

JACEK SIERADZAN

(Białystok)

SOKRATES A BUDDYZM

Niniejszy artykuł zwraca uwagę na podobieństwa zachodzące między wizerunkiem Sokratesa przedstawionym w pismach autorów greckich, głównie Platona, ale także Arystofanesa i Ksenofonta, a wizerunkiem mistrza cz'an (dzen, son) w literaturze buddyjskiej. Podkreśla także paralele między kluczowymi dla buddyzmu koncepcjami, w tym cierpieniem, nietrwałością, nieistnieniem osobowej jaźni (duszy), pożądaniem, niewiedzą i medytacją, rozmyślaniami o śmierci oraz ich (możliwymi) greckimi odpowiednikami.

Poniżej przeanalizujemy te fragmenty pism Platona, w których można się doszukać podobieństwa do wątków znanych z religii indyjskich, a następnie na ich tle przyjrzymy się postaci Sokratesa. Kwestia reinkarnacji (metempsychozy, metensomatozy) zostanie pominięta milczeniem, gdyż wiara w reinkarnację w tej czy innej postaci, jest częścią duchowego dziedzictwa wielu ludów niemal na całej Ziemi, nie jest więc związana wyłącznie z Indiami¹.

Badacze od dawna zwracają uwagę na indyjskie lub indoeuropejskie korzenie niektórych znaczących wątków greckiej tradycji religijno-filozoficznej². Według J. Bremmera, religia grecka to „złożony wytwór wielu tradycji”³.

¹ Np. M. L. West nie był pewien, czy doktrynę reinkarnacji Grecy przejęli od mieszkańców Indii czy Egiptu; wydaje się jednak, że preferował wpływy indyjskie (*Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, s. 60–66, 186–187).

² A. N. Marlow, *Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy*, „Philosophy East and West”, 4:1 (1954), s. 35–45. Por. artykuły zawarte w numerze monograficznym czasopisma „Arethusa” (13:2 [1980]) zatytułowanym „Indoeuropejskie korzenie kultury klasycznej”.

³ J. N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994, s. 99.

W tym, co Sokrates mówi w *Fedonie* i *Uczcie*, można odnaleźć trzy znamiona egzystencji samsarycznej, akcentowane w buddyzmie: cierpienie, nietrwałość i brak stałej, substancjalnej jaźni (bezzażniowość)⁴. Wydaje się, że Sokrates nie mógł nauczać bezzażniowości, skoro postulował istnienie nieśmiertelnej duszy (np. w *Fedonie* 81A). Ponadto omawiając złożoność zjawisk (78CE), co jest także akcentowane w buddyjskiej teorii skupisk cielesnych i mentalnych (pal. skt. *skandha*)⁵, przeciwstawiał je niezłożonej i nieziennej idei Piękna, czego już w buddyzmie nie ma. Z drugiej strony słowa, które wypowiedział do Kebesa, można uznać za jego wersję buddyjskiej doktryny współzależnego powstawania, akcentującą wzajemne uwarunkowanie rzeczy i zjawisk w świecie, w którym nie ma nic stałego i niezmiennego (70D-71B), a zatem nie ma również stałej jaźni.

Doktryna nietrwałości pełni znaczącą rolę w buddyzmie. Także według *Uczty* (207DE) ciało jest nietrwałe, gdyż nieustannie się zmienia. Wraz z nim zmienia się człowiek⁶.

W *Fedonie* (82E) Sokrates wspomina „duszę (...) przywiązaną i przyklejoną do ciała”, zniewoloną przez niewiedzę i pożądanie⁷. Oba te czynniki – pożądanie i niewiedza – są wymienione w tekstach buddyjskich jako źródłowe przyczyny cierpienia, z tą różnicą, że niewiedza jest uważana za źródło wszystkich problemów⁸. Jedna z buddyjskich sutt za genezę cierpienia uznaje „kurczowe trzymanie się przyjemności”⁹. Rezultatem jest pragnienie ucieleśnienia się: „dusze (...) błakają się tak długo, aż kierowane pożądaniem owej cielesności, która im towarzyszy, na powrót zostają uwięzione w ciele” (*Fedon* 81DE)¹⁰. Opuszczając ciało, z powodu skażenia przez cielesność, dusza nie może wejść do świata podziemnego czysta (83DE). Doktryna o ciele jako więzieniu duszy nie odnosi się wyłącznie do ludzkiego ani zwierzęcego ciała, lecz do całego cyklu odradzania się, co ozna-

⁴ **Cierpienie:** *Fedon* 82E; **nietrwałość:** *Fedon* 78D-79A; *Uczta* 207DE; **bezzażniowość:** *Fedon* 70D-71B. Por. W. Bodri, *Socrates and the Enlightenment Path*, Boston 2001, s. 39-40, 156-164; J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, Kraków 1987, s. 57-61. Wszystkie teksty, których autor nie został podany, są dziełami Platona. Celem oszczędności miejsca podaje tylko paginację cytatów polskich tłumaczeń fragmentów z Platona, ograniczając się do powszechnie akceptowanej paginacji tekstu greckiego.

