

Piotr Goniszewski



Zen

jako droga duchowa
dla chrześcijan

Zen jako droga duchowa dla chrześcijan

UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
ROZPRAWY I STUDIA T. (MCCCLXV) 1291

Piotr Goniszewski

Zen jako droga duchowa dla chrześcijan

Szczecin 2023

Rada Wydawnicza

Barbara Braid, Anna Cedro, Urszula Chęcińska, Rafał Klóska,
Maciej Kowalewski, Ewa Mazur-Wierzbicka, Jarosław Nadobnik,
Grzegorz Wejman, Renata Ziemińska, Magdalena Ziolo,
Andrzej Skrendo – przewodniczący Rady Wydawniczej,
Elżbieta Zarzycka – dyrektor Wydawnictwa Naukowego

Recenzent

dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, prof. UO

Redakcja językowa

Joanna Sygit

Skład komputerowy

Iga Bańkowska

Korekta

Paulina Kaczyńska-Domagalska

Projekt okładki

Joanna Dubois-Mosora

Grafiki wykorzystane na okładce i w publikacji

Teresa Józefowicz

Piotr Goniszewski ORCID 0000-0002-1090-9846



Wersja elektroniczna publikacji dostępna na licencji CC BY-SA 4.0
po 12 miesiącach od daty wprowadzenia do obrotu

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2023

DOI 10.18276/978-83-7972-653-0

ISBN 978-83-7972-653-0 (online)

ISBN 978-83-7972-652-3 (print)

ISSN 0860-2751

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I | Ark. wyd. 7,5 | Ark. druk. 11,3 | Format A5

Spis treści

Wstęp.	7
Rozdział 1. Zarys historii buddyzmu zen	23
1.1. Dzieje buddyzmu zen w ujęciu tradycyjnym	25
1.2. Historia buddyzmu zen w ujęciu krytycznym	44
1.3. Buddyzm zen w Japonii	57
1.4. Buddyzm zen w Korei i Wietnamie	69
1.5. Buddyzm zen w świecie zachodnim. Chrześcijańscy mistrzowie i nauczyciele zen	73
Rozdział 2. Założenia filozoficzne buddyzmu na podstawie <i>Sutry serca</i>	89
2.1. <i>Sutra serca</i> w języku polskim	90
2.2. Komentarz do <i>Sutry serca</i>	91
2.3. <i>Sutra serca</i> z perspektywy teologii komparatywnej.	105
2.3.1. Immanencja-transcendencja Boga w świetle ST I q. 8 a 1–4.	107
2.3.2. Immanencja-transcendencja Boga z perspektywy <i>Sutry serca</i>	112

Rozdział 3. Jak praktykować?	121
3.1. Strój do praktyki.	121
3.2. Zazen, czyli medytacja siedząca	122
3.3. Miejsce i czas zazen	125
3.4. Formy praktyki.	126
3.4.1. Liczenie oddechów i koncentracja na oddechu	126
3.4.2. Praca z koanami	131
3.4.3. Shikantaza.	132
3.4.4. Medytacja chodzona.	135
3.4.5. Medytacja podczas pracy	136
3.4.6. Recytacja sutr	137
3.5. Formalne praktyki zen z perspektywy chrześcijańskiej	139
3.5.1. Zazen z obserwacją oddechu oraz <i>shikantaza</i>	139
3.5.2. <i>Kinhin</i> i <i>samu</i>	147
3.5.3. Praca z koanami	149
3.5.4. Recytacja sutr	154
Zakończenie	163
Bibliografia	167
Summary	177

Wstęp

Faktycznie dzięki praktykowaniu zen nauczyłem się wielu rzeczy: zupełnego oczyszczenia ciała i duszy, głębokiej kontemplacji, połączenia modlitwy i życia codziennego, jak również innych, zbyt licznych, aby je wymienić (...) Nauczyłem się chrześcijaństwa, studiując katechizm. Chociaż jest on konieczny jako wprowadzenie do wiary, nie wystarczył, aby dać mi jej głębokie zrozumienie. Dopiero dzięki ignacjańskim Ćwiczeniom duchowym zdobyłem głębsze poznanie istoty chrześcijaństwa i nauczyłem się, jak je przełożyć na praktykę, angażując moje własne ciało. Później, kiedy zacząłem praktykować zen, odkryłem, że ćwiczenia i *sesshin* zen są niezwykle do siebie podobne. Sądzę nawet, że wiele rzeczy, których nauczyłem się dzięki zen, umożliwiło mi wlanie nowego życia w praktykowanie przeze mnie Ćwiczeń¹.

Te słowa jezuity i jednocześnie mistrza zen, J. Kakichi Kadowakiego, obrazują doświadczenie wielu setek, a nawet tysięcy chrześcijan, którzy nie rezygnując ze swojej wiary, wkroczyli na ścieżkę zen. Co ich skłoniło do otwarcia się na tę dalekowschodnią formę duchowości? Czy praktykowanie zen nie jest może sprzeczne z wiarą w Jezusa Chrystusa?

¹ J. Kakichi Kadowaki, *Zen i Biblia*, tłum. J. Poznański, Kielce 2015, s. 11–12.

Na powyższe pytania postaramy się odpowiedzieć w niniejszej monografii. Jej celem jest bowiem ukazanie zen jako możliwej i owocnej ścieżki duchowej dla chrześcijanina. Monografia jest pisana z perspektywy polskiego i katolickiego środowiska teologicznego, stąd domniemanym odbiorcą jest również chrześcijanin-katolik z Polski. Oczywiście to podstawowe ukierunkowanie nie wyklucza innych chrześcijan i odbiorców reprezentujących odmienne światopoglądy, zainteresowanych buddyzmem. Jednakże przedstawiając zen jako pewną ścieżkę duchową, którą może podjąć wierzący chrześcijanin, staraliśmy się być szczególnie wyczuleni właśnie na wrażliwość polskiego środowiska katolickiego.

W związku z tym, że będziemy się poruszać na styku dwóch systemów religijno-duchowych, warto już na samym początku naszych rozważań doprecyzować pojęcie medytacji. Tradycyjnie w duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza katolickiej, termin medytacja (łac. *meditatio*) oznacza formę dyskursywnego namysłu i rozważania nad wybranymi prawdami wiary lub wątkami biblijnymi. W ramach metody *Lectio divina* po pierwszym kroku, jakim jest lektura biblijnego tekstu (łac. *lectio*), następuje właśnie *meditatio*, czyli jego rozważanie i analizowanie, próba wniknięcia w znaczenie i przesłanie perykopy. W *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego Loyoli termin „medytacja” oznacza formę wyobrazeniowego i rozumowego wnikania w podejmowany w danym tygodniu temat, którym jest najczęściej jakiś epizod z życia Jezusa Chrystusa. Jednak kiedy w religioznawstwie mówimy o różnych rodzajach medytacji wywodzących się z Azji, mamy najczęściej na myśli niedyskursywne formy praktyki. W tradycji chrześcijańskiej odpowiednikiem tego typu form praktyki jest kontemplacja (łac. *contemplatio*), która stanowi finalny etap w ramach *Lectio divina*, po *lectio*, *meditatio* i wreszcie *oratio*. W związku z tym, że we współczesnej nauce i kulturze popularnej upowszechniło się stosowanie terminu „medytacja” na oznaczenie azjatyckich, najczęściej niedyskursywnych, praktyk duchowych, w niniejszej monografii pojęcia medytacji

i kontemplacji będziemy traktowali synonimicznie i wymiennie. Natomiast kiedy będziemy chcieli odnieść się do specyficznie chrześcijańskiego rozumienia medytacji, posłużymy się doprecyzowaniem za pomocą przymiotników, np. „medytacja dyskursywna”².

Mówiąc o zen w kontekście chrześcijańskiej duchowości, możemy ten fenomen rozumieć na dwa sposoby. Zen, jako odłam buddyzmu mahajany, można rozpatrywać i traktować jako religię, tak jak dzieje się to w wielu miejscach świata, zwłaszcza w dalekiej Azji (Chiny, Japonia, Korea Płd., Wietnam). Praktykując zen jako religię, przyjmujemy określony światopogląd, na który składają się konkretne doktryny, obrzędy i sposoby postępowania. Będąc buddystami, powinniśmy wierzyć m.in. w prawo karmana, następstwo kolejnych żyć czy bardzo rozbudowaną kosmologię, wypełnioną różnego rodzaju bytami niebiańskimi i piekielnymi. Takie podejście do zen jest oczywiście nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Mamy tutaj bowiem do czynienia z dwoma odrębnymi historycznie i kulturowo światopoglądami.

Chrześcijanie podejmujący praktykę rozumieją zen jako ścieżkę duchową, bazując na tzw. uniwersalistycznej interpretacji zen. Zakłada ona, że doświadczenie przebudzenia, któremu w chrześcijańskiej teologii mistycznej odpowiada *unio mystica*, wykracza poza wszelkie kategorie historyczne i kulturowe. Innymi słowy, doświadczenia przebudzenia, rozumianego jako doświadczenie rzeczywistości absolutnej, nie można określić jako buddyjskie czy chrześcijańskie. Dopiero proces werbalizacji i konceptualizacji umieszcza je w buddyjskim lub chrześcijańskim kontekście. W uniwersalistycznym ujęciu zen jest zatem autentyczną ścieżką duchową, która posiada określone instytucje i praktyki ukierunkowane na doświadczenie wglądu.

² Szerzej na temat znaczenia terminów *meditatio* i *contemplatio* w duchowości chrześcijańskiej: E.E. Larkin, *Medytacja chrześcijańska. Kontemplatywna modlitwa na dziś*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2014, s. 40–47; F. Jalics, *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, tłum. J. Bolewski, Kraków 2017, s. 16–19, 25–26.

W tym miejscu rodzi się zatem pytanie. Dlaczego niektórzy chrześcijanie wybierają zen jako swoją ścieżkę duchowego rozwoju? Czy w przestrzeni życia Kościoła nie istnieją wspólnoty, w których praktykuje się medytację?

Oczywiście istnieje wiele wspólnot i ruchów w Kościele katolickim, które zajmują się propagowaniem kontemplacyjnych form modlitwy. Możemy zaobserwować odkrycie na zachodzie chrześcijaństwa wschodniej praktyki modlitwy Jezusowej³. Rozwijają się grupy, w których praktykuje się medytację chrześcijańską z użyciem mantry (Światowa Wspólnota Medytacji Chrześcijańskiej⁴, Ruch Odnowy Kontemplacyjnej⁵,

³ Na temat modlitwy Jezusowej: B. Koniecko, *Modlitwa Jezusowa. Przewodnik po rekolekcjach „Oddychać Imieniem”*, Kraków 2019; Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa. Jej początek, rozwój i praktyka w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej*, tłum. S. Hiżycki, Kraków 2015; S. Hiżycki, *Modlitwa Jezusowa. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Kraków 2016; J. Szyran, *Traktat o modlitwie Jezusowej*, Kraków 2020. Antologię klasycznych tekstów dotyczących modlitwy Jezusowej stanowią *Filokalia*. Polskie przekłady fragmentów: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, red. J. Naumowicz, Kraków 2012.

⁴ Dyrektorem Światowej Wspólnoty Medytacji Chrześcijańskiej (ang. World Community for Christian Meditation) jest uczeń J. Maina, L. Freeman. Jest on bardzo znanym i cenionym propagatorem medytacji chrześcijańskiej: L. Freeman, *Jezus – wewnętrzny Nauczyciel*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2012; tenże, *Od pierwszego wejrzenia. Doświadczenie wiary*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2012; tenże, *Światło wewnętrzne. Droga medytacji chrześcijańskiej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2013; tenże, *Medytacja chrześcijańska. Twoja codzienna praktyka*, Kraków 2011; tenże, *Drogocenna perła. Dzielić się darem medytacji chrześcijańskiej, zawiązując nową grupę*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011.

⁵ Ważną postacią tego ruchu jest jeden z założycieli i głównych propagatorów tzw. *centering prayer*, Thomas Keating. Jest on autorem wielu monografii poświęconych kontemplacji chrześcijańskiej, m.in.: T. Keating, *Kontemplacja chrześcijańska*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2022; tenże, *Zaproszenie do miłości. Droga chrześcijańskiej kontemplacji*, tłum. W. Drażek, Warszawa 2019; tenże, *Otwarty umysł, otwarte serce. Kontemplacyjny wymiar Ewangelii*, tłum. W. Drażek, Warszawa 2017; tenże, *Wprowadzenie do modlitwy i medytacji chrześcijańskiej*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2004. Na temat *centering prayer*: B. Pennington, *Modlitwa prowadząca do środka. Powrót do starochrześcijańskiej metody modlitwy*, tłum. M. Sobejko, M. Cygan, Kraków 2013.

Ośrodek Medytacji Chrześcijańskiej w Lubiniu⁶). Jezuita Franz Jalics opracował 10-dniowy program odosobnień kontemplacyjnych łączących elementy mindfulness z modlitwą Jezusową⁷. Wszystkie te ruchy i wspólnoty są jednak zjawiskami relatywnie nowymi, które powoli i stopniowo utwierdzają swoją pozycję w duchowości chrześcijańskiej. Ponadto wiele z nich *explicite* lub *implicite* czerpie z hinduistycznych i buddyjskich form medytacji. Przykładem może być medytacja z użyciem mantry praktykowana w Światowej Wspólnocie Medytacji Chrześcijańskiej. Jej propagator, benedyktyn John Main, nauczył się tej formy medytacji od hinduistycznego swamiego Satyanandy podczas pobytu na Malajach. Studiując pisma Ojców pustyni, J. Main zauważył strukturalne podobieństwo medytacji mantrycznej z nieustanną modlitwą opisaną przez Jana Kasjana. W ujęciu J. Maina chrześcijańska medytacja z użyciem mantry polega na przyjęciu siedzącej pozycji z wyprostowanym kręgosłupem i recytacji w myślach wybranej chrześcijańskiej mantry, którą najczęściej jest aramejska fraza *marantha* (aram. מרן אהא/ מרנא תא), czyli *Panie przyjdź!! Pan przyszedł*⁸.

Są jednak dwie, powiązane ze sobą, podstawowe przyczyny, które skłaniają wielu wierzących chrześcijan do rozpoczęcia praktyki zen.

⁶ Liderami ośrodka w Lubiniu są benedyktyn M. Nawara i D. Hybel. Propagują oni medytację chrześcijańską z wykorzystaniem mantry: M. Nawara, *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017; D. Hybel, M. Nawara, *Medytacja. Droga miłującej obecności*, Lubin 2019.

