

BOHDAN MISIUNA

O RADOŚCI AFIRMACJI

J. Ching-hsiung Wu: *O radości*. Wyd. II, Warszawa, Verbinum, 1987, 103 s.

Ta niewielka książeczka zaznajamia nas z intuicjami i poglądami Johna Ching-hsiung Wu, wybitnego katolickiego intelektualisty chińskiego, mieszkającego na Tajwanie. Znany jest on czytelnikom naszego kręgu kulturowego przede wszystkim z autobiografii *Beyond East and West* (New York, 1951) oraz z książki o św. Teresie pt. *The Science of Love*. Prawie wszystkie zresztą jego utwory literackie i prace naukowe (głównie z dziedziny prawa), tłumaczone były na któryś z języków europejskich. Jest on również cenionym autorem studiów porównawczych dotyczących kultury chińskiej i duchowości chrześcijańskiej. Do szczególnie cennych tłumaczeń zalicza się jego przekład Tao-te-king na język angielski oraz przekłady biblijne na klasyczny język chiński. Wiele artykułów opublikował Ching-hsiung Wu, w założonym przez siebie w 1935 roku i wydanym w języku angielskim czasopiśmie „T'ien-hsia” („Świat”), które stawiało sobie za cel zapoznanie Zachodu z tradycją intelektualną Chin. Ze względu na wpływ, jaki wywiera na współczesny katolicyzm chiński, określa się go często mianem *patriarchy*, a ze względu na twórczość i szczególną drogę rozwoju duchowego porównywany bywa ze św. Augustynem. O najważniejszych szczegółach jego niezwykle czynnego życia dowiadujemy się ze szkicu biograficznego napisanego przez ks. R. Malka. Czytamy tam między innymi, że był on współtwórcą konstytucji Republiki Chińskiej z 1946 roku, uczestniczył jako doradca delegacji chińskiej w Konferencji Założycielskiej ONZ, był ambasadorem Chin w Watykanie, jest członkiem Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości z siedzibą w Hadze, członkiem honorowym *American Academy of Arts and Sciences* oraz doktorem honoris causa kilku uniwersytetów amerykańskich. Zainteresowania filozoficzne Ching-hsiung Wu znalazły swój oddźwięk między innymi w powierzeniu mu na początku lat pięćdziesiątych stanowiska profesora filozofii chińskiej w Honolulu.

Na książeczkę *O radości* składają się: esej *Radość w filozofii chińskiej* oraz drobne fragmenty różnych utworów Ching-hsiung Wu, zebrane pod tytułem *Okruchy doświadczenia* z troską o ukazanie drogi, jaka

zaprowadziła go do wiary chrześcijańskiej. Jej autora można właściwie bez przeszkód określić jako mistyka, dla którego najważniejszym wydarzeniem życiowym jest przebudzenie się do prawdy. Takim swoistym przebudzeniem było w jego życiu nawrócenie, które dokonało się pod wpływem lektury *Apologii* Newmana i *Dziejów duszy* św. Teresy.