⁵ Por. Anagarika Govinda, *Pięć skandh*, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, wyd. cyt., s. 51-53.

⁶ Por. np. *Anicca (impermanence)*, http://www.bishopbriggs.e-dunbarton.sch.uk/_files/RMPS/anicca_support_notes.doc, stan na 20.01.2010.

⁷ Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 147.

⁸ *Nidana samyutta* 51, w: B. Bodhi (tłum.), *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Boston 2000, s. 586. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 354; Piyadassi Thera, *Czym jest niewiedza?*, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, wyd. cyt., s. 61.

⁹ *Dvayatanupassana sutta*, w: tamże, s. 58.

¹⁰ Platon, *Fedon*, s. 140.

cza również możliwość transformacji w pewne gatunki roślin¹¹. W buddyzmie, zwłaszcza w buddyjskiej tantrze (tantrajanie), ciała nie uważa się za przeszkodę; wręcz przeciwnie, stanowi ono niezbędny instrument na drodze do oświecenia. W kontekście reinkarnacji warto dodać, że wspólne Grekom i buddystom jest przeświadczenie o pragnieniu ucieleśnienia się ludzi niedojrzałych, odpowiednio: nie-filozofów i nie-joginów¹².

Kolejna analogia między Sokratesem Platona a buddystami polega na wykorzystywaniu przez nich przeszkód pojawiających się w życiu jako metod na drodze do samorealizacji¹³. Szczególnie dotyczy to tantrajany, której jednym z celów jest przekształcenie pożądania w oświeconą mądrość¹⁴. Według Sokratesa, uwolnić się od niewiedzy można wyłącznie wtedy, gdy dusza „prowadzi badania sama przez się”, nie korzystając z pośrednictwa ciała (*Fedon* 79D)¹⁵. Dlatego dla niego realizacja jest równoznaczna z porzuceniem ciała fizycznego, a samo wyzwolenie jest uzależnione od aktu boga (66B, 66E, 67A). W buddyzmie jest inaczej: wyzwolenie oznacza nie tylko uwolnienie się od stwarzającego problemy egoizmu, ale także od idei boga, który uwierzytelnia istnienie osobowej jaźni (duszy)¹⁶.

W tym miejscu zaznaczają się wyraźne różnice między Sokratesem a buddyzmem. Dla greckiego filozofa ucieleśnienie jest karą, a jako cel wskazuje on „życie bezcielesne” po śmierci (*Fedon* 114C)¹⁷. W buddyzmie odrodzenie się w postaci człowieka jest uznawane za unikalną możliwość osiągnięcia oświecenia, gdyż można je zrealizować wyłącznie w ciele fizycznym na Ziemi¹⁸. Dlatego buddyści tybetańscy podczas praktyk wstępnych (skt. *purvagama*; tyb. *sNgon-dro*) rozmyślają o cennym ludzkim ciele¹⁹. Buddyści uważają życie za zmarnowane wtedy, gdy ciała nie wykorzystano się do urzeczywistnienia. Sokrates uznawał je za zmarnowane, jeśli nie zostanie podporządkowane filozoficznemu dociekaniu (*Obrona Sokratesa* 38A).

¹¹ G. Obeyesekere, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*, Berkeley 2002, s. 199.

¹² Jego przyczyną w buddyzmie są nagromadzone za życia negatywne skłonności i nawyki. Por. I. Kania (tłum.), *Tybetańska księga umarłych*, Kraków 1993, s. 72–73.

¹³ G. Obeyesekere, *Imagining Karma*, s. 97.

¹⁴ Por. D. L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987, s. 280.

¹⁵ Platon, *Fedon*, s. 133.

¹⁶ Odnośnie nieteizmu buddyzmu zob. fragmenty tekstów Aśwagoszy, S. Radhakrishnana i Chogyama Trungpy, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, wyd. cyt., s. 197–201.

¹⁷ Platon, *Fedon*, s. 285.

¹⁸ Istnieją wyjątki od tej reguły, np. odrodzenie się w czystej krainie i w niej kontynuować praktykę aż do oświecenia.

¹⁹ Dziangon Kongtrul Rinpoche, *Pochodnia pewności*, Warszawa, b.r.w., s. 17–22.

Według Ksenofonta, Sokrates zakpił sobie z sędziów, pytając ich, czy znają miejsce poza Atenami, gdzie by mógł uniknąć śmierci²⁰. Ta wypowiedź przypomina historię Kisy Gotami, która, zrozpaczona po śmierci syna, błagała Budkę, aby przywrócił go do życia. Śakjamuni poradził jej, aby przyniosła mu z tych domów w mieście, w których nikt nie umarł, po ziarnku gorzycy. Gotami nie była w stanie tego zrobić. Wtedy uświadomiła sobie, że nikt nie może uniknąć śmierci, która jest naturalnym końcem życia – i postanowiła zostać mniszką²¹.

