

Dr hab. Izabela Trzcńska, prof. AGH

Katedra Studiów nad Kulturą i Badań Ery Cyfrowej

Wydział Humanistyczny

Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

trzcinska@agh.edu.pl

Recenzja pracy doktorskiej Pana Dawida Fijoła pt. *Perspektywa buddyjska w filozoficznym sporze o naturę ludzką. Studia nad koncepcją człowieka w nauczaniu Lamy Ole Nydahla*

Praca doktorska Pana Dawida Fijoła została poświęcona koncepcji człowieka w naukach wywodzącego się z Danii, buddyjskiego nauczyciela, Olego Nydahla. Temat ten jest niewątpliwie ciekawy i wart podjęcia w obszarze współczesnych badań nad kulturą i religiami, zwłaszcza w sytuacji ich wzajemnego przenikania się i transformowania, a także wobec narastającego procesu laicyzacji. Istotny wydaje się również w odniesieniu do filozofii człowieka, która dla Doktoranta pozostaje głównym nurtem rozważań. Na uwagę zasługuje też dobrze znana w Polsce i zagranicą, choć niejednokrotnie uznawana za kontrowersyjną, postać Nydahla, który walenie przyczynił się do rozwoju buddyzmu tybetańskiego na Zachodzie.

Przedłożona dysertacja składa się z wprowadzenia, czterech rozdziałów oraz podsumowania. W rozdziale pierwszym (*Przedmiot, zakres oraz metoda badań*) Doktorant przedstawia tematykę swej pracy oraz omawia kwestie metodologiczne, wprowadzając istotne dla dalszych analiz dwa konteksty – pierwszy, wiążący się z zagadnieniem samopoznania człowieka oraz drugi, odnoszący się do miejsca nauczyciela, czyli lamy w tradycji buddyjskiej. W kontekście pierwszym Autor podkreśla, że samopoznanie stanowi jeden z kluczowych problemów filozoficznych i religijnych systemów kultur Wschodu, który ogniskuje się wokół pytania: „kim jestem?”. W założeniu odpowiedź na tę kwestię nie realizuje się jedynie w procesie intelektualnej refleksji, lecz bazuje na pogłębionym duchowym doświadczeniu. Wątek rangi owego doświadczenia dla wszystkich tradycji

buddyjskich, wraca w całej pracy, na przykład, gdy Autor przywołuje nauki Daisetta T. Suzukiego, znanego i popularnego na Zachodzie nauczyciela buddyzmu Zen (s. 39-40).

Przedstawiając kontekst drugi, Doktorant stwierdza, że w buddyzmie pozycja nauczyciela jest bardzo wysoka, a w Tybecie lamę uznaje się za „najwyższą zasadę” (s. 33). Z tego też względu opowieści o biografiach mistrzów stanowią w tej tradycji świadectwa o wyjątkowym znaczeniu. Nie inaczej dzieje się w przypadku Olego Nydahla, a Pan Dawid Fijoł słusznie zakłada, że autobiografia wywodzącego się z Danii lamy stanowi współczesną i zachodnią reinterpretację tybetańskiego gatunku literackiego *nam thar*, obejmującego żywoty oświeconych mędrców, które nie tyle są historycznymi relacjami o ich życiu, co rodzajem zachęty do praktycznego realizowania głoszonych przez nich nauk (s. 34). Autor zaznacza, że Nydahl opowiada o buddyzmie, korzystając ze słownika zrozumiałego dla człowieka wychowanego w kulturze Zachodu i to nadaje dawnej i egzotycznej formule nowe znaczenia.

Doktorant postanowił zanalizować ten materiał źródłowy w autorski sposób, nie odwołując się do metodologii badań orientalistycznych, ani buddologicznych, które, jego zdaniem, nie zapewniają wystarczających procedur dla całościowego ujęcia przedmiotu jego badań. Ma to wynikać przede wszystkim z tego, że wspomniane dyscypliny naukowe dysponują narzędziami bazującymi głównie na analizie dawnych źródeł. Tymczasem zadanie, które wyznaczył sobie Doktorant polega na ukazaniu specyfiki nauk Olego Nydahla w perspektywie ich współczesnej recepcji. Z tego też względu wskazuje on na konieczność ustalenia innego pola poszukiwań „w którego centrum nie stoją ani starożytne teksty, ani sztuka, ani też żadne zabytki kultury buddyjskiej, lecz sam człowiek z całym swoim bogatym spektrum doświadczeń” (s. 24). Tym polem staje się dla Doktoranta filozofia człowieka.