I. IDEA RADOŚCI W FILOZOFII CHIŃSKIEJ

Esej o *duchu radości*, przenikającym podstawowe kierunki filozofii chińskiej: konfucjanizm, taoizm i buddyzm, nie wyszedł spod pióra historyka filozofii. Sam autor, z właściwą sobie prostotą, ujawnia powody, które skłoniły go do jego napisania. *Nie ma nic bardziej zachwycającego od studium różnych filozofii radości, od cieszenia się każdą z nich i, w końcu, od próby ich zharmonizowania* (s. 27). Czytelnika oczekującego od autora chłodnego dystansu do opisywanego przedmiotu spotkać więc może w tym miejscu zawód. Zamiast z krytyczną wiedzą ma on raczej do czynienia z subtelnym znawstwem, odpowiadającym stopniowi wrażliwości autora, dla którego tradycja filozoficzna jest czymś więcej niż tylko przedmiotem studiów. Tylko bowiem przy żywym, bezpośrednio intuicyjnym jej odczuciu, można dostrzec, jak to czyni C h i n g - h s i u n g W u, harmonię w wielości poglądów i zasad tworzących materię filozofii chińskiej. Tego rodzaju znawstwo polegające na odnajdywaniu tej samej istotnej prawdy w różnych, nierzadko przeciwstawnych sformułowaniach, nie jest jednakże czymś wyjątkowym w tradycji myśli chińskiej, której rozwój przebiegał w sposób swoisty. W stosunku bowiem do tej filozofii prawdziwe okazuje się przeświadczenie A. Schweitzera, że cała historia filozofii polega na usiłowaniach wyrażenia okrężnymi drogami *idei etycznej afirmacji świata i życia, która w naturalny sposób istnieje w człowieku*¹. Otóż przeciwstawne poglądy etyczne o takim stopniu ogólności można zwykle sprowadzić do jakiegoś wspólnego dla nich psychicznego podłoża, do pewnych uniwersalnych ludzkich pragnień. Są one jednakowo prawdziwe tylko w odniesieniu do różnych warstw psychiki, w których pragnienia te dochodzą do głosu. Pragnienie afirmacji świata może być zatem urzeczywistniane na gruncie tej samej osobowości w różny sposób, np. poprzez celowe działanie i nieingerowanie w bieg wydarzeń. Głębsza realizacja tego pragnienia nie wyklucza więc bynajmniej jego realizacji powierzchownej. Oparte na przeżyciu afirmacji różne sposoby

¹ A. Schweitzer: *Z mojego życia...* (tłum. I. Salamon). Warszawa 1981, s. 161.

ustosunkowania się do świata dopełniają się często wzajemnie tworząc swego rodzaju psychiczną harmonię.

Swoje rozważania poświęcone idei radości w filozofii chińskiej rozpoczyna Ching-hsiung Wu od zwięzłej charakterystyki konfucjanizmu. W atmosferę specyficznej radości przenikającej myśl Konfucjusza najlepiej wprowadza, jego zdaniem, początkowy fragment *Dialogów konfucjańskich*. Czytamy w nim: *Mistrz powiedział: Czyż nie daje to radości, gdy człowiek uczy się i czas swój ćwiczeniem w nauce wypełnia? Czyż nie sprawia to również radości, gdy wiedzę czerpać przyjeżdżają do niego przyjaciele z krain najdalszych? Czyż nie jest jednak prawdziwie szlachetny ten, kto się nie smuci, choć się na nim ludzie nie poznali? (Dialogi konfucjańskie, I, 1.)*

Niewyczerpanym źródłem tego rodzaju radości jest sama aktywność życiowa, nie zaś okoliczności zewnętrzne, jakie mogą mieć wpływ na życie. Jest to bowiem radość pełni życia. Dobra, których zdobycie zależy od okoliczności zewnętrznych, nie posiadają, zdaniem Konfucjusza, istotnej wartości. Nie zalecał on jednakże pełnego wyrzeczenia się pragnienia posiadania tych dóbr, lecz jedynie rezygnację z pragnienia posiadania ich za cenę moralnej tożsamości.

Z pełniejszym wyrzeczeniem mamy, jak się wydaje, do czynienia w taoizmie. Dla taoisty wszelkie bogactwa i zaszczyty, a nawet samo życie, nie mają większej wartości jako przedmioty pragnień, ponieważ każdy i tak w pewnym sensie je posiada; są one bowiem własnością przyrody, do której należą. Taki stosunek do świata stanowi jednakże wyraz raczej spontanicznej rezygnacji niż wyrzeczenia. Dlatego też być może Ching-hsiung Wu unika tutaj słowa *wyrzeczenie*, do którego musieliśmy się odwołać chcąc należycie uchwycić jego myśl. Zauważmy przy okazji, że nie posługuje się on również takimi często dzisiaj nadużywanymi słowami, jak *wartość* czy *afirmacja*, którymi posługiwać się będziemy referując jego poglądy. Mówi raczej o pragnieniu i pewnego rodzaju wewnętrznej harmonii. Wydaje się, że pojęcia jakich używa, są w stanie w większym stopniu uchwycić intuicyjną treść zawartą w różnych kierunkach filozofii chińskiej.