Podobnie jak nauczyciele buddyjscy, Sokrates za najważniejsze uważał zintegrowanie osiągnięć medytacyjnych z życiem codziennym. W jego przypadku polegało to na pokazaniu innym, że codzienna kultywacja *aretē* („dzielności”, „cnoty”, „prawości” i „doskonałości” etycznej)²² jest ważniejsza nawet od dbałości o sprawy obywatelskie i życia rodzinnego (*Obrona Sokratesa* 30B). Sokrates był przekonany, że człowiek, któremu zależy na życiu w prawdzie i nie chce utracić tego, co najważniejsze, musi odrzucić politykę i wieść życie prywatne, w którym zawsze będzie konsekwentnie przedkładał dobro nad zło (31B-32A, 29B).

Postulowany tu przez Sokratesa ideał przypomina kultywowanie sześciu doskonałości (skt. *paramita*) w buddyjskiej mahajanie²³. Ta kultywacja jest ważniejsza od życia publicznego i rodzinnego, podporządkowuje się ją jednak motywacji bodhisattwy, kandydata do stanu buddy, czyli pracy dla wyzwolenia z cierpienia wszystkich istot. Wprawdzie Sokrates nie wspomina o ścieżce bodhisattwy, zasadniczej dla mahajany, ale jego chęć prowadzenia innych do wewnętrznego zrozumienia nawet za cenę życia przypomina konsekwencją działalność bodhisattwy, z tą różnicą, że bodhisattwowie nie narzucają się innym, jak czynił to Sokrates, i nie uważają swojej działalności za wyjątkową²⁴.

Ze znanych mi autorów tylko M. McGhee porównał Sokratesa do buddyjskiego bodhisattwy. O ile postać Sokratesa jako obiektu uczuć, który przyciąga do siebie mocą *erosa*, o czym wspomniał McGhee²⁵, jest znana z *Uczt*y Platona,

²⁰ Ksenofont, *Obrona Sokratesa* 23, w: tenże, *Pisma Sokratyczne: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczt*a, Warszawa 1967, s. 10.

²¹ *Therigatha* 213–223, w: C. A. F. Rhys Davids, K. R. Norman (tłum.), *Poems of Early Buddhist Nuns (Therigatha)*, Oxford 1997, s. 88–91.

²² Por. D. Gromska, *Wstęp Tłumacza*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 53–60.

²³ Anagarika Govinda, *Sześć doskonałości (paramita)*, w: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, wyd. cyt., s. 78.

²⁴ Powołanie Ksenofonta na ucznia przez Sokratesa słowami „Pójdź za mną i ucz się tej wiedzy” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 104, ks. II 48), przypomina powołanie apostołów przez Jezusa (por. Mk 1.17–20; Mt 4.18–22). Wg *Obrony Sokratesa* (23B, 29C-30B, 33C, 37E-38A) Sokrates uznawał swoją działalność filozoficzną za misję nakazaną przez boga i rzecz dla wszystkich Ateńczyków najcenniejszą.

²⁵ M. McGhee, *Transformations of Mind: Philosophy as Spiritual Practice*, Cambridge 2000, s. 183.

to tego samego nie się powiedzieć o aseksualnym bodhisattwie. Wyjątkiem są tajemne praktyki seksualne tantrażany, oraz nieliczne przykłady podane w sutrach mahajany o prostytutkach przekazujących kochankom podczas schadzek nauki buddyjskie²⁶.

Istotnym elementem ścieżki duchowej u Platona są rozmyślenia o śmierci (*Fedon* 64C-65B). W buddyzmie medytacja nad nietrwałością i śmiercią stanowi ważny element praktyk wstępnych zarówno mnichów therawady jak i tantryków²⁷.

Na podobieństwo do wizji zmarłego w pośmiertnym stanie między śmiercią a odrodzeniem się (tyb. *bar-do*) wskazują słowa Sokratesa. Różnica polega na tym, że według *Tybetańskiej księgi umarłych* sam człowiek decyduje o swoim pośmiertnym losie²⁸; nie „zabiera” go żaden „duch”, jak we fragmencie *Fedona* (108AB).

O tym, że Sokrates przypominał mistrza cz’an (dzen), pisali w przeszłości M. C. Hyers, W. Bodri i A. Skorupka²⁹. Słowa Alkibiadesa z *Uczty* (216DE, 221E-222A), porównujące Sokratesa do sylena i satyra, Bodri uznał za dowód tego, że był on „mistrzem dzen w greckim stroju”, który w celu doprowadzenia do wewnętrznej przemiany uczniów stosował różne umiejętnośne metody, np. udawał, że nic nie wie, żartował i kpiał sobie z uczniów³⁰. Buddyści uważają, że jedynym celem oświeconego mędrca jest przekazywanie innym metod, które doprowadzą ich do przebudzenia. Powinny one być dostosowane do poziomu reprezentowanego przez nich. Mistrz stwarza tylko warunki dla przebudzenia się zrozumienia w umyśle ucznia, tworzy niezbędną do tego przestrzeń. Zdaniem Hyersa w każdym innym wypadku jest on zwodzicielem i zwykłym oszustem, który chce ucznia związać z sobą, aby go wykorzystać³¹.