⁷ Wybrane publikacje tegoż autora w języku polskim: F. Jalics, *Kontemplacja*; tenże, *Towarzystwo duchowe. Wspólne wzrastanie w wierze*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2017; tenże, *W szkole Jezusa. Cztery etapy duchowego rozwoju*, tłum. J. Poznański, Kraków 2015; tenże, *Droga kontemplacji*, tłum. G. Rawski, Kraków 2015; tenże, *Życie w obecności Boga*, tłum. K. Wilamowska, Kraków 2022.

⁸ Najważniejszą pracą J. Maina na temat medytacji jest krótka książeczka: J. Main, *Chrześcijańska medytacja. Konferencje z Gethsemani*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2012. Inne wybrane dzieła tego autora w języku polskim: J. Main, *Ścieżka medytacji. Odkrywanie obecności Boga*, tłum. J. Salamon, Kraków 2018; tenże, *Medytacja chrześcijańska. Głód głębi serca*, tłum. P. Ducher, Kraków 2016.

Po pierwsze, w Kościele brakuje instytucji autentycznego nauczyciela kontemplacji. I nie chodzi tu o rodzaj kierownika duchowego, który przewodniczy wspólnocie lub prowadzi medytacje. Oczywiście we współczesnych ruchach kontemplacyjnych nie brakuje osób, które przeżyły doświadczenie mistyczne, natomiast ciągle brakuje mechanizmu pozwalającego na weryfikację owego przeżycia. W buddyzmie zen taką funkcję pełni oświecony mistrz/nauczyciel, którego doświadczenie przebudzenia zostało również potwierdzone przez jego nauczyciela. W ten sposób tworzy się linia przekazu, która zasadniczo gwarantuje ciągłość duchowej ścieżki i umożliwia weryfikowanie doznawanego przez adeptów doświadczenia wglądu. Po drugie, wiele chrześcijańskich wspólnot medytacyjnych nie ma swojego programu czy też schematu prowadzenia praktykującego. Wyjątkiem może być kurs kontemplacji opracowany przez Franza Jalicsa SJ. Innymi słowy, bardzo często mamy do czynienia ze spotkaniami czy odosobnieniami medytacyjnymi, nietworzącymi jednak pewnego *continuum*, którego celem jest doświadczenie mistyczne. Buddyzm zen na przestrzeni wieków wypracował ścieżkę, po której może bezpiecznie kroczyć uczeń. Na tę ścieżkę/program składa się kilka elementów. Po pierwsze, wspomniany już nauczyciel, którego zadaniem jest nie tylko weryfikacja doświadczenia wglądu, ale również towarzyszenie uczniowi przy wyborze odpowiedniej formy praktyki (zazen z liczeniem/obserwacją oddechu, zazen z koanem, *shikantaza*) czy w trakcie indywidualnych spotkań i rozmów (*dokusan*). Po drugie, formalne spotkania wspólnoty, zwłaszcza odosobnienia (*sesshin*). Po trzecie, tradycja danej linii przekazu czy szkoły, na którą składają się różne własne zwyczaje oraz pisma. Te trzy czynniki są główną przyczyną podejmowania praktyki zen przez chrześcijan. Nierzadko wierzący, którzy wchodzą na ścieżkę zen, chcą, po zdobyciu pewnego doświadczenia, nauczać kontemplacji chrześcijańskiej. Przykładem takiej postawy był benedyktyn i mistrz zen Willigis Jäger, który po kilkuletnim pobycie w Japonii i przebytym

treningu zen wrócił do Europy, gdzie prowadził zarówno odosobnienia zen, jak i kursy kontemplacji chrześcijańskiej.

Problem korzystania przez chrześcijan z dalekowschodnich form medytacyjnych podjęła w 1989 roku Kongregacja Nauki Wiary w liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej (*Orationis formas*⁹). Dokument ten jest próbą ustosunkowania się Magisterium Kościoła do pierwszych fal zainteresowania różnymi azjatyckimi tradycjami duchowymi wśród katolików. W latach 70. i 80. XX wieku, zwłaszcza w USA i Europie zachodniej, nastąpiło nowe otwarcie Kościoła na świat, ekumenizm i dialog międzyreligijny jako wynik reform i recepcji nauczania Soboru Watykańskiego II (1962–1965). W duchu tego otwarcia katolicy i inni chrześcijanie zaczęli bardzo szeroko korzystać z różnych technik i form medytacji mających swoje źródło w hinduizmie i buddyzmie. List *Orationis formas* stara się w sposób bardzo wyważony i ostrożny odnieść się do możliwości wykorzystywania duchowego dziedzictwa religii azjatyckich w Kościele katolickim. Dokument ten przedstawia tradycyjne katolickie rozumienie modlitwy oraz ascetyczno-mistycznej drogi zjednoczenia z Bogiem. Ponadto wykazuje dawne i współczesne błędne podejścia do modlitwy i medytacji. *Orationis formas* nie wyklucza stosowania przez chrześcijan azjatyckich metod medytacji, ale zaleca jednocześnie ostrożność:

Te i podobne propozycje pogodzenia medytacji chrześcijańskiej z technikami wschodnimi, jeśli nie mają prowadzić do zgubnego synkretyzmu, muszą być stale poddawane weryfikacji, w której dokładnie będzie się rozróżniać metodę od treści (OF 12).

⁹ Dokument ten można znaleźć w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji nauki wiary 1966–1994*, tłum. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 337–352, a także na stronie Katolickiej Agencji Informacyjnej: <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-o-niektorych-aspektach-medytacji-chrzescijanskiej-orationis-formas/#r6>.

Natomiast w innym miejscu listu stwierdza się:

„Nie znaczy to, że autentyczne praktyki medytacji, wywodzące się z chrześcijańskiego Wschodu i wielkich religii niechrześcijańskich, tak bardzo pociągające rozbitego wewnątrz i zdeorientowanego człowieka współczesnego, nie mogą być odpowiednią pomocą w uświadomieniu modlącemu się w obecności Bożej i w wewnętrznym odprężeniu się także pośród trosk zewnętrznych. (OF 28).

Podkreśla się przy tym, że zjednoczenie z Bogiem, określone jako „nieustanna modlitwa”, musi być integralnie powiązane z miłością bliźniego.

W świetle listu *Orationis formas* chrześcijanin, który wkracza na ścieżkę duchową zen, musi być świadomy, że jego celem jest doświadczenie obecności Boga za pomocą zazen i innych formalnych metod praktyki, a nie tworzenie jakiejś chrześcijańsko-buddyjskiej hybrydy. Uniwersalistycznie rozumiany zen nie wymaga od wierzącego rezygnacji z doktryny chrześcijańskiej na rzecz doktryny buddyjskiej, ale raczej akcentuje znaczenie doświadczenia Boga w codzienności człowieka w przeciwieństwie do czysto teoretycznego podejścia do religii. Oczywiście spotkanie z buddyzmem zen może przyczynić się do nowego spojrzenia na wiele prawd wiary czy idei i koncepcji teologicznych, jednak nie jest to podstawowy cel praktyki zen. Innymi słowy, chrześcijanin kroczący ścieżką zen pozostaje chrześcijaninem, choć w duchu międzyreligijnego otwarcia dzieli wspólną przestrzeń medytacji i kontemplacji.

Na temat buddyzmu zen oraz dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego ukazało się wiele wartościowych monografii i dzieł popularyzatorskich¹⁰. W niniejszym paragrafie chcielibyśmy przedstawić

¹⁰ Zob. m.in.: J.B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982; W. Lai, M. von Brück, *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue*, Maryknoll 2001; A. Graham, *Conversations. Christian and Buddhist*, New York 1968;

jednak ważniejsze publikacje dotyczące praktyki zen napisane przez chrześcijan kroczących tą ścieżką duchową. Pomijamy więc dzieła wprowadzające w zen oraz prezentujące historię tego nurtu buddyzmu napisane przez uczonych buddyjskich i zachodnich. Podobnie nie wymieniamy różnych ściśle akademickich monografii poświęconych buddyzmowi z perspektywy teologii religii czy teologii komparatywnej.

Ojciec H. Enomiya-Lassalle SJ jest jednym z pionierów, jeżeli chodzi o praktykowanie zen przez chrześcijan. Niemiecki jezuita jest również autorem wielu bardzo ważnych monografii, które stanowią wprowadzenie do zen dla chrześcijan i prezentują porównanie zen z mistyką chrześcijańską. Do jego najważniejszych prac można zaliczyć: *Zen, Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation* (1960)¹¹; *Zen-Meditation für Christen* (1968; wyd. pol. *Medytacja zen dla chrześcijan*¹²); *Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein* (1975)¹³; *Zen – Unterweisung. Bearbeitet und herausgegeben von Roland Ropers und Bogdan Snela* (1987; wyd. pol. *Zen – praktyczne wprowadzenie do medytacji*¹⁴).

Buddhadasa, *Christianity and Buddhism*, Silver Spring 2007; D.T. Suzuki, *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York 2002; H. Dumoulin, *Christianity Meets Buddhism*, Chicago 1974; L.D. Lefebure, *The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, New York 1993; P.O. Ingram, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation*, New York 1988; tenże, *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*, Lanham 2007; S. Yagi, L. Swidler, *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, New York 1990; Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. Bartoń, Warszawa 1998.

¹¹ H.M. Enomiya-Lassalle, *Zen, Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation*, Wien 1960.

¹² H.M. Enomiya-Lassalle, *Medytacja zen dla chrześcijan*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2008.

¹³ H.M. Enomiya-Lassalle, *Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein*, Köln 1975.

¹⁴ H.M. Enomiya-Lassalle, *Zen. Praktyczne wprowadzenie do medytacji*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2009.

Kolejnym ważnym autorem ukazującym wartość zen dla duchowości chrześcijańskiej jest Ruben L. Habito. Wśród jego dzieł należy wskazać przede wszystkim: *Living Zen, Loving God* (1995)¹⁵; *Healing Breath: Zen for Christians and Buddhists in a Wounded World* (2006)¹⁶; *Zen and the Spiritual Exercises: Paths of Awakening and Transformation* (2013)¹⁷.

Bardzo ważną postacią wśród chrześcijan uczących zen jest Ama Samy SJ, działający w Indiach. Jest on autorem kilku dzieł, z których wskazać można następujące: *Zen Heart, Zen Mind: The Teachings of Zen Master Ama Samy* (2002)¹⁸; *Zen: Awakening to Your Original Face* (2005)¹⁹; *Zen Meditation for Life and Death, Christians and Therapists* (2006)²⁰.

Ojciec J. Kakichi Kadowaki SJ jest autorem bardzo ważnej monografii, *Zen and the Bible* (1980; wyd. pol. *Zen i Biblia*²¹), w której, na swoim osobistym przykładzie, prezentuje znaczenie zazen oraz pracy z koanami dla chrześcijanina, pokazuje także podobieństwa pomiędzy *sesshin* a *Ćwiczeniami duchowymi* św. Ignacego Loyoli.

Inny jezuita, ojciec R.E. Kennedy SJ, napisał trzy bardzo ważne pozycje dotyczące znaczenia zen dla chrześcijan: *Psychotherapy and Zen Buddhism in Christian Ministry* (1984)²²; *Zen Spirit,*

¹⁵ R.L. Habito, *Living Zen, Loving God*, Somerville 1995.

¹⁶ R.L. Habito, *Healing Breath. Zen for Christians and Buddhists in a Wounded World*, Somerville 2006.

¹⁷ R.L. Habito, *Zen and the Spiritual Exercises*, New York 2013.

¹⁸ A. Samy, *Zen Heart, Zen Mind. The Teachings of Zen Master Ama Samy*, Scotts Valley 2016.

¹⁹ A. Samy, *Zen: Awakening to Your Original Face*, Scotts Valley 2012.

²⁰ A. Samy, *Zen Meditation for Life and Death, Christians and Therapists*, Bangalore 2006.

²¹ J. Kakichi Kadowaki, *Zen i Biblia*.

²² R.E. Kennedy, *Psychotherapy and Zen Buddhism in Christian Ministry*, Newton 1984.

Christian Spirit (1996; wyd. pol. *Duch zen, duch chrześcijaństwa*²³); *Zen Gifts to Christians* (2000; wyd. pol. *Dary zen dla chrześcijan*²⁴).

Praktyczne wprowadzenie do zen dla wierzących chrześcijan zawiera bardzo popularna w kręgach anglosaskich książka K. Boykin, *Zen for Christians. A Beginner's Guide* (2003)²⁵.

Duży oddźwięk wywołały niektóre z dzieł ojca Willigisa Jägera OSB, który w wyniku swoich reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej popadł w konflikt z Kongregacją Nauki Wiary. Największe kontrowersje wywołał wywiad-rzeka z ojcem Willigisem, przeprowadzony przez Ch. Quarcha, pt. *Die Welle ist das Meer: Mystische Spiritualität* (wyd. pierwsze 2010; wyd. pol. *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*²⁶).

Możliwość praktykowania zen przez chrześcijan jest również przedmiotem krytyki. W polskiej refleksji naukowej przykładem takiej postawy jest monografia *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii* Włodzimierza Wilowskiego²⁷. Nasza monografia nie będzie stanowić bezpośredniej polemiki ze stanowiskiem Wilowskiego, postaramy się natomiast pokazać odmienne podejście do fenomenu zen i jego możliwej adaptacji w chrześcijaństwie. Zaproponujemy taki model relacji pomiędzy zen a chrześcijaństwem, w ramach którego osoba wierząca podejmuje praktykę na ścieżce zen, bez tworzenia tzw. chrześcijańskiego zen²⁸.

²³ R.E. Kennedy, *Duch zen, duch chrześcijaństwa. Miejsce zen w życiu chrześcijanina*, tłum. M. Filipczuk, Kielce 2015.

²⁴ R.E. Kennedy, *Dary zen dla chrześcijan*, tłum. J. Poznański, Kielce 2013.

²⁵ K. Boykin, *Zen for Christians. A Beginner's Guide*, New York 2003.

²⁶ W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2008.

²⁷ W. Wilowski, *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Poznań 2015.