W rozdziale drugim (*Zwrot w stronę starożytności. Poszukiwanie modeli odniesienia*) Pan Dawid Fijoł zauważa wprawdzie, że współczesną recepcję buddyzmu na Zachodzie można odczytywać przez pryzmat poetyki postmodernizmu, jednak Autor woli odwoływać się do tradycji antycznej filozofii greckiej, wskazując za Arturem Przybyśławskim liczne analogie między tymi systemami myślenia. Doktorant zwraca zwłaszcza uwagę na wątek drogi, charakterystyczny dla platonizmu, a jednocześnie znamienny dla nauk Nydahla. Nie jest to jednak zwykła podróż, lecz metafora wyzwolenia ze stereotypowych ram światopoglądowych. Jednocześnie Pan Dawid Fijoł podkreśla zbieżność koncepcji filozofii jako

ćwiczenia duchowego Pierre'a Hadota z podejściem buddyjskim. Zdaniem Doktoranta, dopiero analizowane w tym kontekście przesłanie Olego Nydalha, będącego duchowym nauczycielem i przewodnikiem nabiera wyrazistości i sensu.

Doktorant przywołuje Platońską alegorię jaskini, omawiając zarówno opowieść o przykutych do skały niewolnikach, oglądających iluzyjne widowisko cieni na ścianie, samotną wędrówkę filozofa ku światłu, jak i autorską egzegezę tego fragmentu. Starożytny filozof przedstawia w tej opowieści swoją teorię poznania, którą ilustruje przykładem linii, podzielonej na cztery odcinki. Pierwszy z nich odnosi się do świata zmysłów, a więc iluzji, drugi obejmuje sferę przekonań, przedmiotem trzeciego są ustalenia matematyki, natomiast czwarty odnosi się do tego co niezmiennie i rzeczywiste, a więc do przestrzeni idei. Dla Doktoranta ta filozoficzna wykładnia stanowi wzorcowy przykład przedstawienia drogi do prawdy, która znajduje swoją analogię również w tradycji buddyjskiej. W tym duchu Fijot mocno akcentuje uznaną przez buddyzm tożsamość „jawności Dobra” i prawdy (s. 53). Stwierdza: „Stan Prawdy jest stanem pełnego oświecenia [...] Na najwyższym poziomie wszystko przenika ta sama prawda. Jednocześnie na innych poziomach prawda ta wyraża się na różne sposoby – jako światy, sytuacje, uczucia, myśli itd.” (s. 56). Doktorant zwraca jednak uwagę także na odrębności filozofii buddyjskiej i greckiej, uznając, że „największą różnicę w obu ujęciach stanowi cel podróży oraz metody prowadzące do jego urzeczywistnienia” (s. 55), które szczegółowiej omawia już w kolejnej części.

W rozdziale trzecim (*W poszukiwaniach drogi do wyzwolenia i oświecenia. Filozoficzne refleksje nad egzystencją człowieka*) i czwartym (*Droga i cel – czyli: najwyższa prawda jest najwyższą radością, najwyższym sposobem funkcjonowania*) Doktorant omawia specyfikę nauczania Olego Nydalha, zwracając uwagę na zbieżności z koncepcjami Platońskimi, lecz także wyodrębniając wspomniane wyżej, znaczące odmienności buddyjskiego podejścia, a także jego współczesnych reinterpretacji. Najpierw więc ustala analogię nauk buddyjskich z koncepcją Platońskich odcinków, wskazując na kolejne etapy drogi adepta w tradycji buddyjskiej, którymi są: „umysł poza ścieżką”, „umysł początkującego”, „umysł bodhisatwy” i wreszcie „umysł buddy” (s. 61). Przejście od umysłu początkującego do umysłu bodhisatwy polega na porzuceniu dążeń związanych z tym co przemijające i uwarunkowane, na rzecz tego co ostateczne. Wsparciem dla tego wyboru staje się przyjęcie schronienia, będącego rytualnym poświadczeniem akcesu do sanghi, czyli

buddyjskiej wspólnoty. W tym ujęciu bodhisatwowie, jak pisze Pan Dawid Fijoł, są „stażystami”, a buddowie stają się mistrzami, wskazującymi drogę innym (s. 106-107). Doktorant wyjaśnia miejsce autorytetów duchowych w buddyzmie, podkreślając, że wewnętrzny nauczyciel objawia się niczym chór w tragedii greckiej (s. 114), podczas gdy, idąc za Karmapą XVI, można stwierdzić, że zwierciadłem ludzi staje się umysł ich mistrza (s. 115).