Metodę majeutyczną Sokratesa można uznać za pierwowzór wprowadzonej w IX/X wieku w Chinach metody zagadek czyli koanów (jap. *koan* to tłumaczenie chiń. *kung-an*). Praktykę tę zainicjował Wen-jen Jün-men. Uczeń otrzymuje od mistrza koan a następnie medytuje nad jego znaczeniem, dopóki w jego umyśle nie

²⁶ W Japonii popularność zyskała opowieść o bohissattwie Samanabhadrze, który przyjął postać prostytutki, aby nauczać Dharma swoich kochanków. Temat ten rozwijam w artykule *Joga seksualna jako metoda wyzwolenia w tantrze buddyjskiej*, w: M. Kaczorek, K. Stachura (red.), *Przemiany seksualności*, Gdańsk 2009, s. 164–173.

²⁷ T. Kryszczyński, *Spotkanie z pożądanym w buddyzmie therawady*, w: J. Sieradzan (red.), *W poszukiwaniu zagubionej drogi: Tematy hinduskie, buddyjskie i taoistyczne*, Białystok 2007, s. 42–43; Dziamong Kongtrul Rinpoche, *Pochodnia pewności*, s. 23–26.

²⁸ I. Kania (tłum.), *Tybetańska księga umarłych*, wyd. cyt., s. 115–134.

²⁹ Hyers i Bodri są cytowani w tekście. A. Skorupka dostrzegł podobieństwo między Sokratesem a Bodhidharmą (ok. 470 – ok. 534/43), twórcą szkoły cz’an: obaj niczego nie napisali, głosili uczoną niewiedzę, oraz chwilową naturę prawdy (*Sokratesa i Bodhidharmy „uczona niewiedza” w świetle relatywistycznej teorii poznania*, „Folia Philosophica”, 25 [2007], s. 151–159).

³⁰ W. Bodri, *Socrates and the Enlightenment Path*, s. 182–186. Cytat jest na s. 182. Por. tamże, s. 205.

³¹ M. C. Hyers, *Zen and the Comic Spirit*, London 1974, s. 136, 141–142.

pojawi się rozwiązanie. Następnie mistrz wypytuje ucznia, aby sprawdzić poziom jego zrozumienia. Hyers uznał rozwinięte przez cz'an metody „pytań i odpowiedzi” (jap. *mondo*) oraz metody zagadek za „sokratyczne”³². Podobnie jak mistrzowie dzenu, Sokrates posługiwał się zagadkami, mającymi wprowadzić umysły uczniów na nowe tory³³. J. Bussanich pisał o ich „przekształcającej mocy”³⁴. Zanim Sokrates stał się mistrzem dla innych, musiał rozwiązać co najmniej dwie zagadki: odkryć znaczenie słów napisanych nad wejściem do świątyni delfickiej: „Poznaj samego siebie” (*Charmides* 164DE)³⁵, oraz sens odpowiedzi wyroczni delfickiej uznającej go za najmądrzejszego człowieka (*Obrona Sokratesa* 21A-23C).

Według Hyersa, zarówno metoda akuszerska Sokratesa jak i umiejętne metody mistrzów cz'an miały na celu przebudzenie oświecenia w umyśle zaawansowanego ucznia. W *Menonie* (89B-91D) Sokrates mówi, że ani *aretē*, ani mądrości nie można przekazać innym, gdyż nie są one rzeczami. Jedyne, co można zrobić, to uruchomić u ucznia proces rozumienia. Dlatego Platon mówił, że wszelka wiedza jest tylko przypominaniem sobie (*anamnēsis*) tego, czego ktoś nauczył się w poprzednich egzystencjach (*Fedon* 72E-73A; *Fajdros* 249E-250C). Analogią jest buddyjska nauka o wrodzonym charakterze oświecenia³⁶.

Aby uruchomić u ucznia proces rozumienia, Sokrates stosował metodę maieutyczną. W tym celu przyjmował role ikonoklasty i głupca. Był więc postacią komiczną, podobnie jak niektórzy mistrzowie dzen³⁷. Udawał niewiedzę, mówił, że nie ma niczego do przekazania i nauczania³⁸, i że odgrywa tylko rolę gza (*myōpos*), który na polecenie boga „ćwiczy i przekonuje obywateli” (*Obrona Sokratesa* 30E)³⁹.

Udawanie niewiedzy jest typowe dla wybitnych mistrzów cz'an. Na pytanie, dlaczego został spadkobiercą piątego patriarchy cz'an, Hui-neng odparł, że stało się tak dlatego, że nie rozumie buddyzmu⁴⁰. Tym, którzy przychodzili do niego po

³² Tamże, s. 148–149.

³³ Jako zagadkę można potraktować jego rozważania o przyjaźni (*Lyzis* 214DE). Zagadkami posługiwali się także jego rozmówcy: Simonides, chcąc wyjaśnić znaczenie sprawiedliwości (*Państwo* 332AC), oraz Arystofanes, opowiadając o Erosie (*Uczta* 192CE).

³⁴ J. Bussanich, *Socrates and Religious Experience*, w: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (red.), *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, Malden 2006, s. 202. Por. *Charmides* 162AB.

³⁵ Platon, *Charmides i Lyzis*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 41.

³⁶ Por. *Inherent Enlightenment*, w: *The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, http://www.sgilibrary.org/search_dict.php?id=1075, stan na 20.01.2010.