²⁸ Na temat problemu podwójnej tożsamości chrześcijan podejmujących dialog i praktykę buddyjską: A. Litwinek, *Uczniowie Chrystusa i Buddy – czy można*

W pierwszym rozdziale niniejszej monografii przedstawimy zarys historii buddyzmu zen. W odniesieniu do najwcześniejszego, chińskiego okresu, pokażemy paralelnie dwa modele systematyzacji dziejów zen w Chinach: pierwszy, tradycyjny, bazujący na schemacie linii przekazu; drugi, wykorzystujący narzędzia metody historyczno-krytycznej, dzielący historię zen na okresy i jednocześnie charakteryzujący się minimalistycznym podejściem do historyczności wydarzeń pierwszego modelu. Następnie omówimy rozwój zen w Japonii, Korei i Wietnamie. Ostatnia część rozdziału pierwszego poświęcona będzie prezentacji rozwoju zen na Zachodzie, ze szczególnym uwzględnieniem środowiska chrześcijańskiego. Przegląd rozwoju buddyzmu zen ma na celu pokazanie, że uniwersalistyczna interpretacja zen nie tylko znajduje uzasadnienie od strony refleksji teoretycznej, ale ma poparcie w faktach. Mimo że kulturowo i historycznie zen był i jest powiązany z buddyzmem i krajami dalekiej Azji, jednocześnie wykazywał i wykazuje dużą elastyczność adaptacyjną w procesie ewolucji i migracji kulturowej.

Rozdział drugi poświęcony będzie teoretycznym aspektom zen. Za pomocą komentarza filozoficzno-teologicznego do *Sutry serca* zaprezentujemy najważniejsze buddyjskie idee, które tworzą horyzont ideowy dla zen. W rozdziale tym przeprowadzimy również teologiczno-komparatywną analizę *Sutry serca*. Będziemy się starali pokazać, jak niektóre wątki filozoficzne tego tekstu mogą ubogacić rozumienie relacji Bóg–świat i rzucić nowe światło na teologię chrześcijańską.

W rozdziale trzecim przedstawimy formalne praktyki buddyzmu zen, takie jak *zazen* z oddechem, praca z koanami, medytacja chodzona, medytacja podczas pracy czy recytacja *sutr*. W drugiej części tego

rozdziału przeprowadzimy teologiczną ocenę tych metod praktyki pod kątem możliwości ich stosowania przez chrześcijan.

W niniejszej monografii będziemy posługiwali się zasadniczo japońskim terminem zen na opisanie wszystkich historyczno-geograficznych nurtów tego odłamu buddyzmu. Jedyne wówczas, kiedy wydaje się to konieczne, będziemy stosowali ekwiwalenty chan w odniesieniu do Chin czy son w odniesieniu do Korei. Dzięki temu unikniemy wrażenia, że chodzi o jakieś inne nurty buddyzmu. Ponadto japoński buddyzm zen najsilniej wpłynął na recepcję tego nurtu w kulturze i nauce zachodniej.

Terminy sanskryckie, palijskie, chińskie czy japońskie zasadniczo podajemy w transliteracji naukowej, uzupełnianej przez zapis tradycyjnymi znakami danego języka. Terminy i pojęcia, które zadomowiły się w polskiej literaturze poświęconej buddyzmowi czy medytacji, stosujemy przeważnie w formie spolszczonej. Pozostałe zapisujemy za pomocą transkrypcji naukowej.



Rozdział 1

Zarys historii buddyzmu zen

Zanim przejdziemy do przedstawienia zarysu historii buddyzmu zen, musimy rozpocząć od przedstawienia bardzo istotnego założenia metodologicznego. W wielu opracowaniach poświęconych początkom buddyzmu zen w Chinach cały czas dominuje tradycyjny sposób przedstawiania poszczególnych etapów kształtowania się tej formy, oparty na schemacie linii przekazu. Innymi słowy, rozwój zen związany jest z następstwem kolejnych patriarchów, kiedy przekaz dokonuje się w relacji mistrz–uczeń. J.R. McRae nazywa ten sposób prezentacji *Chan Lineage Diagram*. Badacz ten wskazuje jednak, że schemat linii przekazu w niewielkim stopniu można uznać za wiarygodny historycznie. Jest on wynikiem retrospektywnej refleksji późniejszych pokoleń, której zwieńczeniem jest okres dynastii Song. Dokonując krytycznej dekonstrukcji, czy też „demitologizacji”, J.R. McRae proponuje własny schemat, oparty na następujących po sobie fazach. Stanowisko amerykańskiego badacza można określić jako minimalistyczne¹.

¹ Więcej na temat metodologii J.R. McRae zastosowanej do początków historii buddyzmu zen w Chinach: J.R. McRae, *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley–Los Angeles–London 2003, s. 1–15.

Wpisuje się ono w bardzo popularny we współczesnych naukach historycznych trend relatywizujący wartość tradycyjnych prezentacji dziejów czy to religii czy państw w okresie starożytnym i średnio-wiecznym, zapisanych w autorytatywnych tekstach tworzonych przez te wspólnoty czy instytucje. W badaniach biblijnych przykładem tego podejścia może być monografia M. Liveraniego *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, w której autor przedstawia dwie paralelne wizje historii². Najpierw dokonuje historycznej rekonstrukcji dziejów Izraela, opierając się w dużej mierze na archeologii. To podejście określa jako historię „zwyczajną”. W ujęciu tym wartość historyczna tekstów biblijnych jest bardzo ograniczona. W drugiej części monografii M. Liverani opisuje biblijną wizję dziejów Izraela, którą określa jako historię „wymyśloną”. Już sama terminologia, historia „zwyczajna” i historia „wymyślona”, sugeruje wyraźną dychotomię i opozycję w tym metodologicznym ujęciu.

Podejście do historii buddyzmu zen w Chinach prezentowane przez J.R. McRae wpisuje się wyraźnie w ten paradygmat metodologiczny. Tradycyjna historia buddyzmu zen, wyrażana za pomocą schematu linii przekazu, jest poddana historyczno-krytycznej analizie, czego efektem jest opozycyjny schemat faz lub okresów.

Prezentując w niniejszym rozdziale zarys dziejów buddyzmu zen, uwzględnimy ten podwójny sposób prezentacji, tj. tradycyjny i naukowy. Dotyczy to okresu chińskiego, tj. do czasów dynastii Song (950–1300 po Chr.), gdzie najpierw zaprezentujemy tradycyjny zarys historii, po czym przejdziemy do ujęcia historyczno-krytycznego. Ostatnie dwie części rozdziału będą zawierały krótką prezentację dziejów zen w Korei i Japonii oraz rozwój buddyzmu zen w świecie Zachodu w XX i XXI wieku.

² M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa 2010. Przykład polskiej historii Izraela napisanej z minimalistycznej perspektywy zawiera: Ł. Niesiołowski-Spano, K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa 2020.

1.1. Dzieje buddyzmu zen w ujęciu tradycyjnym

Buddyzm zen bierze swój początek oczywiście od samego Buddy Śākyamuniego, czyli Siddhārty Gautamy³. Za pierwszego patriarchę, czyli następcę w linii przekazu, uchodzi Mahakāśyapa, jeden z jego najważniejszych uczniów. Uważany jest on za pierwszego patriarchę indyjskiego. Moment ten przedstawia szósty koan⁴ ze zbioru *Mumonkan* (ch. *Wúménguān*, 無門關)⁵:

Pewnego razu, gdy Budda Siakjamuni przebywał na górze Grdhakuta, zakręcił w palcach kwiatem i pokazał go swoim słuchaczom. Wszyscy milczeli. Tylko Maha Kaśjapa serdecznie się uśmiechnął.

– Posiadam oko prawdziwej nauki – rzekł Budda – serce nirwany, bezkształtną formę i tajemne wrota Dharmy. Poza słowami i poza wszystkimi naukami, jakie mogą zostać przekazane, przekazuję to teraz na ręce Maha Kaśjapy.

Koan ten ukazuje bardzo charakterystyczne dla buddyzmu zen rozumienie przekazu, tworzącego następnie linię kolejnych patriarchów. Fundamentalnym doświadczeniem zen jest oświecenie/wgląd (jap. *satori*, 悟り lub *kenshō*, 見性). Ów wgląd nie może być oczywiście przekazany, ponieważ jest doświadczany przez konkretną osobę.

³ Bibliografia na temat historycznego Buddy jest bardzo obfita. Zob. m.in.: M. Carrithers, *Budda*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1999; K. Armstrong, *Budda. Portret człowieka przebudzonego*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2020; Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*, Kandy 1992. Bardzo ciekawą historyczną rekonstrukcję biografii Buddy przedstawia monografia: S. Batchelor, *Wyznania buddyjskiego ateisty*, tłum. B. Janczarska, R. Sudół, Warszawa 2012.

⁴ Koan, czyli krótki tekst narracyjny, który jest przedmiotem pracy w ramach zazen. Koany zostaną omówione szerzej w dalszej części monografii.

⁵ Polski przekład koanów z *Mumonkan* za: W.P.P. Zieliński, *Mała księga zen*, Poznań 2011. Inne polskie tłumaczenia tego zbioru koanów: *Mumonkan*, tłum. J. Jastrzębski, Wrocław 1993; P. Reps, *Zen z krwi i kości*, tłum. R. Reps, Warszawa 1998.

W tym miejscu wyłania się kluczowa rola nauczyciela/mistrza w buddyzmie zen. Zadaniem mistrza jest stworzenie odpowiednich „warunków” dla ucznia, tak aby ten mógł wglądu doświadczyć. Na przestrzeni wieków istniało wiele technik czy też narzędzi, tzw. zręcznych środków (san. *upaya*, 方便), służących temu zadaniu, a część z nich omówimy w dalszej części monografii. Kiedy uczeń doświadczył *satori/ken-shō*, nauczyciel musiał jeszcze dokonać weryfikacji i potwierdzenia. Co ważne, nawet jeżeli weryfikacja przebiegła pozytywnie, droga ucznia na ścieżce zen nie kończyła się, ale niezbędna była dalsza praktyka w celu pogłębienia i interioryzacji wglądu w codziennym życiu. Kiedy uczeń był wystarczająco dojrzały po przeżyciu doświadczenia wglądu, nauczyciel mógł go wyznaczyć na nauczyciela, a nawet na swojego następcę. Ten klasyczny model relacji mistrz–uczeń jest w powyższym koanie retrospektywnie rzutowany na czasy Buddy, czyli historycznego założyciela buddyzmu.

Widzimy więc, że w koanie szóstym ze zbioru *Mumonkan* mamy do czynienia ze swoistą dialektyką. Z jednej strony jest to ustanowienie linii przekazu, a z drugiej strony *de facto* nie ma nic do przekazania. Tę ideę obrazują tzw. maksymy zen, które powstały prawdopodobnie już w okresie dynastii Tang (618–907 po Chr.), a bardzo często są przypisywane samemu Bodhidharmie⁶:

Przekaz poza pismami

Nie opieranie się na literaturze

Bezpośrednie wskazywanie na umysł

Osiągnięcie Stanu Buddy przez wgląd we własną Naturę

Linia indyjskich patriarchów liczy dwadzieścia osiem osób i kończy się na osobie Bodhidharmy (बोधिधर्म; ch. *Pútídámó*; jap. *Bodai-Daruma*, 菩提达摩), będącego jednocześnie pierwszym

⁶ Tłumaczenie maksym za: Z. Shibayama, *Milczenie kwiatu. Eseje zen*, tłum. B. Stobiecka, D. Stobiecki, Kraków 1998, s. 16.

chińskim patriarchą⁷. Wydaje się, że ta indyjska linia przekazu jest zasadniczo konstruktem późniejszych generacji, co potwierdza pojawianie się w kolejnych wiekach pewnych szczegółów biograficznych i opowiadań dotyczących poszczególnych patriarchów indyjskich.

Nie jest wykluczone, że sam Bodhidharma jest postacią historyczną, natomiast jego obraz w tradycji zen jest wynikiem długiego i bardzo złożonego retrospektywnego procesu hagiograficznego (*hagiographical process*), używając określenia J.R. McRae⁸. Nie znamy dokładnych dat jego życia, najczęściej wskazuje się V/VI wiek po Chr. Jego przybycie z Indii do Chin datuje się obecnie na ostanie dwa dziesięciolecia V wieku po Chr., choć w literaturze można spotkać się również z opiniami o pierwszych dwóch dekadach VI wieku po Chr. Bodhidharma prawdopodobnie pochodził z południowych Indii, być może z kasty braminów. W klasycznym zbiorze koanów pt. *Zapiski z Błękitnej Skaly* (ch. *Biyán Lù*; jap. *Hekiganroku*, 碧巖錄)⁹ otwierający przypadek zawiera opowiadanie o spotkaniu Bodhidharmy z cesarzem Wu z dynastii Liang (502–549 r.):

Cesarz Bu, władca królestwa Ryo, zapytał wielkiego mistrza Bodhidharmę:

- Co jest najważniejszym znaczeniem świętej rzeczywistości?
- Czystość i pustka, a nie żadna świętość – odparł Bodhidharma.
- Kim jesteś, stojąc przede mną? – zapytał cesarz.
- Nie wiem – odpowiedział Bodhidharma.

⁷ Więcej na temat tradycyjnego obrazu Bodhidharmy: H. Dumoulin, *Zen Buddhism. A History*. Vol. 1: *India and China*, tłum. J.W. Heisig, P. Knitter, Bloomington 2005, s. 85–94; B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009, s. 56–64; D.T. Suzuki, *History of Zen Buddhism from Bodhidharma to Hui-neng (Yeno)*, w: D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism. First Series*, New York 1949, s. 176–191.

⁸ J.R. McRae, *Seeing through Zen*, s. 24.

⁹ Polskie tłumaczenie koanów z *Hekiganroku* za: W.P.P. Zieliński, *Mała księga zen*. Inny polski przekład, zawierający również klasyczne komentarze, zob. *Zapiski z błękitnej skaly*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2018.

Cesarz nie zrozumiał go. W końcu Bodhidharma przekroczył rzekę Jangcy i znalazł się w królestwie Gi. Nieco później cesarz zapytał o zdanie Shiko.

– Czy Wasza Wysokość wie – zapytał Shiko – kim jest ten człowiek?

– Nie wiem – odpowiedział władca.

– To Mahasattwa Awalokiteśwary przekazujący pieczęć Umysłu Buddy.

Cesarz pożałował i chciał wysłać posłańca, by ten zaprosił Bodhidharmę z powrotem.

– Wasza Wysokość – powiedział Shiko – nie wysyłaj posłańca, by sprowadził go do nas. Nawet jeśli wyślesz za nim wszystkich swoich poddanych, nie wróci.