Aby ukazać specyfikę celu w ujęciu buddyjskim, Doktorant, za Williamem Jamesem przyjmuje metodę pragmatyczną tego ostatniego, służącą do mierzenia rozwoju duchowego (s. 104). Podaje przykład chrześcijańskiego nawrócenia, wiążącego się z rezygnacją z różnych aspektów życia i skupieniu na ascezie. Według Jamesa takie nastawienie stanowi przykład „chorej duszy”, postrzegającej świat jako niepełny, godzien odrzucenia. Psycholog wskazywał też, że jest możliwa inna duchowość, afirmująca życie i jego złożoność. Nazwał ten model „zdrowomyślnym”. Według Doktoranta Nydahl jest reprezentantem tej właśnie opcji.

Jednocześnie Doktorant mocno podkreśla, że propozycja Nydahla może być odpowiedzią na wiele współczesnych rozterek w obszarze duchowości. Zwraca w tym przypadku uwagę na znaczącą odrębność tego przekazu względem tradycji zachodnich, np. gdy przywołuje słowa Nydahla: „Pragnę, by buddyzm ludzi świeckich i joginów w pełni przybył na Zachód, czyniąc wszystkich niezależnymi, silnymi i polegającymi na sobie samych. Chcę uniknąć religii opartej na wierze, życiu klasztornym, sztywności i nudzie. Nie odejdę, dopóki nie będę pewien, że mi się to udało” (s. 117). Zwraca przy tym uwagę, że celem buddyzmu jest prowadzenie ludzi do dojrzałości, wyprowadzanie ich ze stanu dziecięctwa.

Reasumując można stwierdzić, że według Pana Dawida Fijoła nauki Olega Nydahla stanowią przykład duchowości odpowiedniej dla współczesnego człowieka, a właściwym celem praktyki buddyjskiej jest odnalezienie szczęścia (s. 30). W tym kontekście jak pisze autor: „Najwyższa prawda jest najwyższą radością, najwyższym sposobem funkcjonowania” (s. 39). Buddyzm podkreśla, że istnieje cierpienie, które wynika z niewiedzy (s. 88). Kluczem do wprowadzenia zmiany, a zarazem odnalezienia ścieżki do odnalezienia szczęścia poza sferą ułudy i cierpienia jest spotkanie mistrza, który może wskazać doń drogę. W jego wyborze bardzo ważna okazuje się fascynacja uczniów osobowością i mocą danego nauczyciela (s. 110). Ole Nydahl jest przykładem nauczyciela duchowości, który dzięki umiejętnej translacji nauk buddyjskich w warunkach współczesności i swojej charyzmie spełnia te warunki.

Moje uwagi krytyczne zamknę w kilku punktach:

1/ Problem pierwszy wiąże się z decyzją Pana Dawida Fijoła o odstąpieniu od stosowania metod buddologii czy orientalistyki z powodu tego, że odnoszą się one do analiz starożytnych źródeł. W tym podejściu jako paradoks musi więc jawić się zestawienie nauk Nydahla z przekazem antycznej filozofii. Wybór ten uważam mimo wszystko za uzasadniony, ponieważ na Zachodzie tradycja grecka stanowi lepszy niż inne punkt odniesienia w badaniach nad kulturą duchową, także współczesną.

Jednakże porównanie to zostało jedynie zasygnalizowane i często jest prowadzone zbyt pobieżnie. Przypomnijmy, że w kulturze europejskiej platoński mit wychodzenia z jaskini stał się archetypem paidei, gdyż został zaadaptowany przez chrześcijan, którzy uznali go za wzorcowy model nawrócenia (por. W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 2001, s. 871-882). Jeśli opowieść ta stanowi analogię do ścieżki buddyjskiej, należało mocniej podkreślić ich odmienności. Na przykład, Autor dysertacji pisze, że w opowieści o jaskini na plan pierwszy wybija się nie „jakaś abstrakcyjna dusza”, gdy Platon mówi o duszy właśnie, ale „człowiek-filozof” (s. 54), w konsekwencji czego tę pierwszą można potraktować jedynie jako rodzaj metafory. Tymczasem w kulturze i myśli greckiej dusza bynajmniej nie ma charakteru „abstrakcyjnego”. Poświadczają to choćby klasyczne już ustalenia Erica R. Doddsa (*Grecy i irracjonalność*, 2001), który omawia proces formowania się tej kategorii w kulturze greckiej. Biorąc pod uwagę, że w buddyzmie nie znajdziemy odpowiednika *psyche*, warto byłoby przeprowadzić w tym miejscu bardziej pogłębioną refleksję. W procesie wychodzenia z jaskini nakreślonym przez Platona, istotną rolę odgrywa wewnętrzny *logos* podejmującego ten trud filozofa, nie znajdziemy jednak tej kategorii w tradycji buddyjskiej. Sądzę, że wskazanie tych fundamentalnych różnic i ich omówienie, znacznie poszerzyłoby wskazaną w dysertacji analogię.