³⁷ Por. M. C. Hyers, *The ancient Zen master as clown-figure and comic midwife*, „Philosophy East and West”, 20 (1970), s. 3–18.

³⁸ M. C. Hyers, *Zen and the Comic Spirit*, wyd. cyt., s. 140.

³⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Kraków 2003, s. 58–59.

⁴⁰ Hui Neng, *Szóstego Patriarchy Sutra Podwyższenia o Czystej Prawowiernej Dharmie*, Wrocław 1997, s. 81.

nauki, mistrz cz'an Tai-czu mówił: „Nie rozumiem cz'anu, nie mam też żadnych szczególnych pouczeń dla was”⁴¹. Główne pouczenie koreańskiego mistrza son Seung Sahn brzmiało: „Idź tylko prosto drogą *nie wiem*”⁴².

Analogie do praktyki dzen można znaleźć w słowach Sokratesa z Platońskiej *Obrony*. Aby je rozpoznać, przyjrzyjmy się czterem etapom praktyki, jakie wyszczególnia tradycja dzen:

- (1) Wielka niepewność (jap. *dai-gidan*), która polega na intensywnym badaniu i wnikananiu w samego siebie: „Nie jest to zakłopotanie, lecz duch badawczy albo poczucie zaciekawienia odnośnie pełnego znaczenia nauk Buddy i przodków, których się jeszcze osobiście nie doświadczyło”⁴³.
- (2) Wielka determinacja (*dai-funshi*) to mocne postanowienie wyeliminowania całą siłą woli i energii wielkiej niepewności, będącej nieodłącznym towarzyszem życia codziennego.
- (3) Wielka ufność (*dai-shinkon*) to podstawowa ufność w to, że nauki buddyjskie są prawdziwe i można je zrealizować tutaj i teraz.
- (4) Wielka śmierć (*dai-shi*) to kluczowe przeżycie w dzenie, polegające na przeżyciu rozpadu ego podczas dogłębnego *satori*. Towarzyszy temu wielka radość i poczucie odrodzenia się⁴⁴.

Według Platona, Sokrates nade wszystko chciał zrozumieć przekazane mu przez Chajrefonta słowa wyroczni delfickiej, uznające go za najmądrzejszego człowieka (*Obrona Sokratesa* 20E). Sokrates mówiący „Przez długi czas jego słowa wprawiały mnie w pomieszanie” (21B)⁴⁵, przypomina praktykującego dzen, którego dręczy wielka niepewność. Ponaglany wewnętrzną potrzebą odkrycia znaczenia tych słów jest jak dzenista, który z wielką determinacją koncentruje się na rozwiązaniu koanu. Sokrates wypytywał wszystkich, którzy, jak mniemał, mogą znać wyjaśnienie odpowiedzi wyroczni, gdyż przypuszczał, że posiadają wiedzę na ten temat, a więc polityków, poetów i rękodzielników. Zadowolającej odpowiedzi od nich jednak nie otrzymał (21B-22E).

W przeciwieństwie do dzenistów, Sokrates nie pokładał wielkiej ufności w sobie, lecz w bogu. Poszukiwania doprowadziły go do przekonania, „że naprawdę mądry jest tylko bóg, i że poprzez wyrocznię mówi on, iż mądrość ludzka warta jest niewiele lub zgoła nic” (23A)⁴⁶. W związku z tym nie przeżył wielkiej śmierci,

⁴¹ Cyt. w: M. C. Hyers, *Zen and the Comic Spirit*, wyd. cyt., s. 141.

⁴² Seung Sahn, *Nazywam się NIE WIEM*, masz. pow., 1981, s. 3.

⁴³ Mu Soeng Sunim, *Thousand Peaks: Korean Zen – Tradition and Teachers*, Cumberland 1991, s. 231.

⁴⁴ Szeng-jen, *Osiąganie umysłu Buddy*, Warszawa 1998, s. 57; H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, Boston 1969, s. 259.

⁴⁵ Platon, *Obrona Sokratesa*, wyd. cyt., s. 31.

⁴⁶ Tamże, s. 37.

za jaką w dzień uznaje się oświecenie. Jego udziałem stała się mała śmierć z wyroku sądu.

Zdaniem niektórych badaczy Sokrates podążał środkową drogą między skrajnościami⁴⁷. Środkowa droga (skt. *madhyama-pratipad*) to jeden z synonimów buddyzmu⁴⁸. Dla Buddy skrajnościami były (w teorii) eternalizm (wiara w stałą substancjalną duszę i jej boskiego gwaranta) i nihilizm (wiara w to, że egzystencja nie ma sensu). Zarówno Budda jak i Sokrates odrzucali przesadną ascezę (którą w Indii praktykowali dżiniści i adżiwikowie, wyrosli z tego samego, co Budda, ruchu śramanów, a w Grecji odwołujący się do Sokratesa kynicy). O ile Budda całkowicie porzucił sprawy publiczne i polityczne dla poszukiwania wyzwolenia, a swoim uczniom zakazał rozmów o polityce, to postawa Sokratesa nie była jednoznaczna: choć sam przestał brać udział w życiu publicznym, to jego działalność uznano za zagrożenie dla *polis*: najpierw zakazano mu nauczania, a potem skazano na śmierć za psucie młodzieży⁴⁹.