Koan ten jest niezwykle interesujący z kilku powodów. Po pierwsze, zawiera wiele informacji biograficznych czy też raczej hagiograficznych, które wydają się mieć charakter bardziej etiologiczny niż historyczny. Opowiadanie może bowiem etiologicznie tłumaczyć związki Bodhidharmy z klasztorem Shaolin na Górze Song¹⁰. Po drugie, pierwszy przypadek z *Hekiganroku* zawiera też ważny aspekt związany z filozofią zen. Tak sens dialogu pomiędzy cesarzem Wu a pierwszym patriarchą przedstawia B. Szymańska:

Cesarz, który był wielkim propagatorem buddyzmu w Chinach i fundatorem licznych świątyń, zapytał Bodhidharmę, jakie – dzięki tej działalności – uzyskał zasługi, które pomogłyby mu na drodze dalszych wcieleń. Bodhidharma odparł: „Żadne”. Na pytanie cesarza, dlaczego tak miałyby być, Bodhidharma odparł, że tego rodzaju zasługi nie mają wartości, są jak cienie – bez własnego istnienia¹¹.

¹⁰ Więcej na temat klasztoru Shaolin: S. Meir, *Klasztor Shaolin. Historia, religia i chińskie sztuki walki*, tłum. J. Hunia, Kraków 2011.

¹¹ B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 58.

W pierwszej części koanu, zawierającej wymianę zdań pomiędzy cesarzem a Bodhidharmą, pojawiają się dwie ważne dla buddyzmu zen idee. Zasługi płynące z probuddyzjskiej polityki cesarza związane są z przyjmowaną również w buddyzmie hinduską koncepcją prawa karmy. W sposób charakterystyczny dla zen Bodhidharma odpowiada cesarzowi, jakby negował tę fundamentalną dla światopoglądu buddyjskiego doktrynę. W rzeczy samej nie chodzi jednak o negację, ale o przekroczenie sposobu myślenia w kategoriach idei zasługi czy też celowości. W tle tego stwierdzenia pierwszego patriarchy dostrzegamy też nawiązanie do taoistycznej postawy *wú wéi* (無為)¹², czyli dosłownie *nie-działania*, rozumianego jako spontaniczna aktywność wynikająca z harmonii z całą naturą. Takie działanie nie ma względu na jakiś określony cel lub korzyści materialne i duchowe. Bodhidharma, nie odpowiadając konkretnie na pytanie o to, kim właściwie jest, odsyła z jednej strony do klasycznej buddyjskiej idei *nie-ja* (san. *anātman*, अनात्मन्; pali *anattā*), czyli braku trwałej podmiotowości, samo-bytu (san. *svabhāva*, स्वभाव); ch. *zìxìng*, 自性)¹³. Z drugiej strony przekracza dualistyczny podział na podmiot i przedmiot, to, co subiektywne i absolutne, w duchu tradycji pradźniaparamity (san. *prajñāpāramitā*, प्रज्ञा पारमिता)¹⁴.

Prezentując hagiograficzny obraz Bodhidharmy, badacze przywołują również inny koan. Chodzi o przypadek czterdziesty pierwszy ze zbioru *Mumonkan*:

¹² Szerzej na temat taoistycznej idei *nie-działania*: L. Kohn, *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012, s. 30–31, 33–34; F. Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 114–117.

¹³ Na temat koncepcji *anātman/anattā* zob.: Dalajlama, T. Cziedryn, *Buddyzm. Jeden nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M.M. Góralski, Poznań 2015, s. 189–219; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy 1980, s. 12–14.

¹⁴ Szczegółowe omówienie rozwoju tej tradycji filozoficznej w łonie buddyzmu mahajany: W. Kurpiewski, *Filozofia pradźniaparamita. Droga bodhisattwy*, Kraków 2010.

Bodhidharma usiadł twarzą do ściany. Jego uczeń, drugi patriarcha, imieniem Suika, stał w głębokim śniegu. W końcu nie wytrzymał i pokazał mistrzowi zranioną rękę.

– Nie mogę uspokoić umysłu – powiedział. – Pierwszy patriarcho, proszę. Daj mi spokój umysłu!

– Przynieś swój umysł – odparł Bodhidharma – a uspokoję go.

– Szukałem go wszędzie – powiedział drugi patriarcha – ale nie mogę go znaleźć!

Miejszem, w którym rozgrywa się narracja tego koanu, jest Góra Song, na której znajdował się klasztor Shaolin. Według tradycji buddyzmu zen pierwszy patriarcha uprawiał medytację siedzącą, zwaną *zazen* (ch. *zuòchán*; jap. *zazen*, 坐禪), zwrócony twarzą do ściany, przez dziewięć lat. Późne przekazy, dopełniając ten wątek, informują, że Bodhidharma odciął sobie powieki w celu uniknięcia popadnięcia w sen. Stąd w wielu malarskich przedstawieniach jego postać malowana jest z mocno wytrzeszczonymi, otwartymi oczami. Wszystkie te wątki mają charakter retrospektywny i etiologiczny. Wyjaśniają, poprzez powiązanie z pierwszym patriarchą, fundamentalną rolę praktyki *zazen*. Wzmianka o dziewięciu latach również nie ma wartości historycznej czy też chronologicznej, ale podkreśla znaczenie wysiłku i zaangażowania na ścieżce praktyki. Element ten zostaje jeszcze wzmocniony poprzez wprowadzenie postaci drugiego patriarchy Huike (ch. *Dàzǔ Huìkè*; jap. *Taiso Eka*, 大祖慧)¹⁵, w tłumaczeniu W.P.P. Zielińskiego Suika, który staje przed Bodhidharmą ze zranioną lub odciętą ręką. Jego postawa również wyraża radykalne zaangażowanie, niezbędne u adepta podążającego drogą buddyzmu zen.

Następująca później wymiana zdań odsyła ponownie do idei nie-ja, czyli *anātman*, koncepcji pustki (san. *sūnyatā*; pali *suññatā*, शून्यता;

¹⁵ Na temat drugiego patriarchy zen w ujęciu tradycyjnym zob.: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 1, s. 94–96; B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 61–64; D.T. Suzuki, *History of Zen Buddhism*, s. 192–195.

ch. *kōng*; jap. *kū*, 空)¹⁶ i związanej z nią filozofii pradžniaparamity. Co charakterystyczne dla koanów zen, dialog pomiędzy Bodhidharmą a Huike, chociaż bazuje na wspomnianych buddyjskich koncepcjach filozoficznych, prowadzony jest jednak językiem codziennym, unikającym dyskursywnych spekulacji. Jest to zabieg jak najbardziej świadomy, który wynika z mahajanistycznej koncepcji mówiącej, że *samsara* (san. *samsāra*, संसार; ch. *lún huí*; jap. *rinne*, 輪廻) i nirwana (san. *nirvāṇa*, निर्वाण; pali *nibbāna*; ch. *nièpán*; jap. *nehan*, 涅槃)¹⁷ są w istocie jedną rzeczywistością, doświadczaną jednak odmiennie przez osobę oświeconą i trwającą w niewiedzy (san. *avidyā*, अविद्या; pali *avijjā*; ch. *wú míng*; jap. *mumyō*, 無明)¹⁸.

Poszukiwanie spokoju umysłu przez Huike może zakładać obecność myślenia dyskursywnego, dualistycznego i esencjonalistycznego. Istnieje umysł, który w potocznym rozumieniu jest wciąż niespokojny, oraz cel dążeń – umysł uspokojony. W tekście chińskim ideogram oznaczający umysł to 心 (ch. *xīn*; jap. *shin*)¹⁹, który można oddać po polsku jako serce/umysł. Owo serce/umysł jest rozumiane jako „organ” odpowiedzialny zarówno za procesy kognitywne, jak i emocjonalne.

¹⁶ Na temat idei pustki zob. A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009.

¹⁷ J.P. Keenan, *The Gospel of Mark. A Mahayana Reading*, Eugene 1995. Dialektyka pomiędzy tym, co relatywne a absolutne, stanowi ważny element filozofii mahajany. Więcej na temat podstaw filozoficznych mahajany: V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 77–100, 119–147; K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i joga-czara*, w: *Filozofia wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 207–244. Współczesny wykład mahajanistycznej doktryny zawiera: Jin-szun, *Droga do Stanu Buddy*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2000.

¹⁸ Na temat pojęcia niewiedzy zob. P. Goniszewski, *Pojęcie niewiedzy w Tipiṭaka i Nowym Testamencie – studium porównawcze buddyzmu i chrześcijaństwa*, „Studia Oecumenica” 20 (2020), s. 329–348.

¹⁹ Analiza umysłu-serca stanowi jeden z kluczowych obszarów zainteresowania wszystkich nurtów buddyzmu. W buddyzmie therawady bardzo szczegółową i drobiazgową filozoficzno-psychologiczną systematyzację doktryny umysłu zawiera *abhidhamma*. Zarys doktryny *abhidhammy* przedstawia

Bodhidharma przekracza sposób rozumowania Huike i prowadzi go do wglądu, że umysł, którego spokoju szuka, jest ostatecznie pusty, w rozumieniu idei pustki w pradžniaparamicie. Innymi słowy, jeżeli drugi patriarcha doświadczy poprzez wgląd pustości jego koncepcji serca/umysłu, to problem rozwiąże się sam.

Huike został następcą Bodhidharmy, jako drugi patriarcha. Kolejnymi przekazicielami Dharmy byli²⁰:

- Sengcan (ch. *Jiànzhì Sēngcàn*; jap. *Kanchi Sōsan*, 鑑智僧璨), któremu przypisywane jest autorstwo ważnego dla praktyki buddyzmu zen wiersza pt. *Strofy wiary w umysł*²¹,
- Daoxin (ch. *Dào xìn*; jap. *Dōshin*, 道信,),
- Hongren (ch. *Hóngrén*; jap. *Kōnin*, 弘忍,),
- Huineng (ok. 638–713 po Chr.; ch. *Dàjiàn Huìnéng*; jap. *Daikan Enō*, 大鑒惠能).

Wraz z postaciami Hongrena i Huinenga wkraczamy w bardzo ważny dla dziejów buddyzmu zen okres, wiążący się z powstaniem dwóch tradycji, tzw. szkoły północnej i szkoły południowej. Oczywiście historyczna wartość opowiadań przedstawiających wydarzenia związane z piątym i szóstym patriarchą ma relatywnie niską wartość, jednak nie można ignorować i przeoczyć ich etiologicznego znaczenia na poziomie konstytuowania się tożsamości późniejszych pokoleń mistrzów i uczniów buddyzmu zen.

monografia Y. Karundasa, *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, Somerville 2019. Buddyzm zen bazuje na mahajanistycznych koncepcjach umysłu, m.in. jogaczarze. Współczesny sposób rozumienia umysłu i jaźni w buddyzmie zen przedstawia D.T. Suzuki w tekście *Wykłady o buddyzmie zen*, w: E. Fromm, D.T. Suzuki, R. de Martino, *Buddyzm zen a psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 2016, s. 9–113.

²⁰ Tradycyjna historia tego okresu jest omówiona szerzej w: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 1, s. 96–102; B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 64–67; D.T. Suzuki, *History of Zen Buddhism*, s. 195–205.

²¹ Polski przekład tego tekstu można znaleźć w: *Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2020, s. 37–40.

Ustanowienie Huinenga szóstym patriarchą związane jest z niezwykle sugestywną i barwną opowieścią. Huineng miał pochodzić z biednej rodziny i być analfabetą. Po usłyszeniu fragmentu *Sutry Diamentowej* (san. *Vajracchedika Prajñāpāramitā Sūtra*, वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमितासूत्र, ch. *Jīngāng Bōrě-bōluómìdū Jīng*; *shortened*; jap. *Kongō hannya haramita kyō*, 金剛般若波羅蜜多經)²² doświadczył wglądu. Następnie udał się do klasztoru, w którym nauczał piąty patriarcha Hongren. Już po pierwszym spotkaniu i wymianie zdań Hongren dostrzegł stan umysłu Huinenga, jednak skierował go do pracy związanej z tłuczeniem ryżu. Kiedy piąty patriarcha przeczuwał swoją bliską śmierć, postanowił wyznaczyć następcę. Aby sprawdzić, który z jego uczniów posiada odpowiedni wgląd, niezbędny do otrzymania tytułu szóstego patriarchy, poprosił o napisanie krótkiego wiersza wyrażającego autentyczne rozumienie Dharmy Buddy. Jedyną osobą, która odpowiedziała na prośbę Hongrena, był jeden z jego najwybitniejszych uczniów, czyli Shenxiu (ch. *Yùquán Shénxiù*; jap. *Gyokuzen Jinshū*, 玉泉神秀). Napisał on wiersz, który umieścił na ścianie korytarza w klasztorze:

Ciało jest drzewem Bodhi,
 umysł jest niczym jasna podstawa lustra.
 Trzeba starać się je czyścić cały czas,
 i nie pozwolić osiadać kurzowi²³.

²² Polski przekład z języka tybetańskiego tej sutry przygotował M. Mejor: *Diamentowa sutra*, tłum. M. Mejor, Szczecin 2004.

²³ 身是菩提樹，
 心如明鏡臺。
 時時勤拂拭，
 勿使惹塵埃。

Źródło chińskiej wersji: Yuquan Shenxiu – The „First” Sixth Patriarch of Ch’an (<http://www.shaolintemplemi.org/yuquan-shenxiu-the-first-sixth-patriarch-of-ch’an.html>, dostęp: 4.04.2023).

Wydawało się, że Hongren uzna Shenxiu za swojego następcę, tym samym uznając autentyczność jego wglądu. Kiedy jednak Huineng usłyszał wiersz Shenxiu, od razu rozpoznał, że jego autorowi brak głębokiego oświecenia. Sam ułożył inny wiersz, nawiązujący treścią do dzieła Shenxiu. W związku z tym, że był analfabetą, poprosił o jego zapisanie. Wiersz Huinenga istnieje w dwóch wersjach. Poniżej przedstawiamy wiersz „kanoniczny”, przyjęty przez późniejszą tradycję buddyzmu zen, oraz dwa wczesne warianty pochodzące z tekstów odkrytych w Danhuang²⁴.