Konfucjanizm jest filozofią, z której w Chinach zrobiono największy praktyczny użytek. W szkicu pt. *Wschodnie i zachodnie ideały szczęścia* Russell zauważa, że istnieją dwa rodzaje moralności: *jeden, który zachwalamy, ale którego nie uprawiamy i drugi, który stosujemy w praktyce, ale rzadko zalecamy*². Uwaga ta nie odnosi się jednakże, jego zda-

² B. Russell: *Wschodnie i zachodnie ideały szczęścia*. W: *Szkice sceptyczne* (tłum. A. Kurlandzka). Warszawa 1957, s. 76.

niem, do kultury chińskiej, w której przewagę nad subtelnym ideałem moralnym taoizmu zdobył praktyczniejszy i bardziej umiarkowany konfucjanizm. Nie ma w związku z tym w tej kulturze takiego rozdzwieku między ideałem moralnym a codziennym postępowaniem ludzi, jaki istnieje w chrześcijańskiej kulturze Zachodu. Konfucjusz nie głosił np. zasady odpłacania dobrem za zło. Oceniał on ludzkie możliwości bardziej realistycznie niż założyciel taoizmu L a o - t s y, którego poglądy są do pewnego stopnia analogiczne do tych, jakie znamy z Kazania na Górze.

Podstawowa różnica między konfucjanizmem a taoizmem polega, według Ching-hsiung Wu, na tym, że w tym ostatnim mistycyzm przeważa nad nastawieniem moralnym. Wprawdzie mistycyzm jest również w pewnym stopniu obecny w konfucjanizmie, jednakże konfucjaniści nastawieni są przede wszystkim na praktyczne spełnianie obowiązków moralnych. Źródłem ich radości jest poczucie więzi z innymi ludźmi, podczas gdy dla taoistów podstawowe jest odczucie jedności z bytem. Ważnym dla autora odkryciem było uświadomienie sobie faktu, że oba te źródła radości mogą istnieć obok siebie w usposobieniu tego samego człowieka. *We wnętrzu każdego człowieka drzemie zarówno taoista, jak i konfucjanista, chociaż ze względu na temperament, człowiek skłonny jest uznać przewagę jednego lub drugiego* (s. 40). W swojej autobiografii pisze on, że największymi mężami stanu w dziejach Chin byli ludzie, którzy działali jak konfucjaniści, a odczuwali jak taoiści, a nawet sam Konfucjusz był *człowiekiem żyjącym w Tao* (s. 15). Konsekwentne spełnianie obowiązków moralnych wymaga więc, jego zdaniem, chociaż nie twierdzi on tego *explicitie*, także pewnej wrażliwości z istoty swej pozamoralnej, wykraczającej poza sferę kontaktów z innymi ludźmi. Ktoś działający jak konfucjanista, a odczuwający jak taoista starałby się zatem nie naruszać swej głębszej harmonii ze światem przez nazbyt rygorystyczne trzymanie się zasady odpłacania każdemu tym, na co zasługuje, jak tego wymaga poczucie sprawiedliwości. W perspektywie kosmicznej jedności wszystkich istot żywych wobec bytu samo przeciwieństwo między dobrem i złem ulega zatarciu, pozostaje natomiast pragnienie zachowania wewnętrznej psychicznej harmonii, którą zburzyć by musiały próby odpłacania dobrem wyłącznie za dobro, a złem za każde zło.