Zarówno Sokrates jak i Budda podkreślali, że prawda jest niemożliwa do przekazania za pomocą słów i że można jedynie na nią wskazać. Drogę do zrozumienia każdy musi przejść sam. W wielu dialogach Platon pokazuje Sokratesa jako tego, który spiera się o właściwe definicje pojęć. Czynił to jednak w taki sposób, że niszczył u swoich rozmówców ich niewłaściwe rozumienie⁵⁰. Mimo to, jak się wydaje, nigdy nie posunął się tak daleko, jak niektórzy mistrzowie cz'an, którzy nie tylko kwestionowali użyteczność wszelkich pojęć, ale także odrzucali całą tradycję buddyjską jako nieprzydatną do osiągnięcia oświecenia jako jedyne godnego uwagi celu⁵¹. To, co stanowiło regułę w zachowaniu mistrzów cz'an, którzy uznawali wyższość medytacji nad studiami teoretycznymi, byłoby nie do pomyślenia

⁴⁷ D. E. Griffin, *Socrates' Poverty: Virtue and Money in Plato's „Apology of Socrates”*, „Ancient Philosophy”, 15 (1995), s. 14; J. Howland, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, New York 2006, s. 81; L. Brisson, *Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition*, w: P. Destrée, N. D. Smith (red.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, Kelowna 2005, s. 12.

⁴⁸ Por. *Mahavagga* I 6.17–18, w: I. B. Horner (tłum.), *The Book of the Discipline (Vinaya-pitaka)*, vol. 4, Oxford 1996, s. 15–16. Por. J. Sieradzan (red.), *Buddyzm*, wyd. cyt., s. 61–62.

⁴⁹ Wg Ksenofonta, Sokratesowi zakazali nauczania Kritiasz i Charikles (*Wspomnienia o Sokratesie* I 2.33, w: tenże, *Pisma Sokratyczne*, wyd. cyt., s. 35).

⁵⁰ Budda Śakjamuni mówił: „Samy musicie się wysilać. Buddowie jedynie wskazują drogę” (*Dhammapada* 276, Z. Becker [tłum.], *Dhammapada: Ścieżka Mądrości Buddy*, Szczecin 1997, s. 30). Widzimy, jak Sokrates próbuje ustalić definicje: pobożności w *Eutyfronie*, męstwa w *Lachesie*, przyjaźni w *Lyzisie*. Por. M. Wesoły, „Najwyższe dobro człowieka” – słowa Sokratesa w obliczu wyroku śmierci, w: K. Lastowski, P. Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa*, Poznań 2006, s. 22. Por. W. Bodri, *Socrates and the Enlightenment Path*, s. 189–191.

⁵¹ Por. J. Sieradzan, *Szałeństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków 2005, s. 446–456.

w przypadku buddystów ze szkół teoretycznych w Chinach, Japonii i Korei, oraz Tybetańczyków, którzy w znaczącym stopniu rozwinęli koncepcje filozoficzne wypracowane w Indii. Sokrates sytuował się pośrodku między całkowitym odrzuceniem użyteczności pojęć przez buddystów cz'an (dzen, som), a akceptacją ich konkretnej definicji w szkołach teoretycznych.

Wielu współczesnych Sokratesowi autorów ukazało go jako ascetę, nie przywiązującego wagi do jedzenia, który nie kąpie się, często chodzi głodny, nie nosi koszuli, przez cały rok chodzi w tym samym płaszczu i boso, a sandały zakłada tylko wtedy, gdy wybiera się na ucztę. Wyjątkiem było picie wina. Platon jednak zapewniał, że choć pił więcej alkoholu od innych, nigdy nie widziano go pijanym⁵². Zdaniem E. Flintoffa ascetyczny tryb Sokratesa mógł mieć indyjskie korzenie⁵³. Jednak bardziej prawdopodobne jest, że Sokrates, chodząc w tym samym płaszczu i boso, po prostu naśladował spartański tryb życia⁵⁴. Asceza niektórych joginów indyjskich w czasach Sokratesa była znaczenie bardziej radykalna. Przykładem może być życie Buddy, który przez sześć lat skrajnych wyrzeczeń omal się nie zagłodził na śmierć. Ascezę porzucił jednak, gdy uznał ją za nieprzydatną do osiągnięcia celu – oświecenia⁵⁵.