Wersja „kanoniczna”*	Wczesne warianty	
<i>Bodhi pierwotnie nie jest drzewem, nie ma też jasnej lustrzanej podstawy. Pierwotnie nie ma ani jednej rzeczy, gdzie kurz miałby osiadać?</i>	<i>Bodhi pierwotnie nie jest drzewem, nie ma też lustrzanej podstawy. Natura buddy jest zawsze czysta i nieskalana, gdzie jest tam miejsce na kurz?</i>	<i>Umysł jest drzewem Bodhi, umysł jest niczym ja- sna podstawa lustra. Jasne lustro jest pierwotnie czyste i nieskalane, Gdzie mógłby być jakiś kurz?</i>

* 菩提本無樹，
明鏡亦非臺。
本來無一物，
何處惹塵埃。

Źródło chińskiej wersji: *Yuquan Shenxiu – The „First” Sixth Patriarch of Ch’an*.

Hongren uznał wgląd Huinenga i wyznaczył go swoim następcą. W związku z tym, że obawiał się zemsty ze strony Shenxiu, polecił szóstemu patriarsze ucieczkę na południe. Powyższe opowiadanie, wraz z wierszami wyrażającymi doświadczenie wglądu, również należy uznać za proces refleksji etiologicznej. Innymi słowy, wyjaśniony zostaje podział i jednocześnie antagonizm pomiędzy dwoma

²⁴ Tłumaczenie polskie na podstawie angielskich wariantów z monografii: J.R. McRae, *Seeing through Zen*, s. 61–62.

szkołami w łonie pierwotnego chińskiego buddyzmu zen. Chodzi o szkołę stopniowego oświecenia, zwaną też szkołą północną, reprezentowaną przez Shenxiu, oraz szkołę nagłego oświecenia, której główną figurą jest Huineng. Warto zwrócić uwagę, że nie tylko powyższe wiersze są wyrazem tych dwóch filozoficznych postaw, ale również wątki biograficzne przyszłego szóstego patriarchy są nośnikiem nie tyle historycznej treści, co filozoficznej i ideologicznej. Pierwsze doświadczenie wglądu przez niepiśmiennego młodego Huinenga jest paradygmatyczną egzemplifikacją idei o nagłym oświeceniu, którego można dostąpić bez stopniowego, wcześniejszego scholastycznego przygotowania i praktyki.

Wiersz Shenxiu i „kanoniczny” wiersz Huinenga są wobec siebie paralelne antytetycznie, co ma uwypuklić różnice w pojmowaniu fundamentalnego dla zen doświadczenia wglądu. Shenxiu, podkreślając konieczność praktyki, używa bardzo znanej w buddyzmie metafory serca-umysłu jako lustra, które należy polerować. Innymi słowy, aby doświadczyć oświecenia i przekroczyć stan niewiedzy i pożądania, należy dokonywać oczyszczania serca-umysłu. „Kanoniczny” poemat Huinenga, za pomocą bardzo wyraźnej negacji, ma na celu przekroczenie konceptualnego sposobu wyrażania się Shenxiu. W istocie nie ma serca-umysłu, który należy oczyszczać, więc jakakolwiek praktyka mająca stopniowo podprowadzać ucznia do oświecenia jest błędna. Oczywiście owo stwierdzenie o nieistnieniu serca-umysłu należy rozumieć podobnie jak w przypadku pierwszego koanu z *Hekiganroku*. Serce-umysł, tak jak cały podmiot, jest pusty, nieposiadający żadnego samo-bytu. Natomiast doświadczenie wglądu jest czymś, co się przydarza bez żadnych wcześniejszych przygotowań. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na dwie pozostałe wersje poematu Huinenga. Obie nie są aż tak radykalnie apofatyczne jak wariant „kanoniczny”, co pokazuje, jak ewoluowała filozoficzna i ideologiczna samoświadomość szkoły południowej. Nie możemy też zapomnieć, że ten tak bardzo jasno zdefiniowany podział na szkołę

północną i południową, kiedy ta pierwsza uznawana jest za heretycką, jest owocem retrospektywnej refleksji nad dziejami buddyzmu zen, dokonanej z perspektywy szkoły nagłego oświecenia. Jest to zatem ujęcie jednostronne i nieoddające *de facto* historycznego znaczenia szkoły północnej dla rozwoju zen w Chinach.

Z osobą szóstego patriarchy związane jest bardzo ważne dzieło wczesnego buddyzmu zen, czyli *Sutra szóstego patriarchy* (ch. *Liùzǔ tánjīng*; jap. *Rokuso dankyō*, 六祖壇經)²⁵, zwana również *Sutrą z platformy szóstego patriarchy* (ang. *The Platform Sutra*)²⁶.

Huineng nie wyznaczył żadnego formalnego następcy, a po jego śmierci pojawia się wielu wybitnych nauczycieli, m.in. Baso (ok. 709–788 po Chr.; ch. *Mázǔ Dàoyī*; jap. *Baso Dōitsu*, 馬祖道一), Joshu (ok. 778–897 po Chr.; ch. *Zhàozhōu Cóngshěn*; jap. *Jōshū Jūshin*, 趙州從諗) czy Ummon (ok. 864–949; ch. *Yúnmén Wényǎn*; jap. *Ummon Bun'en*, 雲門文偃). W tradycyjnej literaturze zen okres ten określany jest jako „złoty” czy też „klasyczny” i przypada na czasy dynastii Tang²⁷. Wówczas upowszechnia się metoda „dziwnych słów i niepojętych czynów”, którą tak definiuje A. Kozyra:

Większość uczniów nie była w stanie zrozumieć sensu szokujących słów i czynów mistrzów zen, jednak pomagały one niektórym w dostąpieniu „oświecenia”. Metoda „dziwnych słów i niepojętych czynów” była całkowicie spontaniczna – nie uznawała żadnych ustalonych form²⁸.

²⁵ Historyczne omówienie tego dzieła: J.R. McRae, *Northern School and Formation of Early Chinese Ch'an Buddhism*, Honolulu 1987, s. 1–7; H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 1, s. 123–154.

²⁶ Polski przekład tego dzieła, dokonany z języka angielskiego: Hui-neng *Sutra Szóstego Patriarchy Hui-nenga wraz z jego komentarzem do Sutry Diamentowej*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2006.

²⁷ Tradycyjna historia tego okresu jest omówiona szerzej w: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 1, s. 155–210; B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 103–140.

²⁸ A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2012, s. 86.

Ta specyficzna metoda korzystała z bardzo różnych środków, które miały służyć za katalizatory oświecenia, by posłużyć się określeniem A. Kozyry. Oświecony mistrz nie tylko odpowiadał na pytania ucznia w sposób na pozór bezsensowny lub sprzeczny z logiką, ale również stosował różnego rodzaju okrzyki czy nawet przemoc w postaci ciośów. W późniejszym okresie opowiadania o nauczycielach, którzy za pomocą „dziwnych słów i niepojętych czynów” starali się stworzyć w umyśle ucznia sprzyjające wglądowi warunki, stały się w wielu przypadkach koanami. Jako egzemplifikacje tej metody niech posłużą wybrane koany ze zbiorów *Mumonkan* i *Hekiganroku*, związane z nauczaniem Baso²⁹ i Joshu.

Zwróćmy uwagę najpierw na dwa przypadki, trzydziesty i trzydziesty trzeci, z *Mumonkan*:

- Czym jest Budda? – zapytał Daibai.
- Umysł jest Buddą – odparł Baso.
- Czym jest Budda? – zapytał mnich.
- Ani umysłem, ani Buddą – odparł Baso.

Pytanie postawione przez Daibaia i anonimowego mnicha jest jednym ze standardowych w wymianie zdań pomiędzy mistrzem a uczniem (ch. *wèndá*; jap. *mondō*, 問答) i dotyczy istoty buddyzmu zen.

Obie odpowiedzi Baso wykluczają się jednak wzajemnie. Odwołując się do logiki klasycznej, mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością, skoro Baso stwierdza, że Budda to serce-umysł i Budda nie jest sercem-umysłem, czyli w zapisie formalnym: $p \wedge \neg p$. Oczywiście takie odpowiedzi Baso są w pełni zamierzone i mają zmuszać uczniów do przekraczania dyskursywnego sposobu myślenia, opartego również na zdroworozsądkowej logice. Innymi słowy, odpowiedź

²⁹ Polski przekład tekstów związanych z tym mistrzem: *Budda o słonecznym obliczu. Nauczanie mistrza zen Ma-tsu*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2004.

na pytanie o to, kim jest Budda, można uzyskać jedynie w ramach doświadczonego wglądu. W tym kontekście A. Kozyra, nawiązując do filozofii K. Nishidy, mówi o logice paradoksu³⁰.

Najstynniejszym koanem, w którym mamy do czynienia z absolutnie zaskakującą i nielogiczną odpowiedzią mistrza jest słynny pierwszy przypadek ze zbioru *Mumonkan*³¹:

Czy pies ma naturę Buddy? – zapytał mnich.

Mu – odpowiedział Joshu.

Pytanie mnicha nawiązuje do jednej z najważniejszych dla buddyzmu mahajany idei tathagatagarbhy (san. *tathāgatagarbha*; ch. *fóxing*, 佛性; jap. *bushō*, 仏性)³², która zakłada, że każda czująca istota posiada naturę buddy. Posiadanie natury buddy warunkuje bowiem możliwość doświadczenia wglądu. Joshu odpowiada jednak, że nie (ch. *wú*; jap. *mu*, 無). Z czysto logicznego punktu widzenia Joshu neguje zatem bardzo ważną dla buddyzmu ideę. Jednak intencją nauczyciela nie jest prosta, racjonalna odpowiedź na pytanie ucznia. Joshu chce zmusić mnicha, aby ten wykroczył poza dyskursywne rozumienie natury buddy i sam znalazł odpowiedź na swoje pytanie poprzez doświadczenie wglądu. Co godne odnotowania, dialog z *Mumonkan* zawiera tylko pierwszą część dłuższej wymiany zdań pomiędzy mnichem a Joshu. Pełna wersja znajduje się w *Zapiskach Zhaozhou* (趙州禪師語錄)³³:

³⁰ Wprowadzenie w filozofię K. Nishidy i przekład wybranych jego prac: A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Warszawa 2007.

³¹ Zbiór tradycyjnych i współczesnych komentarzy do tego koanu: J.I. Ford, M.M. Blacker, *The Book of Mu: Essential Writings on Zen's Most Important Koan*, Somerville 2011.

³² Prezentacja genezy idei tathagatagarbhy znajduje się w monografii J. Zapart, *Tathagatagarbha. Źródła koncepcji natury buddy*, Kraków 2017.

³³ Polski przekład za: *Kamienny most. Nauczanie mistrza zen Chao-chou*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2017, s. 56–57.

Mnich zapytał: „Czy pies ma naturę buddy?”

Mistrz powiedział: „Nie [Mu]!”

Mnich powiedział: „Od wszystkich buddów aż do pelzających robaków, wszyscy posiadają naturę buddy. Dlaczego pies miałby jej nie posiadać?”

Mistrz powiedział: „Ponieważ posiada naturę karmicznej ułudy.”

Powyższa wersja pokazuje jeszcze dobitniej, że mnich wydaje się operować na poziomie filozoficznego dyskursu na temat natury buddy. Kiedy słyszy negatywną odpowiedź Joshu, od razu wyjaśnia, że wszystkie czujące istoty posiadają naturę buddy, pies nie jest tu wyjątkiem. Odpowiedź mistrza może być interpretowana na dwa sposoby. Po pierwsze, może odnosić się bezpośrednio do wcześniejszych słów mnicha. W takim rozumieniu Joshu cały czas próbowałby celowo relatywizować buddyjską doktrynę. Musimy pamiętać, że w mahajanie uznawano, że sansara i nirwana to nie dwie odrębne rzeczywistości, ale dwa odrębne sposoby doświadczania i postrzegania świata tu i teraz. Wynika z tego, że jeżeli jakaś czująca istota trwa w stanie karmicznej ułudy, to zakłada się jednocześnie, że może ona wyzwolić się z tego stanu dzięki oświeceniu. Oświecenie jest z kolei możliwe, ponieważ każda czująca istota posiada naturę buddy. Innymi słowy, jeżeli pies nie ma natury buddy, to czy może posiadać naturę karmicznej ułudy? Joshu próbowałby zatem konsekwentnie prowadzić ucznia do przekroczenia czysto filozoficznego i dyskursywnego myślenia. Po drugie, ostatnia wypowiedź nauczyciela może odnosić się do stanu samego pytającego mnicha. To on, trwając w stanie karmicznej ułudy, nie potrafi w doświadczeniu wglądu przeniknąć tego problemu, stąd operuje jedynie na poziomie dyskursywnego rozumu.

Mistrzowie, stosując metodę „dziwnych słów i niepojętych czynów”, nie unikali stosowania przemocy i krzyków w kierunku uczniów. Zabiegi te miały oczywiście zmuszać uczniów do tego, aby porzucali zdroworozsądkowy sposób myślenia i reagowania. Chodziło o to,

aby postawić ucznia w takiej sytuacji, w której nie będzie on w stanie zareagować w konwencjonalny sposób. Zobaczmy chociażby przypadek dziesiąty z *Hekiganroku*, w którym pojawia się Bokushu (ch. *Mùzhōu Dàomíng*; jap. *Bokushū Dōmyō*, 睦州道明) i anonimowy mnich:

- Skąd pochodzisz? – zapytał Bokushu pewnego mnicha.
- Kaatz! – krzyknął ten bez chwili wahania.
- Skarciłeś starego mnicha słowem „Kaatz” – powiedział Bokushu.
- Kaatz! – krzyknął mnich jeszcze raz.
- Jeśli powtórzysz trzy albo cztery razy „Kaatz”, co będzie potem? – zapytał Bokushu.
- Tym razem mnich milczał.
- Bokushu uderzył go, mówiąc:
- Ty głupcze!

Na pytanie Bokushu mnich odpowiada krzykiem „kaatz”. W ten sposób stara się pokazać, że jest osobą oświeconą. Zachowanie mnicha imituje bowiem okrzyki oświeconych nauczycieli, którzy w ten sposób demonstrowali swoim zachowaniem doświadczenie wglądu. Bokushu od razu orientuje się, że mnich nie jest oświecony lub jego oświecenie jest jeszcze płytkie, a jego zachowanie to tylko zewnętrzna próba naśladowania wielkich mistrzów. Bokushu, kontynuując dialog, chce doprowadzić ucznia do porzucenia gry pozorów. Odpowiadając po raz kolejny krzykiem, mnich cały czas jednak próbuje pokazać, że jest autentycznie oświecony. Riposta nauczyciela jest bardzo precyzyjna i demaskuje grę mnicha. Bokushu pyta bowiem, jak długo jeszcze mnich będzie wykrzykiwał i się wygłupiał. Uczeń jest skonsternowany i milczy, zdając sobie sprawę z faktu, że został zdemaskowany i ośmieszony. W tym momencie Bokushu uderza mnicha. Jego zachowania nie należy interpretować jako kary wobec mnicha. Nauczyciel chce doprowadzić ucznia do sytuacji, w której ten będzie w końcu mógł doświadczyć autentycznego wglądu. To uderzenie ma wyrwać mnicha ze stanu milczenia i zawstydzenia. Ma postawić go w sytuacji

całkowitego oszołomienia i wytrącenia z równowagi, co może stworzyć warunki niezbędne do przekroczenia zamroczonego umysłu.