Książeczka Ching-hsiung Wu pozwala na przeprowadzenie pewnych porównań między taoizmem a stoicyzmem. Taoizm wyrasta zasadniczo z tej samej co stoicyzm postawy wobec życia i bywa z nim utożsamiany. Najdalej posunął się chyba w tej identyfikacji Schweitzer. Taoizm, który określa on mianem *chińskiego stoicyzmu* i stoicyzm grecki, różnią się według niego tylko tym, że *grecki zrodził się z rozwiniętego, logicznego myślenia, chiński zaś z myślenia nierozwiniętego, ale cudownie*

głębokiego³. Również, według Ching-hsiung Wu, taoizm wyraża pewną uniwersalną postawę wobec świata i życia, którą moglibyśmy określić jako postawę w naturalny sposób stoicką. Postawę tę doskonale ucieleśnia jego zdaniem szekspirowski Horacjusz, który *mógłby z jedną wdzięcznością przyjąć szturchańce jak i nagrody losu* (s. 36), nie przywiązuje się bowiem nadmiernie do życia, czy też, mówiąc słowami Czuang-tsy, *nie buduje swego szczęścia na przypadku*. Kwestią zdrowego rozsądku jest dostrzeganie w życiu swoistej dialektyki, zgodnie z którą wszystko zmierza do tego, aby zmienić się w swoje przeciwieństwo: pomyślność w niepowodzenie, strata w zysk, dobro w zło. Postawa, o której mówimy nie ogranicza się jedynie do zachowania zdrowego rozsądku, lecz wymaga także czegoś, co by w istotny sposób ją uzupełniało i w czym mogłaby znaleźć dodatkowe oparcie: określonych przeświadczeń metafizycznych lub religijnych, skłonności perfekcjonistycznych, przeżyć mistycznych, itp. Sam autor stara się spojrzeć na nią w sposób prostszy. Wiąże ją z upodobaniem niektórych ludzi dla pokory, skromności i ciszy oraz z ich niezgodą na poważne traktowanie agresywności, ambicji, robienia kariery, wysokiego mniemania o sobie. Tego rodzaju postawę możemy jego zdaniem odnaleźć w *każdym zakątku świata*⁴.

Czytając dzieła klasyków taoizmu odnajdujemy w nich obcą w zasadzie stoikom skłonność do ukazywania niezwykłych, przekraczających ludzką miarę, zjawisk. Oto na przykład ogromny ptak P'eng (który przed przemianą był rybą) zrywa się do lotu i udaje na sześciomiesięczne wczasy, wzburzając przy tym morze i wspierając się na huraganie. Gdzieś indziej żyje żółw, który liczy pięćset lat i tyleż jesieni. Jest taka góra, na której żyją nieśmiertelni. Ciało ich jest jak lód, a cera jak śnieg⁵.

Rozwinięte w taoizmie tak silnie poczucie cudowności i niezwykłości świata wiąże Ching-hsiung Wu z naturalnym rytmem życia. Taoista odbywa beztrudne wycieczki w sferę transcendencji jedynie po to, aby z właściwej perspektywy patrzeć na swe miejsce w świecie.

Poza prelogiczną formą myślenia i rozwiniętym poczuciem cudowności świata różni taoizm od stoicyzmu nieustanne podkreślanie spontaniczności, z jaką działa w człowieku tao, podczas gdy stoicyzm, zwłaszcza późny, silnie akcentuje konieczność wysiłku moralnego zmierzającego do spełniania obowiązku. Na psychologiczną trafność taoistycznego punktu widzenia zwracał uwagę twórca psychologii humanistycznej

³ A. Schweitzer: op. cit., s. 161.

⁴ Por. napisany przez Ching-hsiung Wu wstęp do książki T. Mertona: *The Way of Chuang Tzu*. London, s. 11.