Kolejną analogią między Sokratesem a buddyzmem jest praktyka medytacji. Arystofanes w wystawionych w 423 roku p.n.e. *Chmurach* pokazał Sokratesa jako praktykującego kontrolę myśli⁵⁶. Sokrates radzi, aby nie więzić myśli, ale puścić je swobodnie: „Nie zwiąjaj myśli ciągle wokół siebie, ale ją wypuść swobodnie w powietrze” (ww. 761–762)⁵⁷. Tego typu radę mogłyby dać każdy nauczyciel medytacji. W tych słowach można się dopatrzeć analogii do praktyki medytacyjnej, której istotą jest odcięcie przywiązania do myśli. Inne wersy informują, że chcąc osiągnąć wgląd w naturę „ponadziemskich zjawisk”, należy zawiesić czynności intelektualne. Osiąga się to poprzez zintegrowanie umysłu z powietrzem (ww. 227–230)⁵⁸. Można to jednak rozumieć również jako rezultat medytacji mistycznego niezróż-

⁵² Arystofanes, *Chmury* 103, 363, 831–837; tenże, *Ptaki* 1554–1555, w: tenże, *Komedie*, Prószyński i S-ka, t. 1, Warszawa 2003; Ameipsias, *Bezwartościowa osoba*, frg. 9, w: J. M. Edmonds (wyd. i tłum.), *The Fragments of Attic Comedy*, vol. 1, Leiden 1957, s. 481; Platon, *Fajdros* 229A; *Uczta* 174A, 176C, 214A, 220AB; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I 2.1; I 3.5–6; I 6.2.

⁵³ E. Flintoff, *Pyrrho and India*, „Phronesis”, 25 (1980), s. 98.

⁵⁴ Por. Ksenofont, *Ustrój lacedemoński* II 3–4, w: E. C. Marchant (wyd. i tłum.), *Xenophon: Scripta Minora with an English Translation*, Cambridge 1925, s. 143.

⁵⁵ Por. J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, wyd. cyt., s. 426–427.

⁵⁶ Wizerunek Sokratesa w *Chmurach* akceptuje i uznaje za autentyczny wielu badaczy, wśród nich m.in. J. Burnet (*Introduction*, w: Plato, *Phaedo*, Oxford 1911, s. XXXIII–XXXIV), A. Krokiewicz (*Sokrates*, Warszawa 1958, s. 34–35), oraz M. Montuori (*Socrates between the First and the Second Clouds*, w: tenże, *Socrates, An Approach*, Amsterdam 1988, s. 144).

⁵⁷ Arystofanes, *Chmury* 761–762, s. 215.

⁵⁸ Tamże, s. 187.

nicowania, gdy umysł i zjawiska natury doświadczane są jako tożsame (gr. *ton homoion aera*)⁵⁹. Nasuwa się tutaj analogia do tantrajany, w której znane są praktyki integrowania się z elementami (żywiołami) natury. Związani z elementami bogowie są w niej traktowani jako personifikacje sił natury, które należy okiełznać w celu zyskania przejrzystości i klarowności umysłu. Także Sokrates mógł traktować bogów, których w związku z nim wymienia Arystofanes (Powietrze, Przewód, Chmury, Eter, Mgłę i Wir), oraz Oddech⁶⁰ jako personifikacje sił natury, a zarazem przekonywać, że medytując te wyobrażone bóstwa, można osiągnąć mądrość: zdolności retoryczne, sztukę dialektyki, oraz umiejętności leczenia i prekognicji⁶¹. Sokrates Arystofanesa to mistagog i kontemplatyk mający świadomość tego, że bogowie to tylko symulakry służące mistycznej kontemplacji. W podobny sposób praktykujący medytację w buddyjskiej szkole jogačara zdaje sobie sprawę, że buddowie, których wizualizują podczas medytacji, są tylko wyobrażeniami umysłu (skt. *viññapti-mātratā*)⁶². Sokrates jawi się więc jako prekursor (na gruncie greckim) tradycji medytacyjnej prowadzącej do realizacji mądrości.

Słowa Sokratesa z *Chmur*: „Kroczę powietrzem i spoglądam w słońce”, Levenson interpretował w kontekście posiadania przez niego umiejętności podniebnego lotu, rezultatu praktyki szamańskiej lub ascetyczno-kontemplacyjnej⁶³.

W *Uczcie* (175AB, 220AD) Platon dwukrotnie wspomina Sokratesa znajdującego się w spontaniczne stany wchłonięcia⁶⁴, który dla H. Joly'ego był szamańsko-jogicznym stanem świadomości, stanem medytacji, dla M. Forstatera jogicznym stanem świadomości, a dla W. Bodri'ego medytacyjnym wchłonięciem (*samādhi*)⁶⁵. Joly nazwał Sokratesa „ostatnim szamanem i pierwszym filozofem”, praktykującym techniki medytacyjne i jogiczną kontrolę oddechu. Jego zdaniem oba te fragmenty *Uczty* stanowią dowód umiejętności wchodzenia Sokratesa w odmienne stany świadomości poprzez wycofywanie zmysłów⁶⁶.

⁵⁹ K. J. Dover, (wyd., wst. i kom.), *Aristophanes: Clouds*, Oxford 1989, s. 18, w. 230.

⁶⁰ Arystofanes, *Chmury* 264–265, 380–381, 424, 627, 814, 1471.

⁶¹ Tamże, ww. 316–318, 330–333.

⁶² Jest to również część sanskryckiego tytułu dzieła Wasubandhu *Dowód na wyłączenie istnienia treści świadomości w dwudziestu strofach* („Studia Indologiczne”, 6 [1999], s. 5).

