается наоборот. Именно эта эгоцентрическая точка зрения является причиной внутренних и внешних конфликтов, вызывает чувство опасности и одиночества, которое рождает боль и страдание в виде разных заболеваний, неврозов, антагонизмов, войн и экологических катастроф.

Следующим, исключительно важным вопросом является этика охраны животных, выдвинута на первый план в этой религиозной традиции. Она связана с убеждением, что у всех живых существ (не только людей, но и животных) имеется шанс достичь самую высокую цель (нирвану, просвещение). В буддизме махаяна, утверждается даже чётко, что как люди так и животные обладают Натурой Будды, то есть являются потенциальными Буддами. По этому поводу буддисты относятся с уважением к животным, считая, что все живые существа вправе на уважение ~ не только по поводу своей пригодности человеку, а даже многие из них требуют, чтобы не лишать их жизни.

Mariusz CISZEK

Mgr, Instytut Nauk Społecznych, Wydział Humanistyczny, Akademia Podlaska w Siedlcach