⁵ Por. Czuang-tsy: *Nan-Hua-Czen-King* (tłum. W. Jabłoński). Warszawa 1953, rozdz. I, 1 (s. 45—46), 4 (s. 47—48).

A. Maslow. Spontaniczność jest według niego jedną z cech człowieka o wysokim stopniu samorealizacji, który uwolnił się od ciężaru zaspokajania potrzeb wynikających z psychicznego braku i od kłopotliwego przerosu mechanizmów obronnych⁶. Różnica między stoicyzmem a taoizmem polega, jak się wydaje, na tym, że stoicyzm ukazuje przede wszystkim drogę prowadzącą do życia *zgodnego z naturą*, podczas gdy taoizm przedstawia głównie osiągnięty już stan zgodności między wolą jednostki, a *wolą świata*.

Opisy niewzruszoności taoistycznego mędrca wypadają w każdym razie znacznie ciekawiej niż np. deklamacje Seneki o niezłomności mędrca stoickiego, którą zawdzięcza on wyłącznie przestrzeganiu własnych postanowień. Tego rodzaju różnica w rozłożeniu akcentów ma swoje źródło, jak się wydaje, w tym, że stoicyzm, mimo istniejącego w nim pierwiastka mistycznego, jest przede wszystkim etyką wyrzeczenia.

W buddyzmie zen nie można, według Ching-hsiung W u, widzieć jedynie pesymistycznej i nihilistycznej filozofii życia, skoro w *koncepcji radości tylko chrześcijaństwo przewyższa buddyzm* (s. 43). Zwłaszcza w buddyzmie mahajana, którego *wielkoduszną atmosferę* odziedziczył buddyzm zen, obecna jest intensywna radość płynąca z przyczyniania się do zbawienia innych istot. Chin-hsiung Wu wskazuje przy tym na oryginalność buddyzmu zen w stosunku do wcześniejszej tradycji buddyjskiej. Wywodzi się on w znacznej mierze z chińskiej tradycji filozoficznej ukształtowanej przez konfucjanizm i taoizm. Co więcej buddyzm zen spowodował w pewnym sensie rewolucję w tradycji całego buddyzmu. Jego założyciel Hui-neng (638—713) głosił bowiem doktrynę niezależności i wewnętrznej autonomii jednostki, podczas gdy zgodnie z dotychczasową tradycją buddyjską wierny powinien szukać oparcia w prawie (*dharma*) i we wspólnocie (*sangha*). Całą istotną zawartość swej myśli streścił on w następujących zaleceniach: *Wewnątrz utrzymuj umysł w doskonałej harmonii z własną naturą; na zewnątrz szanuj wszystkich ludzi. Oto jest poleganie na sobie* (s. 44).

Radość w buddyzmie zen ma swoje źródło w przeżyciu wewnętrznego oświecenia i pomaganiu innym w osiągnięciu takiego samego wglądu we własną naturę. Tego rodzaju radość samoodkrywania jest przypadkowa i nieoczekiwana, jak nieoczekiwane i przypadkowe jest samo oświecenie, do którego przygotowuje wprawdzie medytacja i umacnianie się w cnocie, ale które zasadniczo nie zależy od nas samych. W porównaniu z taoizmem buddyzm zen potrafi dostrzec rzeczywistość duchową także w codzienności. Przyczyną oświecenia adeptów zen bywały przypadkowo usłyszane

⁶ A. H. Maslow: *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa 1986.

dźwięki (śpiew wilgi lub rechotanie żab), a także kolory (widok kwiatów brzoskwini).

Jest rzeczą prawie niemożliwą streszczenie utworu, w którym istotną rolę odgrywa specyficzny smak autora, bez ryzyka nieporozumienia co do jego podstawowych przeświadczeń czy tez. W przypadku C h i n g - hsiung Wu są to raczej przeświadczenia, które można byłoby wyrazić następująco:

1. Radość taoistyczna jest głębsza od konfucjańskiej, ponieważ opiera się na bardziej wewnętrznej harmonii jednostki z bytem, podczas gdy radość konfucjańska ma swoje źródło w harmonii, w stosunkach międzyludzkich.