W okresie późnej dynastii Tang powstaje tzw. pięć szkół buddyzmu zen: linji/rinzai, caodong/soto, guiyang, yunmen i fayan. Największe znaczenie uzyskują dwie z nich: linji i caodong³⁴.

Szkoła linji/rinzai (ch. *Línjì zōng*; jap. *Rinzai-shū*, 臨濟宗) została założona przez mistrza linji (?–866 po Chr.; ch. *Línjì Yixuán*; jap. *Rinzai Gigen*, 臨濟義玄), od którego bierze swoją nazwę. Ze szkołą tą związane jest wprowadzenie w buddyzmie zen nowej metody umożliwiającej adeptowi doświadczenie wglądu. Jest to metoda praktykowania z koanem. Termin koan (ch. *gōng'àn*; jap. *kōan*, 公案) w języku chińskim składa się z dwóch elementów, znaku 公 (ch. *gōng*) oznaczającego „publiczny”, „ogłoszony”, „powszechny”, „rządowy” oraz znaku 案 (ch. *àn*), który można oddać jako „precedens prawny”, „tablica”, „stół”³⁵. Widzimy więc, że samo pojęcie koanu wywodzi się z języka prawnego cywilizacji chińskiej i wskazuje na przypadek prawny, który uzyskał status precedensu.

Koany, wyrastając z metody „dziwnych słów i niepojętych czynów”, zawierają opowiadania o wybitnych mistrzach zen, ich dialogach z uczniami (jap. *mondō*) czy potyczkach z innymi nauczycielami. Jedną z przyczyn wprowadzenia praktyki koanów był zmierzch metody „dziwnych słów i niepojętych czynów”, wynikający z jej radykalnie spontanicznego charakteru. Po pierwsze, wielu adeptów zen po prostu imitowało w sposób sztuczny zachowania wielkich mistrzów. Po drugie, bardzo często owa spontaniczność i wolność, które rzekomo miały wynikać z doświadczenia oświecenia, prowadziły do kompletnie bezsensownych zachowań.

³⁴ Szerzej na temat historycznej charakterystyki pięciu szkół: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 1, s. 211–242; B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 141–162.

³⁵ Wprowadzenie do problematyki koanów zawierają m.in.: I. Miura, R.F. Sasaki, *The Zen Koan. Its History and Use in Rinzai Zen*, Harcourt 1966; J.I. Ford, *Introduction to Zen Koans: Learning the Language of Dragons*, Somerville 2018.

Praktykowanie z koanem było zasadniczo bardzo podobne do metody „dziwnych słów i niepojętych czynów”. Chodziło bowiem o doprowadzenie ucznia do takiego punktu, w którym racjonalne, logiczne i dyskursywne sposoby rozumowania nie sprawdzały się. Koany bowiem, z powodu ich paradoksalnego charakteru, nie dają się w ten sposób analizować. Umysł ucznia doprowadzony do takiego krytycznego punktu w końcu niejako „odpuszczał” i wtedy możliwe stawało się stworzenie odpowiedniej przestrzeni do doświadczenia wglądu. Praca z koanem stała się cechą charakterystyczną szkoły rinzai buddyzmu zen, choć na przestrzeni wieków możemy zaobserwować bardzo złożony proces funkcjonowania tej praktyki w ramach tej szkoły. Szerzej na temat praktyki z koanem zajmiemy się jednak w dalszej części niniejszej monografii.

Drugą szkołą, która wyłoniła się w omawianym okresie i przetrwała do czasów współczesnych, jest caodong/soto (ch. *cáodòng zōng*; jap. *sōtō-shū*, 曹洞宗). Została ona założona przez dwóch mistrzów, Tozana (807–869 po Chr.; ch. *Dòngshān Liángjiè*; jap. *Tōzan Ryōkan*, 洞山良价) i Sozana (840–901 po Chr.; ch. *Cáoshān Běnji*; jap. *Sōzan Honjaku*, 曹山本寂). Cechą charakterystyczną soto jest kładzenie nacisku na praktykę siedzącej medytacji, czyli zazen. Warto w tym kontekście nadmienić, że pomimo podkreślania centralnej roli zazen w ramach szkoły soto, na przestrzeni wieków używano również w praktyce koanów.

Ostatnim znaczącym okresem w historii chińskiego buddyzmu zen jest czas dynastii Song (960–1279)³⁶. Tak ten okres charakteryzuje B. Szymańska:

Tak więc w okresie Song buddyzm chan przeżywa swój rozkwit. Gwałtownie zwiększa się liczba jego wyznawców, przy czym dominująca staje się szkoła linji. Powstają nowe klasztory, a ich przełożeni

³⁶ Więcej na temat tradycyjnej prezentacji tego okresu: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 1, s. 243–262; B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 168–181.

cieszą się poparciem dworu. Znika dawny zwyczaj budowania niewielkich, skromnych klasztorów sytuowanych w odludnych okolicach, z dala od miast. Powstają teraz wielkie zespoły klasztorne, budowane w pobliżu siedzib władców. Tak ważny w buddyzmie chan bezpośredni kontakt między uczniem a mistrzem jest utrudniony. Wbrew przejawianej do tej pory niechęci buddyzmu chan do werbalizacji i jego zaufania jedynie bezpośredniemu doświadczeniu powstają ciągle nowe teksty³⁷.

Właśnie w tym okresie powstają, cytowane już przez nas wcześniej, dwa kluczowe dla buddyzmu zen zbiory koanów: *Zapiski z Błękitnej Skąły* (ch. *Bìyán Lù*; jap. *Hekiganroku*, 碧巖錄) oraz *Bezbramna Brama* (ch. *Wúménguān*, jap. *Mumonkan*, 無門關). *Zapiski z Błękitnej Skąły* powstawały etapami. Najpierw, w XI wieku po Chr., mistrz zen Setcho (980–1052 po Chr.; ch. *Xuědòu Chòngxiǎn*; jap. *Setchō Jūken*, 雪竇重顯) wybrał 100 koanów, które opatrzył swoimi wierszami. Następnie, na przełomie XI i XX wieku po Chr., Engo (1063–1135 po Chr.; ch. *Yuánwù Kèqín*; jap. *Engo Kokugon*, 圓悟克勤) dodał do istniejącego już zbioru swoje komentarze i w ten sposób powstała księga *Zapisków z Błękitnej Skąły*. Drugi klasyczny zbiór koanów, czyli *Bezbramna Brama*, powstał ok. 1228 roku po Chr. i jest dziełem mistrza zen Mumona (1183–1260 po Chr.; ch. *Wúmén Huìkāi*; jap. *Mumon Ekai*, 無門慧開), który wybrał 48 koanów i dodał do nich swoje komentarze oraz wiersze. W przedmowie do *Mumonkan* sam autor tak opisuje swoje dzieło:

W lecie pierwszego roku Jotei, Ekai przebywał w świątyni Ryusho. Mimo że piastował stanowisko głównego mnicha, pracował na równi z innymi mnichami. Używał opowieści dawnych mistrzów, jak cegieł potrzebnych do zbudowania bramy. Prowadził nauczanie mnichów zgodnie z ich możliwościami.

³⁷ B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 170.

Poniższy zbiór nie został spisany według jakiegoś konkretnego schematu. Jego celem było tylko zebranie czterdziestu ośmiu opowieści przedstawiających mądrość zen. Zatytułowałem go *Mumonkan*, czyli *Bezbramna Bramą*.

Okres dynastii Song jest czasem, w którym ukształtowała się dojrzała forma chińskiego buddyzmu zen. Jednakże w kolejnych wiekach, na skutek różnych czynników politycznych, kulturowych i społecznych, nastąpiło zmniejszenie znaczenia buddyzmu, w tym buddyzmu zen, w Państwie Środka. Ponadto buddyzm zen przybierał formę bardzo eklektyczną, łącząc się z różnymi innymi odmianami i szkołami.

Kończąc prezentację historii buddyzmu zen w Chinach, warto jednak odnotować, że współcześnie mamy do czynienia ze stopniowym i powolnym odradzaniem się tego nurtu w Chinach kontynentalnych, czyli Chińskiej Republice Ludowej, oraz w Republice Chińskiej, czyli w Tajwanie. Ważnymi mistrzami współczesnego buddyzmu chińskiego, których twórczość jest znana również w świecie zachodnim, są m.in.: Sheng Yen (1931–2009 po Chr.; ch. *Shèngyán*, 聖嚴)³⁸ czy Yin Shun (1906–2005 po Chr.; ch. *Yinshùn Dǎoshī*, 印順導師)³⁹.

1.2. Historia buddyzmu zen w ujęciu krytycznym

J.R. McRae swoją historyczno-krytyczną rekonstrukcję historii chińskiego buddyzmu zen dzieli na cztery fazy: proto chan, wczesny chan, średni chan i chan dynastii Song.

Faza proto chan (*proto-chan*) przypada na okres ok. 500–600 po Chr.⁴⁰. Związana jest z działalnością historycznego Bodhidharmy

³⁸ W języku polskim ukazały się m.in. takie dzieła tego autora: Szeng-jen, *Nie ma cierpienia. Komentarz do Sutry Serca*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2003; tenże, *Osiąganie Umysłu Buddy*, tłum. P. Pindelski, Warszawa 1998; tenże, *Bęben Dharmy – Istota i codzienność praktyki chan*, tłum. J. Majewski, Warszawa 1997.

³⁹ Jin-szun, *Droga do Stanu Buddy*.

⁴⁰ Szczegółowe omówienie tej fazy: J. McRae, *Seeing through Zen*, s. 15–17, 22–33.

i jego następcy Huike. Wokół tych dwóch postaci miały się stopniowo gromadzić grupy uczniów i naśladowców. Miejscem, gdzie rozwijała się ta najstarsza postać buddyzmu zen, są północne Chiny. Rekonstrukcja filozofii i praktyk tego okresu dokonuje się zarówno na podstawie znanych, klasycznych pism buddyjskich, jak i dzięki odkrytym w jaskiniach Danhuang manuskryptom.

Najbardziej reprezentatywnym pismem z fazy proto chan jest przypisywane Bodhidharmie dzieło *Traktat o dwóch wejściach i czterech praktykach* (ch. *èrrú sìxíng*, 二入四行)⁴¹. Jest to niezwykle ważne pismo tego najbardziej pierwotnego okresu formowania się buddyzmu zen, więc przyjrzymy się mu bliżej. Dokument ten już na samym początku wskazuje na istnienie dwóch sposobów praktykowania:

Wiele dróg wiedzie ku Ścieżce, lecz zasadniczo są jedynie dwie: rozum i postępowanie. Wkraczanie poprzez rozum oznacza urzeczywistnienie istoty za sprawą wskazówek i uzyskanie przekonania, iż wszystkie żywe rzeczy dzielą tę samą prawdziwą naturę, która nie jest jasno widoczna, gdyż jest spowita odczuciami i złudzeniem. Ci, którzy odwracają się od złudzenia z powrotem w stronę rzeczywistości, którzy medytują przed ścianami nad nieobecnością jaźni i innych, nad jednością zwykłego śmiertelnika i mędrca, i którzy pozostają niewzruszeni nawet przez pisma, są w całkowitej i niewymownej zgodzie z rozumem. Mówimy, że bez poruszania się, bez wysiłku, wkraczają poprzez rozum.

Wkraczanie poprzez postępowanie odnosi się do czterech ogarniających wszystko praktyk, którymi są: znoszenie niesprawiedliwości, dostosowywanie się do warunków, nie poszukiwanie niczego oraz praktykowanie Dharmy.

⁴¹ Analiza i angielski przekład tego traktatu: J.R. McRae, *Northern School*, s. 101–117. Polski przekład za: Harada Shodo, *Zarys praktyki. Przypisywany Bodhidharmie*, tłum. Z. Becker (<https://mahajana.net/teksty/harada-shodo-teisho-11-87.pdf>, dostęp: 22.12.2022).

Pierwszy sposób określany jest jako droga rozumu lub – w tłumaczeniu J.R. McRae – jako *entrance of principle* (ch. *lǐrù*, 理入). Powierzchnowa lektura charakterystyki tego sposobu nasuwa od razu skojarzenia z praktykowaniem medytacji zazen. W tym kontekście amerykański badacz przestrzega przed taką intuicyjną i nawykową interpretacją. Bez wątplenia jest to wskazanie na wewnętrzną praktykę medytacyjną, jednak nie możemy automatycznie zakładać, że mamy tu do czynienia z takim sposobem uprawiania zazen, który przedstawia chociażby japoński mistrz zen soto Dogen w dziele *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji* (jap. *Fukan Zazengi*, 普勸坐禪儀)⁴², pod koniec epoki dynastii Song w XIII wieku po Chr. Ważną filozoficzną ideą, która leży u podłoża drogi rozumu, jest koncepcja natury buddy (ch. *fóxìng*, 佛性), którą posiadają wszystkie istoty i którą należy urzeczywistnić poprzez doświadczenie wglądu.

Drugim sposobem jest droga postępowania lub *entrance of practice* (ch. *xíng rù*, 行入), na którą składają się cztery praktyki. Pierwszą z nich jest znoszenie niesprawiedliwości:

Gdy poszukiwacze Ścieżki napotykają przeciwności, powinni myśleć sobie: „Przez niepoliczalne przeszłe wieki, odwracałem się od tego, co zasadnicze, ku temu, co trywialne, i błąkałem się przez wszelkie formy istnienia, często bez przyczyny, doznając gniewu i dopuszczając się niezliczonych występków. Teraz, pomimo iż nie czynię niczego złego, doznaję kary ze strony mej przeszłości. Ani bogowie, ani ludzie nie są w stanie przewidzieć, kiedy zły uczynek wyda swój owoc. Przyjmuję go z otwartym sercem i bez skarżenia się na niesprawiedliwość”.