Porównaniu tradycji buddyjskiej i filozofii starożytnej wiele miejsca w swoich pracach poświęcił Wiesław Kurpiewski, wskazując na liczne zbieżności obydwu tradycji, odwołując się m.in. do Parmenidesa (W. Kurpiewski, *Medytacja a myślenie – w drodze do ostatecznej rzeczywistości*, [w:] *Wschód i Zachód. Miejsca spotkań*, Kraków 2018, s. 187-216). Pan Dawid Fijoł cytuje wprawdzie epizodycznie jedną książkę Kurpiewskiego (W. Kurpiewski, *Ontologia w ujęciu komparatywnym – myśl europejska i buddyjska. Wybrane zagadnienia*, Kraków

2005), jednakże szersze wykorzystanie tej inspiracji mogłoby pokazać możliwość zestawienia antycznej filozofii i nauk buddyjskich w bardziej wnikliwej analizie.

Czasami Doktorant dopuszcza się zbytnich uproszczeń, na przykład gdy stwierdza, że mistyka nie była Grekom potrzebna (s. 91-92). Rzeczywiście, mistyka w znaczeniu chrześcijańskim rodzi się dopiero u schyłku starożytności, zresztą w środowisku greckim. Natomiast w znaczeniu szerszym, kategoria ta odnosi się do różnorodnych religii Wschodu i Zachodu. Wielkie zainteresowanie ruchem misteryjnym w Grecji wskazywać może, że dążenie do przeżycia transowego czy mistycznego stanowiło jedną z istotnych osi tej kultury, których nie sposób bagatelizować w badaniach nad tą kulturą.

2/ Pań Dawid Fijoł odwołuje się również do filozofii nowożytnej i współczesnej, uznając, że jej największą pomyłkę stanowi oddzielenie obserwatora od przedmiotu obserwacji, a więc z założenia dualistycznego wymiaru rzeczywistości (s. 64). Jak pisze Doktorant: „z powyższego ujęcia jasno wynika, że większość zachodnich filozofii człowieka, skupiających się na ontologizacji „ja” w rzeczywistości nie tylko ugruntowuje pozycję człowieka – używając języka Platona – głęboko na „dnie jaskini”, ale także stwarza przeszkodę w odnalezieniu prawdziwego (trwałego) szczęścia” (s. 65). Zauważmy jednak, że koncepcja Platona daje podstawę do takiej właśnie, a więc dualistycznej interpretacji, obecnej w jego pismach i szeroko dyskutowanej, chociaż z czasem złagodzonej.

Doktorant kilkakrotnie odwołuje się w swojej pracy do filozofii personalistycznej. Z jednej strony wskazuje dzięki temu nurty filozoficzne, w których ważnym elementem pozostaje stwierdzenie niepełności postmodernistycznego dyskursu, o czym on sam zdaje się być przekonany. Tak się dzieje na przykład, gdy przytacza koncepcje Arkadiusza Gaudańca, który opiera swoje dociekania na koncepcji osoby zaczerpniętej z pism Karola Wojtyły i Mieczysława Krąpca. Autor zdaje sobie przy tym sprawę, że w buddyzmie nie ma mowy o istnieniu substancjalnego podmiotu, będącego fundamentem dla filozofii personalistycznej. Podkreśla to, na przykład omawiając poglądy Krąpca o bytowości ja i zestawiając go z Nagardziuną (s. 66-68). Sądzę, że trafniejsza byłoby szersze zestawienie treści buddyjskich z jedynie przywołanym w przedłożonej dysertacji Erichem Frommem, wspominającym o tym, że człowiek Zachodu zwraca coraz większą uwagę na doskonalenie nie siebie, lecz rzeczy i tego jak je wytwarzać (s. 71).