2. Radość taoistyczna i konfucjańska dopełniają się wzajemnie. Ten sam człowiek może odnajdywać radość życia nie tylko w przeżywaniu jego pełni, jaką daje wysiłek i działanie, lecz również w głębszym przeżyciu jedności ze światem, mającym swe źródło w spontaniczności i kontemplacji.

3. Buddyzm zen przynosi afirmację pełniejszą od tej, jaka jest udziałem konfucjanisty czy taoisty. Jest on bowiem także religią ukazującą człowiekowi konsekwentnie duchowy wymiar jego egzystencji. Dzięki tego rodzaju świadomości może on nie tylko zaakceptować swą codzienność, lecz także odnaleźć w niej całe bogactwo rzeczywistości duchowej.

4. Radość chrześcijańska obejmuje wszystkie wymienione dotychczas rodzaje radości, ponieważ tkwiąca w chrześcijaństwie afirmacja ludzkiego losu jest doskonalsza.

II. DROGA ROZWOJU DUCHOWEGO AUTORA

Droga Ching-hsiung Wu do przeświadczenia o wartości duchowej chrześcijaństwa w małym stopniu przypomina najczęstszą drogę tzw. ludzi Zachodu do buddyzmu i innych religii Wschodu. Jest to bowiem droga intelektualnego wysiłku.

Jeszcze podczas studiów w uczelni prowadzonej przez metodystów Ching-hsiung Wu przyjął chrzest, ale dopiero w dwadzieścia lat później przechodząc na katolicyzm ugruntował ostatecznie swoją religijność. W tym czasie przeżył okres całkowitego odejścia od wiary a także okres swoistego synkretyzmu religijnego, w którym przedmiotem swojej religijności uczynił postawy wielkich filozofów i założycieli religii. Niektóre wypowiedzi Ching-hsiung Wu wyznaczają ślady jego intelektualnych poszukiwań. Przytoczymy tutaj tylko te z nich, które mogą rzucić jakieś światło na kwestie, z jakimi pozostawia nas kończąc swój esej o radości w filozofii chińskiej.

Pierwsza z tych wypowiedzi ilustruje osobisty stosunek autora do tradycji myśli chińskiej. *Duch mojej matki* — pisze Ching-hsiung Wu w swojej autobiografii — *pomaga mi zrozumieć taoizm; duch mojego ojca pomaga mi szanować konfucjanizm. Taoista we mnie patrzy na przemiany szczęścia jak na następstwo dnia i nocy, wiosny i jesieni w naturalnym biegu rzeczy. Konfucjanista we mnie popycha mnie do praktykowania miłości, która jedynie jest trwała. W ten sposób jestem przygotowany na najgorsze, mając jednak nadzieję na najlepsze* (s. 11). W tym swoistym wyznaniu chodzi, jak widać, nie tyle o szacunek dla określonych przeświadczeń i poglądów rodziców, ile o pewną harmonię usposobienia autora, na którą składają się pewne cechy psychiczne matki i ojca. Ponadto dla kogoś wychowanego w tradycji kultury chińskiej ukształtowanej przez taoizm i konfucjanizm harmonijna osobowość łączy ze sobą pierwiastek żeński i męski, bierność i działanie, spontaniczność i kontrolę. W miarę jak Ching-hsiung Wu odkrywał w sobie taką harmonijną osobowość uświadamiał sobie jednocześnie swój związek z tradycją życia duchowego istniejącą w kulturze chińskiej, a równocześnie potrzebę szerszego otwarcia na rzeczywistość duchową wykraczającą poza naturalny rytm życia. Ta jego potrzeba znalazła swoje zaspokojenie w buddyzmie. Jednakże to nie metafizyka buddyjska, lecz osobowość i postawa Buddy fascynowała Ching-hsiung W u. *Tym, co mnie fascynowało w Buddzie nie była jego nauka o istocie rzeczywistości, ale jego wielka osobowość, jego wielkoduszna miłość do wszelkiego stworzenia, jego heroiczne wyrzeczenie się świata, jego bezbłędne poszukiwanie prawdy* (s. 65). Wrażenie, jakie wywarła na nim postawa Buddy było tak nieodparte, że w pewnym momencie swego życia utożsamiał ją nawet z postawą Chrystusa. Potem jednak uznał Buddę za jednego z tych mistrzów, którzy doprowadzili go do Chrystusa. Buddyzm z jakichś powodów nie zaspokajał bowiem w pełni jego potrzeby afirmacji. Byłoby rzeczą ryzykowną dociekanie na podstawie fragmentów zamieszczonych w tej niewielkiej książeczce, dlaczego nie mógł jej zaspokoić, chociaż jest w nich dostatecznie wiele myśli i uczuć, które świadczą o tym, że znalazł on w chrześcijaństwie to, czego z taką wytrwałością poszukiwał.

III. WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Usiłując, czasami zresztą bezskutecznie, wydobyć z książki Ching-hsiung Wu interesujący nas zasób informacji dotyczących filozofii chińskiej oraz zapoznając się, z konieczności bardzo pobieżnie, z niektórymi etapami rozwoju duchowego jej autora, pominęliśmy być może to,

co stanowi jej największą wartość. Wartość jej polega, jak się wydaje, na tym, że książka ta usiłuje przekazać specyficzne, z istoty swej w pełni nieprzekazywalne, doświadczenie religijne autora. Z takim też zamiarem przygotował tę skromną antologię ks. Malek.

Jest to jedna z tych książek, których nie sposób czytać systematycznie. Skłania ona ze względu na swą treść i sposób, w jaki jest napisana, do ciągłego obcowania z przeżyciami i myślami, którymi jest przesycona. Natrafiając wielokrotnie na te same zdania możemy przypisywać im różne znaczenie w zależności od dominującego w nas nastroju duchowego. Odwołuje się ona bowiem w dużym stopniu także do naszych własnych przeżyć. Czego nie możemy należycie uchwycić, to możemy dzięki niej przynajmniej odczuć. Przetwarzając powielokrotnie kartki tej książeczki zauważamy, że obecna w niej radość nie ogranicza się do głębokiego i trwałego zadowolenia, jakie daje filozoficzny stosunek do świata i moralna postawa życiowa. Wyczuwamy tutaj prawdziwie franciszkańską radość intensywnego wzruszenia, kontrastującą zdecydowanie z intelektualnym chłodem, do jakiego przyzwyczajają nas lektura utworów filozoficznych. Doświadczenie religijne poprzedzone pewnym z istoty swej intelektualnym wysiłkiem zasługuje na bliższą uwagę i może zainteresować nawet tych czytelników, którzy sami nie uważają się za ludzi religijnych w najbardziej rozpowszechnionym tego słowa znaczeniu.

IV.

NA CZYM POLEGA RADOŚĆ AFIRMACJI?

Książka ta ukazuje, na czym polega radość afirmacji świata i ludzkiego losu. Czyni to jednak unikając zbędnych rozróżnień w sposób tak prosty, że możemy jedynie odczuć obecność tej radości, nie potrafimy jednakże dokładnie jej określić. Czynna życzliwość, rezygnacja z nadmiernej troski o własne ja, wgląd we własną, głębszą naturę, miłość, są to według autora, różne źródła coraz głębszej i intensywniejszej radości. Przeżycia te odsłaniają przed nami stopniowo istotę afirmacji: jest ona całkowitym zjednoczeniem ze światem, poprzez które zatarciu ulega różnica między pragnieniami jednostki a biegiem zdarzeń. Nie jest ona zatem po prostu zgodą na los, ani tym bardziej połowiczną akceptacją świata ze względu na pozytywne wartości, jakie w nim są zawarte.