⁴² Polski przekład z języka japońskiego: Dogen Zenji, *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji. Spisane przez Przekazującego Prawo pielgrzymu do (cesarstwa) Song mnicha Dogena*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003.

Fragment ten podkreśla, że niesprawiedliwości, których doświadczamy w obecnym życiu, mają swoją przyczynę w naszych poprzednich egzystencjach. Innymi słowy, to, co my postrzegamy jako niesprawiedliwość, nie jest w swej istocie niesprawiedliwe, ale zbieramy owoce negatywnych i złych czynów z poprzednich żywotów. Jest to wspólna dla hinduizmu i buddyzmu, choć bardzo często nieco inaczej rozumiana, idea prawa karmana (san. *karman*, कर्म; pali *kamma*; ch. *yè*; jap. *gō*, 業)⁴³. Adept zen musi po prostu przyjąć i znieść te rzekome niesprawiedliwości.

Drugą praktyką jest dostosowywanie się do warunków:

Ale podczas gdy sukces i porażka zależą od warunków, umysłu ani nie ubywa, ani nie przybywa. Ci, co pozostają nieporuszeni przez wiatr radości, cicho podążają Ścieżką.

Praktyka ta jest powiązana z poprzednią. Na poziomie konwencjonalnej prawdy, obok prawa przyczyny i skutku, w buddyjskim rozumieniu, zakłada się również obecność odpowiednich warunków, które umożliwiają zaistnienie konkretnego stanu rzeczy. Praktykujący zen powinien być świadom, że wszystko jest nietrwałe (san. *anātman*, अनात्मन्; pali *anattā*) i obecny stan rzeczy, pomyślny czy niepomyślny, jak tylko uwarunkowania ulegną zmianie, również się zmieni. Stąd konieczne jest przekroczenie niewiedzy (san. *avidyā*, अविद्या; pali *avijjā*; ch. *wú míng*; jap. *mumyō*, 無明)⁴⁴, a co za tym idzie – postawa braku przywiązania, lgnięcia (san. *tṛṣṇā*, तृष्णा; pali *taṇhā*; ch. *tānài*; jap. *katsu ai*, 貪愛) do świata zewnętrznego⁴⁵.

⁴³ Na temat rozumienia pojęcia karman w buddyzmie therawady i mahajany: Nanavira Thera, *Clearing the Path (1960–1965)*, b.m.w. 2012, s. 49–50; Dalajlama, *Podstawy praktyki buddyjskiej. Poznawaj dharmę, praktykuj mądrość i współczucie*, tłum. K. Krzyżanowski, Gliwice 2020, s. 245–331.

⁴⁴ P. Goniszewski, *Pojęcie niewiedzy w Tipiṭaka i Nowym Testamencie*.

⁴⁵ Szczegółowe omówienie buddyjskiego rozumienia pragnienia przedstawia Piotr Jagodziński we wprowadzeniu do przekładów tekstów kanonu palijskiego:

Nieposzukiwanie niczego to trzeci element drogi postępowania. Zakłada on:

Ludzie na tym świecie podlegają ułudzie. Zawsze za czymś tęsknią – jednym słowem zawsze czegoś poszukują. Lecz mędrcy przebudzają się. Wybierają rozum nad konwenans. Skupiają swe umysły na tym, co wysublimowane i pozwalają swym ciałom zmieniać się wraz z porami roku. Wszystkie zjawiska są puste. Nie zawierają niczego, co byłoby godne pożądania.

Wspomniane już w przypadku dostosowywania się do warunkowań niewiedza i lgnięcie związane są z brakiem mądrości (san. *prajñā*, 𑖀𑖦𑖫𑖞; pali *paññā*; ch. *bōrě*, 般若)⁴⁶, która prowadzi do rozpoznania pustki (san. *sūnyatā*; pali *suññatā*, शून्यता; ch. *kōng*; jap. *kū*, 空) wszelkich zjawisk i stanów rzeczy⁴⁷. Nieposzukiwanie niczego wiąże się również z taoistyczną postawą nie-działania, czyli *wú wéi* (無為)⁴⁸.

Ostatnią postawą, którą należy rozwijać, jest praktykowanie Dharm:

Dharma stanowi prawdę o tym, że wszystkie natury są czyste. Według tej prawdy wszystkie zjawiska są puste. Skalanie i przywiązanie, podmiot i przedmiot nie istnieją (...) Tak więc poprzez swe własne postępowanie mogą pomagać innym i ozdabiać Drogę Oświecenia.

Majjhima Nikaya. Zbiór mów średniej długości, tłum. P. Jagodziński, Warszawa 2021, s. 130–143.

⁴⁶ Na temat mądrości w filozoficznej tradycji pradžniaparamity: W. Kurpiewski, *Filozofia pradžniaparamity*, s. 231–291.

⁴⁷ Na temat mądrości w rozumieniu tego procesu w tradycjach therawady i mahajany: Dalajlama, T. Cziedryn, *Buddyzm*, s. 247–256.

⁴⁸ Taoizm jako jedno ze źródeł zen omawia: A. Watts, *Droga zen*, tłum. S. Musiełak, Poznań 2018, 23–57; zob. również: tenże, *Tao filozofii*, Poznań 2022.

Tak jak dobroczynność, praktykują również pozostałe cnoty. Lecz praktykując sześć cnót dla usunięcia złudzenia, zupełnie niczego nie praktykują. Oto co rozumie się poprzez praktykowanie Dharmy.

Podobnie jak w poprzednich przypadkach, również tutaj pojawia się idea pustki. W związku z tym, że zarówno podmiot, jak i przedmiot nie mają samo-bytu, tekst ten tłumaczy, jak należy rozumieć, w duchu mahajany, praktykowanie sześciu paramit (san. *pāramitā*, पारमिता; ch. *bōluómìduo*; jap. *haramita*, 婆羅蜜多), czyli cnót bodhisattwy⁴⁹.

Pomimo wielu niejasności *Traktat o dwóch wejściach i czterech praktykach* daje nam wgląd w filozoficzne i praktyczne podstawy tego najwcześniejszego okresu kształtowania się buddyzmu zen w Chinach.

Kolejną fazą w rozwoju buddyzmu zen w Państwie Środka jest wczesny chan (*early chan*) lub metropolitalny chan (*metropolitan chan*), przypadający na lata ok. 600–900 po Chr.⁵⁰ Jest to okres, którego historyczna rekonstrukcja, w ujęciu J.R. McRae, szczególnie mocno różni się od tradycyjnego schematu linii przekazu. Jedną z kluczowych postaci jest tutaj Shenxiu (ok. 606–706 po Chr.; ch. *Yùquán Shénxiù*; jap. *Gyokuzen Jinshū*, 玉泉神秀), który uważany jest za głównego reprezentanta tzw. szkoły północnej, czy używając notacji J.R. McRae, „szkoły północnej”⁵¹. Co ważne, opozycja pomiędzy „szkołą północną” i „szkołą południową” nie jest w ogóle związana z działalnością i nauczaniem Shenxiu. Mistrz ten jest odpowiedzialny za bardzo ciekawą reinterpretację buddyjskiej doktryny i praktyki. W swoich pismach dokonuje swoistej alegoryzacji i spirytualizacji tradycyjnych buddyjskich zwyczajów i rytuałów. Na przykład zapach płonącego kadzidła w istocie wskazuje na nieuwarunkowaną Dhamę, która wypełnia przyjemną wonią złą karmę i ignorancję, prowadząc do ich zaniku.

⁴⁹ Na temat sześciu paramit: Dalajlama, T. Cziedryn, *Buddyzm*, s. 313–340.

⁵⁰ Prezentacja tego okresu: J.R. McRae, *Seeing through Zen*, s. 17–18, 36–73.

⁵¹ Streszczenie współczesnego ujęcia historyczności podziału na szkołę północną i południową: B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 94–102.

Skutkowało to tym, że nawet zwykła codzienna czynność nabierała charakteru religijnej praktyki o duchowym znaczeniu. Tak jego postać charakteryzuje J.R. McRae:

Shenxiu was fascinated with a style of radical reinterpretation of the Buddhist scriptures based on his own religious insight, which referred to as the use of „skillful means” or the „verification of the Chan meaning.” (...) In simple terms, what Shenxiu told his listeners was that the Buddha was not interested in mundane matters, but used each and every utterance to describe the practice of Buddhist meditation. Shenxiu thus advocated, in fashion distantly reminiscent of the Buddha himself, that Buddhist should work to achieve buddhahood and the salvation of all living being themselves right now⁵².

Doktryna nauczana przez Shenxiu oraz linia przekazu związana z tym mistrzem została zaatakowana przez mnicha Shenhui (684–758; ch. *Hézé Shénhuì*; jap. *Kataku Jinne*, 荷澤神會). Shenhui krytykował przede wszystkim przyznanie sobie czy wręcz uzurpację przez Shenxiu tytułu szóstego patriarchy. To właśnie ten mnich odpowiedzialny jest za stworzenie pojęcia tzw. szkoły północnej, które miało dla niego charakter pejoratywny i służyło jako swoista inwektywa w atakach na Shenxiu i jego zwolenników. J.R. McRae charakteryzuje go jako postać bardzo kontrowersyjną i zaangażowaną w polemikę, określając go terminem *an evangelist*. W swoim nauczaniu Shenhui kładł nacisk na ideę nagłego, jednorazowego wglądu, który można osiągnąć nawet podczas słuchania nauk. Chodzi zatem o urzeczywistnienie oświeconego umysłu (san. *bodhicitta*, बोधिचित्त; ch. *pútíxīn*; jap. *bodaishin*, 菩提心)⁵³. Musimy jednak pamiętać, że pomimo polemicznego nastawienia Shenhui, jego filozofia nie miała rewolucyjnego

⁵² J.R. McRae, *Seeing through Zen*, s. 49.

⁵³ Omówienie idei bodhicitty: W. Kurpiewski, *Filozofia pradźniaparamita*, s. 303–311; Dalajlama, T. Czedryn, *Buddyzm*, s. 289–312.

charakteru i nie można jej odczytywać jako całkowitego przeciwieństwa doktryny „szkoły północnej”. Ponadto to właśnie ten mnich jest odpowiedzialny za uznanie Huinenga za następcę Hongrena, czyli za szóstego patriarchę buddyzmu zen w Chinach. Tak działalność Shenhui opisuje B. Szymańska:

W gruncie rzeczy nauczanie Shenhui nie stanowiło radykalnego przewrotu w filozoficznej myśli buddyzmu chan, natomiast stało się bodźcem do skupiania uwagi raczej na sposobach przekazu niż na subtelnym problemach i sporach doktrynalnych. On też, jeśli nie stworzył, to w każdym razie utrwalił legendę bezpośredniego przekazu szaty Dharmy i linię kolejnych patriarchów⁵⁴.

Kluczowym dla tego okresu pismem jest *Sutra szóstego patriarchy/Sutra z platformy szóstego patriarchy* (ch. *Liùzǔ tánjīng*; jap. *Rokuso dankyō*, 六祖壇經), która powstała najprawdopodobniej w 780 roku i jest związana ze szkołą Głowy Wołu (ch. *Niútóu zōng*, 牛頭宗)⁵⁵. Sutra jest dziełem posiadającym kilka wersji, a najstarsza z nich została odnaleziona w jaskiniach Danhuang⁵⁶. Warto zwrócić uwagę na sam tytuł tego dzieła. Mówi się o *Sutrze szóstego patriarchy*. Termin „sutra” w tradycji buddyjskiej zasadniczo związany był z tekstami, które przypisywano historycznemu Buddzie lub innym buddom i bodhisattwom z tradycji mahajany. Wskazuje to na znaczenie i rangę tego tekstu w tradycji buddyzmu zen. Dzieło to zawiera wątki narracyjne i nauczanie przypisywane Huinengowi, czyli szóstemu patriarche i głównemu przedstawicielowi „szkoły południowej”. To właśnie *Sutra szóstego patriarchy* zawiera opowiadanie o „konkursie” Hongrena na jego następcę, polegającym na ułożeniu wiersza wyrażającego stan oświecenia autora.

⁵⁴ B. Szymańska, *Chiński buddyzm chan*, s. 101.

⁵⁵ Więcej o tej szkole: J.R. McRae, *Seeing through Zen*, s. 56–60.

⁵⁶ Na temat odkryć w jaskiniach Danhuang: Fan Jinshi, *The Caves of Danhuang*, London 2010.

Oczywiście cała ta narracja ma charakter legendarny i etiologiczny, a jej celem jest usankcjonowanie pozycji Huinenga i tradycji odwołującej się do jego osoby oraz nauczania.

Nauczanie *Sutry szóstego patriarchy*, opierając się na wielu klasycznych buddyjskich koncepcjach filozoficznych oraz na dziedzictwie myśli taoistycznej, akcentuje ideę nagłego oświecenia. Rozważając ideę doskonałej mądrości (san. *prajñā*, प्रज्ञा; pali *paññā*; ch. *bōrě*, 般若), sutra stwierdza:

Przyjaciele, wgląd postrzega jednocześnie wewnątrz i zewnątrz, jasno przenikając i rozróżniając wasz własny pierwotny umysł. Jeśli poznacie swój pierwotny umysł, jesteście dogłębnie wyzwoleni. Jeśli osiągniecie wyzwolenie, jest to samadhi pradžni, które jest wolnością od myśli.

Czym jest wolność od myśli? Jeśli postrzegacie wszystkie rzeczy z umysłem wolnym od wpływów czy przywiązań, jest to wolnością od myśli. Jego funkcja przenika we wszystkich kierunkach, nigdzie do niczego się nie przywiązując. Po prostu oczyśćcie ten podstawowy umysł, aby sześć świadomości opuszczało sześć zmysłów i wkraczało na sześć pól przedmiotów zmysłów bez żadnych skalań ani zamętu, swobodnie przychodząc i odchodząc, w pełni funkcjonując bez żadnych zastoju: oto pradžnia-samadhi, wolność i wyzwolenie. Nazywa się to praktyką wolności od myśli. Jeśli w ogóle nie myślicie, sprawicie, że myśli całkowicie zanikną. Jest to dogmatycznym ograniczeniem; nazywamy to fałszywym poglądem⁵⁷.