⁶³ *Chmury* 225; C. Levenson, *Socrates Among the Corybantes: Being, Reality, and the Gods*, Woodstock 1999, s. 13. Por. słowa Strepsjadasa: „dusza mi pofrunęła” (*Chmury* 319, s. 191).

⁶⁴ Platon pisał o jego zamyśleniach (*noūs*) (*Uczta* 174D, H. N. Fowler [wyd.], *Plato with an English Translation*, vol. 5, Cambridge 1925, s. 88).

⁶⁵ H. Joly, *La Renversement platonicien: Logos, episteme, polis*, Paris 1974, s. 67–70; M. Forstater, *The Living Wisdom of Socrates*, London 2004, s. 18–19; W. Bodri, *Socrates and the Enlightenment Path*, s. 129.

⁶⁶ H. Joly, *La Renversement platonicien*, wyd. cyt., s. 67–70, cytat znajduje się na s. 67.

Sokrates w *Fedonie* (67CD) opisuje metodę kultywacji umysłu poprzez kontrolę zmysłów i umysłu: „A czy oczyszczenie nie polega – mówi Sokrates – na możliwie największym oddzieleniu duszy do ciała i przyzwyczajeniu jej do tego, by zebrała siebie z całego ciała i skupiła sama na sobie, i zamieszkała, o ile to możliwe, tak obecnie, jak i w przyszłości, sama ze sobą, wyzwolona z ciała jak z okowów?”⁶⁷.

Słowa te Bodri uznał za analogon bezforemnego wchłonięcia, istotnego elementu ścieżki medytacji w therawadzie. Jego zdaniem – podobnie jak metody buddyjskie – prowadzi ona do samorealizacji⁶⁸. Ponieważ poza tym enigmatycznym stwierdzeniem Platon nic na ten temat nie mówi, trudno przesądzać, jaki charakter i cel miałyby mieć taka medytacja. Być może wiedzę na ten temat Platon przekazywał ustnie wybranym uczniom jako część słynnej nauki niepisanej (gr. *agrapha dogmata*).

W *Fedonie* Sokrates mówi, że o ile udział w misteriach pozwala na zewnętrzne oczyszczenie, to wewnętrzne oczyszczenie osiąga się wyłącznie na ścieżce filozofii (69CD). Sokrates jawi się tutaj jako nauczyciel medytacji, przekazujący praktyki umożliwiające oderwanie umysłu (duszy) od ciała i skupienie się na wnętrzu. Mają one na celu „radykałną transformację świadomości”⁶⁹, prowadzącą do emancypacji umysłu od ciała i kontemplacji bóstwa⁷⁰.

J.-P. Vernant sugerował, że Platon chciał zastąpić pośmiertne ceremonie odprawiane nad zwłokami filozoficzną praktyką pamiętania o śmierci (*mele thanatou*), przygotowującą do pośmiertnego oddzielenia umysłu od ciała. Wiedzę o tym włożył w usta Sokratesa w *Fedonie*⁷¹. Sokrates Platona nie obawia się śmierci, gdyż filozofia to nieustanne pamiętanie o niej. Biorąc pod uwagę słowa J. C. Gowan, który do cech rozwiniętej duchowo jednostki zaliczył utratę lęku przed śmiercią⁷², to dzięki medytacji Sokrates mógł zniwelować lub usunąć lęk przed śmiercią w taki sam sposób, w jaki uodpornił się na głód i zimno czy chęć częstych kąpiei.

⁶⁷ Platon, *Fedon*, s. 74.

⁶⁸ W. Bodri, *Socrates and the Enlightenment Path*, wyd. cyt., s. 111.

⁶⁹ J. Bussanich, *Socrates and Religious Experience*, wyd. cyt., s. 211. Por. *Fedon* 64E, 65C, 66A, 81BC.

⁷⁰ Sokrates mówi o duszy, że wówczas przebywa ona „sama ze sobą” (*Fedon* 79D, s. 133), a w końcu „będzie oglądać (...) to (...) co boskie” (84A, s. 149). Por. *Fedon* 67CD i *Państwo* 571D-572A.

⁷¹ *Fedon* 64A, 65CD, 67CE, 70A, 81AC. Por. J.-P. Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, New York 2006, s. 127–130, 146.

⁷² J. C. Gowan, *Development of the Psychedelic Individual: A Psychological Analysis of the Psychedelic State and Its Attendant Psychic Powers*, Elmwood 1974, s. 160.

Reasumując, Sokrates Platona przypomina buddyjskiego jogina, zwłaszcza mistrza dzen. Dotyczy to przede wszystkim ekscentrycznego zachowania się i przyznawania do niewiedzy. Nie sposób jednak stwierdzić, czy Platon przedstawiając Sokratesa jako wzór mędrca, czerpał z jakiejś tradycji indyjskiej lub wschodniej. Indyjskiego, a nawet buddyjskiego, pochodzenia medytacji Sokratesa nie można wykluczyć. Z kolei „ćwiczenia pamięci” i praktyka przygotowania do śmierci, o których wspomina Platon w związku z Sokratesem, można uznać za grecką realizację dążenia do nieśmiertelności, które w buddyzmie nosi nazwę oświecenia.