W znanym eseju *Etyka bez kodeksu* L. Kołakowski sugeruje, że afirmacja świata oznacza jedynie pogodzenie się z faktem, że świat jest nam dany taki, jaki jest. Tego rodzaju zgoda na świat przez nas zastany nie wyklucza jego zdaniem działań na rzecz przemiany świata poprzez stopniowe eliminowanie istniejącego w nim zła. Wręcz przeciwnie, nakłada ona na nas obowiązek realizacji tych wartości, ze względu na

które świat mimo wszystko afirmujemy. W osobliwy jednakże sposób utożsamia Kołakowski afirmację świata z wymuszoną czy dobrowolną, ale tylko zgodą na to, że świat tak bardzo odbiega od naszych pragnień. Tego rodzaju zgoda mogłaby być nazwana jedynie w sposób paradoksalny *afirmacją negatywną* w przeciwieństwie do afirmacji autentycznej. Jest zatem rzeczą oczywistą, że zamiast zadowolenia przynosi ona w konsekwencji raczej troskę.

W przeciwieństwie do tak rozumianej, niepełnej afirmacji świata, autor *Radości w filozofii chińskiej* ukazuje możliwość afirmacji doskonałej, z którą wiąże się szczególny rodzaj radości. O tej doskonałej radości można również w sposób paradoksalny powiedzieć za C z u a n g - t s y, że *polega ona na braku radości*⁷ — tak jest różna od radości, jakiej zwykle doznajemy.

Tego rodzaju konstatacja nie usuwa oczywiście następujących pytań. Czy warunkiem koniecznym podjęcia przez jednostkę wysiłku zmierzającego do osiągnięcia rzeczywistej psychicznej harmonii ze światem jest jakiś rodzaj doświadczenia religijnego rozumianego najszerzej? Czy najgłębsza radość afirmacji zastrzeżona jest jedynie dla chrześcijan? Czy afirmacji można się nauczyć? Nie usiłując przesądzać odpowiedzi na te pytania, warto zauważyć, że Ching-hsiung Wu rozpoczyna swą wędrówkę w poszukiwaniu autentycznej afirmacji od ukazania takich powszechnie uznawanych wartości jak wiedza, racjonalne działanie oraz harmonijne współżycie społeczne. Wartości te nie tylko nie zostają przez niego zakwestionowane w punkcie wyjścia, lecz przeciwnie zostają one potwierdzone ostatecznie przez wartość miłości tego, co istniejące.

Korzyści płynące z lektury tej niewielkiej rozmiarami, lecz bogatej duchowo książki, mogą być, jak widać, wielorakie: można dowiedzieć się z niej czegoś istotnego o filozofii chińskiej od człowieka znającego i szanującego jej tradycję. Można dzięki niej uczestniczyć w specyficznym doświadczeniu intelektualnym człowieka, który ceni wartości o charakterze uniwersalnym. Przede wszystkim jednak wartość jej polega na tym, że została ona napisana przez człowieka, jak to trafnie określono we wstępie, *rzetelnie religijnie*. Stwarza to tym samym możliwość uczestniczenia w jego osobistym doświadczeniu religijnym, niezależnie od tego, czy skłonni bylibyśmy podzielać jego przeświadczenia. Książka ta, z pewnością zasługuje na lekturę niezależnie od wymienionych przed chwilą korzyści, ze względu na sam przedmiot, o jakim mówi: jest nim bowiem specyficzna, trudno uchwytana, radość płynąca z afirmacji świata i ludzkiego losu. Do takiej też bezinteresownej jej lektury chciałbym zachęcić zycziwego Czytelnika tej recenzji.

⁷ Czuang-tsy: op. cit., rozdz. XVIII, 1, s. 194.