3/ Jak napisałam na początku, uważam, że nauki Olega Nydahla stanowią niezmiernie interesujący i ważki przedmiot badań w kontekście współczesnej kultury, jednakże muszę stwierdzić, że specyfika jego nauczania została przedstawiona dość pobieżnie. Dodać też trzeba, że nie jest on pierwszym nauczycielem buddyjskim spoza Tybetu, który upowszechnił nauki tej religii na Zachodzie. Dość wspomnieć postać Alexandry David-Néel, której liczne książki przyczyniły się do niezwykle dynamicznego rozwoju zainteresowań buddyzmem tybetańskim na Zachodzie. Nie założyła ona wprawdzie praktykującej wspólnoty buddyjskiej, natomiast jej przekazy przygotowały grunt dla późniejszych konwersji. Sądzę, że niezwykle ciekawe byłoby porównanie tych dwóch ścieżek.

O wczesnej recepcji nauk Nydahla w Polsce niezmiernie interesująco pisze, cytując jego wypowiedzi, Malwina Krajewska (zwłaszcza w książce *Buddyzm Diamentowej Drogi w Polsce. Narracje o początkach*, Bydgoszcz 2016). Wprawdzie Doktorant przywołuje tę pozycję, ale zabrakło analizy zawartych w niej świadectw, a warto wspomnieć, że Nydahl mówi tam o specyfice i wyjątkowości Polaków. Ta pozytywna ocena lamy z pewnością wpłynęła na ukształtowanie jego dobrych relacji z wyznawcami buddyzmu w Polsce.

Jednocześnie ścieżka proponowana przez Nydahla jest bliska propozycjom New Age, zwłaszcza gdy zwrócić uwagę na występujące tu radość i poczucie humoru, odejście od wspomnianej już religijnej „nudy” (s. 98), a także użycie środków halucynogennych. Doktorant wspomina o tym, gdy pisze, że Budda odchodzi z rodzinnego pałacu i podejmuje praktykę ascezy, natomiast dla Nydahla moment „małego przebudzenia” wyznaczyły doświadczenia, które pojawiły się po zażyciu LSD. Dzięki nim uznał on, że świat jawi się jako żywa istota, co nie jest paradygmatyczne dla współczesnej kultury Zachodu (s. 80). To zupełnie nowy i nieoczywisty dla buddyzmu kontekst, który warto było rozwinąć.

Czasami Doktorant popada w zbyt apologetyczny ton, mogący wskazywać na własne utożsamienie z naukami głoszonymi przez Nydahla, np. gdy pisze, że ten nauczyciel buddyjski „przybliżył nam istotę praktyki buddyjskiej” (s. 125). Wątpliwości może budzić założenie autora, który stwierdza: „na kartach tej pracy postaram się nie sięgać (nie jest to jednak zadanie łatwe, ani też możliwe do wykonania w stu procentach) do historii buddyzmu i filozofii buddyjskiej w celu uzasadniania prawdziwości doświadczeń Nydahla i jego nauk” (s. 35). Zadaniem podobnej dysertacji nie jest dowodzenie prawdziwości omawianych nauk, lecz ich rzeczowa analiza.

Ole Nydahl jest niezwykle intrygującym nauczycielem buddyzmu tybetańskiego, także ze względu na szereg kontrowersji, jakie są związane z jego osobą. Szkoda, że Pan Dawid Fijoł nie podjął tego wątku, który w kontekście rozważań antropologicznych stanowi ważny kontekst. W moim przekonaniu stanowi to istotny brak przedstawionej pracy.

4/ Strona redakcyjna pracy pozostawia wiele do życzenia. Największym redakcyjnym błędem jest alfabetyczne uszeregowanie bibliografii według kolejności inicjałów imion autorów.

Reasumując, dysertacja Pana Dawida Fijoła pt. *Perspektywa buddyjska w filozoficznym sporze o naturę ludzką. Studia nad koncepcją człowieka w nauczaniu Lamy Ole Nydahla*, zawiera wiele niedociągnięć, zarówno merytorycznych, jak i metodologicznych. Z tego też względu uważam, że w obecnej formie praca nie nadaje się do druku. Jednakże z uwagi na wprowadzenie ważkiego tematu badań i samodzielny analizę przeprowadzoną w perspektywie badań nad kulturą postaci Olega Nydahla, wnoszę o dopuszczenie Doktoranta do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Irabele Meińska

Kraków, 11.10.2023r.