Fragment ten pokazuje bardzo wyraźnie przenikanie się idei buddyjskich i taoistycznych w buddyzmie zen. Z jednej strony mamy do czynienia z koncepcją tylko-umysłu czy też jogaczary (san. *yogācāra*, योगाचार; ch. *wéishí yúqìxíng pài*; jap. *yugagyō*, 唯識瑜伽行派),

⁵⁷ Hui-neng, *Sutra Szóstego Patriarchy*, s. 26.

związanej z takimi ważnymi postaciami dla filozofii buddyjskiej, jak Asanga (san. *Asaṅga*, असङ्ग) czy Vasubandhu (san. *Vasubandhu*, वसुबन्धु)⁵⁸. Jest to idea metafizyczno-epistemologiczna kładąca nacisk na fakt, że wszystko, co postrzegane i doświadczane, jest zależne od umysłu. Ów umysł jest jednak rozumiany dużo szerzej niż może to sugerować potoczne rozumienie lub perspektywa zachodniej filozofii. Według tego nurtu umysł składa się z ośmiu poziomów świadomości. Pierwsze sześć (san. *vijñāna*, विज्ञान) obejmuje świadomość oczu, ucha, nosa, języka, ciała i myśli. Na siódmym poziomie mamy świadomość umysłową (san. *mānas-vijñāna*, मानस-विज्ञान), która odpowiedzialna jest za indywidualizację, tworzenie poczucia „ja”, myślenie dyskursywne, osądzanie oraz przywiązywanie się do przedmiotów. Stąd właśnie ten poziom świadomości konstruuje dualistyczną relację postrzegania podmiot–przedmiot. Na ósmym poziomie mamy świadomość magazynującą (san. *ālāyavijñāna*), w której przechowywane są tzw. nasiona (san. *bīja*), związane z uczynkami popełnianymi w kolejnych cyklach ponownych narodzin⁵⁹. Innymi słowy, nasze postępowanie, dobre lub złe, w doczesnym życiu skutkuje powstaniem odpowiednich nasion w świadomości magazynującej, które zamaniestują się w kolejnych narodzinach. Widzimy więc, że jest to jedna z prób w filozofii buddyjskiej wyjaśnienia prawa karmana (san. *karman*, कर्म; pali *kamma*; ch. *yè*; jap. *gō*, 業). Świadomość magazynująca jest transcendentna w stosunku do indywidualnego podmiotu, który organizuje się wokół pojęcia „ja”. Oczywiście w stanie niewiedzy nie jesteśmy w stanie doświadczyć w sposób adekwatny istoty świadomości magazynującej. I w tym miejscu pojawia się konieczność medytacji,

⁵⁸ Filozofię jogaczary omawiają: V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 133–147; K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, s. 230–244.

⁵⁹ Prezentacja tych poziomów świadomości zob. również: D.T. Suzuki, *Wprowadzenie*, w: *Sutra Lankawatara. Osobiste Urzeczywistnienie Szlachetnej Mądrości. Według opracowania Dwigtha Goddarda na podstawie przekładu z sanskrytu i chińskiego prof. D.T. Suzukiego*, tłum. Z. Becker, Szczecin 2009, s. 14–17.

której celem jest wgląd w naturę umysłu. Ów wgląd pozwala rozpoznać ułudę podmiotowości „ja” i przekroczyć dualistyczny podział na podmiot i przedmiot. Widzimy więc, że umysł na poziomie ósmym ma charakter absolutny, można go nawet uznać za swoisty Absolut, którego nie można redukować do poziomu indywidualnego ego.

Doświadczenie wglądu, które ma prowadzić do nie-myślenia, wiąże się również z taoistyczną ideą nie-działania (*wú wéi*, 無為). Sutra podkreśla, że owo nie-myślenie nie polega na braku jakichkolwiek myśli lub pozbywaniu się ich z umysłu. Chodzi raczej o brak lgnięcia i przywiązywania się do pojawiających się w umyśle stanów. Nie-myślenie, analogicznie do nie-działania, polega na swoistej harmonii na poziomie umysłu. Myśli czy emocje pojawiają się i znikają, natomiast człowiek nie lgnie lub nie unika żadnej z nich.

Wątki biograficzne w *Sutrze szóstego patriarchy* mają charakter paradygmatyczny i egzemplifikują koncepcję nagłego i spontanicznego wglądu, opisywaną w innych miejscach dzieła:

Jeśli pragniesz poznać esencję umysłu, po prostu nie myśl wcale o dobru i złu. Wtedy spontanicznie uzyskasz dostęp do czystej substancji umysłu, spokojnej i zawsze niezmałonej, z niezliczonymi subtelnymi funkcjami⁶⁰.

Oświecenie wiąże się więc z określonym stanem umysłu, ze stanem nie-myślenia, a nie z jakimś stopniowym treningiem. Innymi słowy, zadanie ucznia polega w gruncie rzeczy na pozwoleniu umysłowi na bycie takim, jakim jest w swojej pierwotnej naturze. Ponownie widzimy przeplatanie się buddyjskich pojęć z ideami taoizmu. Z jednej strony mamy buddyjskie koncepcje umysłu, wglądu czy nirwany, a z drugiej taoistyczne rozumienie spontaniczności, harmonii nie-działania, nie-myślenia.

⁶⁰ Hui-neng, *Sutra Szóstego Patriarchy*, s. 69.

Trzecią fazą, wyróżnioną przez J.R. McRae, jest średni chan (*middle chan*), obejmujący lata ok. 750–1000⁶¹. Jest to okres, który w tradycyjnych prezentacjach dziejów buddyzmu zen bywa określany jako „złota era” lub „klasyczna epoka” chińskiego chan. J.R. McRae bardzo mocno podkreśla:

[a]lthough middle Chan may be considered as a historical phase, „classical” Chan is itself a romantic depiction of activities form that phase within the later texts of encounter dialogue⁶².

To właśnie w tym okresie zaczyna tworzyć się stopniowo gatunek literacki, nazywany „spotkanie-dialog” (*encounter dialogue*), który zawiera opowiadania dotyczące rozmów oraz konfrontacji mistrzów zen z uczniami i innymi mistrzami. Te krótkie narracyjne formy literackie są ściśle powiązane ze wspomnianą już wyżej metodą „dziwnych słów i niepojętych czynów”. Różnica pomiędzy tradycyjnym schematem przedstawiania historii buddyzmu zen a rekonstrukcją historyczno-krytyczną dotyczy przede wszystkim wartości historycznej tych materiałów oraz ich społecznej funkcji. Innymi słowy, ujęcie tradycyjne zakłada, że poszczególne opowiadania opierają się zasadniczo na historycznych wydarzeniach, pomimo ich dalszej ewolucji w procesie przekazywania i rozpowszechniania. Podejście krytyczne podkreśla jednak, że historyczna wartość tych narracyjnych tekstów jest wątpliwa. Są one raczej retrospektywną rekreacją (*retrospective re-creation*), używając terminologii J.R. McRae, dokonaną w okresie dynastii Song. Ponadto opowiadania tego typu miały służyć jako „narzędzia”/„zręczne środki” w procesie przekraczania zdroworozsądkowego i dyskursywnego funkcjonowania umysłu, pomagając adeptowi w stworzeniu warunków umożliwiających doświadczenie wglądu. Wykorzystywanie tych tekstów przy przedstawianiu dziejów

⁶¹ J.R. McRae, *Seeing through Zen*, s. 18–19.

⁶² Tamże.

chińskiego buddyzmu zen w epoce Tang prowadzi zatem do wyidealizowanego i zasadniczo niehistorycznego obrazu tego etapu⁶³.

Ostatnią fazą w rozwoju buddyzmu zen w Chinach jest chan dynastii Song (*Song-dynasty Chan*), przypadający na lata 950–1300 po Chr.⁶⁴. Jest to okres, w którym ukształtowała się dojrzała forma buddyzmu zen i jednocześnie jest to czas retrospektywnego spojrzenia na przeszłość tego nurtu w Chinach. Opowiadania z gatunku „spotkanie-dialog” (*encounter dialogue*) są zbierane w większe zbiory i kolekcje, które potem są wykorzystywane w formacji uczniów. Dojrzałej formy nabiera praktyka konaów w szkole rinzai oraz medytacja „cichej iluminacji”, związanej ze szkołą soto. Widzimy więc, że jest to okres niezwykle ważny i doniosły dla rozwoju buddyzmu zen zarówno w Chinach, jak i innych krajach, do których docierał, jak np. Japonia. Jednocześnie jest to epoka, która bardzo długo była niedoceniana lub oceniana zbyt powierzchownie. Bardzo często przeciwstawiano sobie „złotą erę” zen dynastii Tang i zinstytucjonalizowany, schyłkowy zen dynastii Song. Jednak tę zmianę podejścia do chan dynastii Song tak określa J.R. McRae:

And with this change our impression of Song-dynasty Chan has been transformed as well. It is now increasingly recognized that the Song dynasty witnessed the emergence of a basic configuration of Chan that was disseminated throughout East Asia, and now the World⁶⁵.

W ten sposób przedstawiliśmy dwie wersje – czy też wizje – rozwoju buddyzmu zen w Chinach. W dalszej części tego rozdziału skoncentrujemy się na historii buddyzmu zen w Japonii i Korei, by w ostatniej części zaprezentować rozprzestrzenianie się zen w świecie Zachodnim w XX i XXI wieku.

⁶³ Szersza analiza przedstawionego w tym akapicie procesu: tamże, s. 74–118.

⁶⁴ Tamże, s. 19–21.

⁶⁵ Tamże, s. 21.

1.3. Buddyzm zen w Japonii

Buddyzm dotarł do Japonii, za pośrednictwem Korei, już w wieku VI po Chr.⁶⁶, natomiast według tradycyjnych przekazów buddyzm zen pojawił się dopiero w XII i XIII wieku po Chr. Jest jednak prawdopodobne, że już wcześniej nauki zen mogły docierać do Kraju Kwitnącej Wiśni, przypuszczalnie w związku z działalnością mnicha Dosho (629–700 po Chr., *Dōshō*, 道昭). Szkoła rinzai została zaszczerpiona przez mistrza Eisaia (1141–1215 po Chr.; jap. *Myōan Eisai*, 明菴栄西), który początkowo studiował buddyzm tendai na górze Hiei, w klasztorze Enryakuji. Niezadowolony z kondycji japońskiego buddyzmu wyruszył do Chin. W Kraju Środka poznał nauczanie zen rinzai, które zaczął propagować w Japonii po powrocie z Chin w 1191 roku po Chr. Jego działalność spotkała się ze sprzeciwem tradycyjnych odłamów japońskiego buddyzmu, czyli tendai, shingon czy jodo-shu. Eisai znalazł jednak przychylność na dworze siogunów, co umożliwiło mu założenie klasztorów zen rinzai w Kioto i Kamakurze. Od tego czasu buddyzm zen znalazł się w bardzo bliskich związkach z japońską kastą samurajów, czego skutkiem jest bardzo silne naznaczenie surowym duchem etosu samuraja zen w Japonii. Ten rys charakterystyczny japońskiego zen przetrwał do dziś i stanowi wyróżnik tej odmiany zen w stosunku do chińskiego chan czy koreańskiego son⁶⁷.

Jedną z najważniejszych postaci w całej historii japońskiego buddyzmu zen jest Dogen Kigen (1200–1253 po Chr.; jap. *Dōgen Kigen*, 道元希玄)⁶⁸, który zapoczątkował w Kraju Kwitnącej Wiśni zen soto.

⁶⁶ Monografią przedstawiającą początki buddyzmu zen w Japonii jest: M. Kanert, *Buddyzm japoński. Jego polityczne i społeczne implikacje w okresie 538–645*, Warszawa 2005.

⁶⁷ Na temat początków zen w Japonii: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 2: *Japan*, tłum. J.W. Heisig, P. Knitter, Bloomington 2005, s. 5–49.

⁶⁸ Biografię Dogena przedstawiają: M. Kanert, *Życie Dogena*, w: Dogen Zenji, *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji*, s. 8–22; H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 2, s. 51–119. Filozofię Dogena prezentuje

Uważany jest za jednego z najważniejszych filozofów zen nie tylko w swojej ojczyźnie. Rodzinnie powiązany z dworem siogunów, jako dziecko stracił najpierw ojca, a potem matkę. Śmierć matki była dla Dogena wydarzeniem bardzo wstrząsającym, ale jednocześnie przełomowym. W 1213 roku Dogen został mnichem w świątyni tendai Enryakuji, na górze Hiei, w tym samym miejscu, w którym przebywał Eisai. Również Dogen nie był zadowolony z buddyzmu tego środowiska, w którym nie mógł znaleźć rozwiązania swoich egzystencjalnych i religijnych problemów. Opuścił więc Enryakuji i został uczniem jednego z następców Eisaia – Myozena. Ostatecznie w 1223 roku wyruszył do Chin, gdzie pod okiem mistrza soto Rujinga (1163–1228 po Chr.; ch. *Tiāntóng Rújìng*; jap. *Tendō Nyōjō*, 天童如淨) doświadczył wglądu. Dogen nie wrócił od razu do Japonii, lecz przez kilka lat wędrował jeszcze po Kraju Środka. Powrót do ojczyzny przypadł na rok 1227. Dogen przebywał w kilku miejscach, m.in. w klasztorze Kenninji czy pawilonie Kannon Dorinin, by ostatecznie założyć klasztor Eiheiji (永平寺), czyli „Klasztor Wiecznego Pokoju”.

Dogen napisał wiele bardzo ważnych dla buddyzmu dzieł, zarówno praktycznych, jak i filozoficznych. Niedługo po powrocie do Japonii, jeszcze w roku 1227, opublikował *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji* (jap. *Fukan Zazengi*, 普勸坐禪儀). Jest to tekst, który przedstawia teoretyczne i praktyczne uwagi związane z medytacją zazen, przedstawione w duchu szkoły soto. W tym krótkim utworze można już zaobserwować załążki idei, które będą rozwijane w kolejnych jego pracach:

Gdy pyta się o podstawę [buddyzmu], to jest nią wszechwypełniająca i pełna zasada absolutnej prawdy. [A jeżeli tak jest], to jak może ona wymagać praktyki-i-przebudzenia? (...) Dlatego też koniecznie

porzucić należy praktykę wyjaśniania – doszukiwania się znaczeń i gonienia za słowami. Dlatego konieczne jest nauczenie się cofania się o krok i posługiwania się własnym światłem, aby oświetlić swoją prawdziwą naturę. Ciało i umysł same z siebie zostaną odrzucone, a przed oczami ukaże się [nasza] prawdziwa twarz. Skoro to właśnie pragniesz pozyskać, w taki sposób właśnie natychmiast wyteż swe siły⁶⁹.

Wprowadzając czytelnika w rozumienie praktyki zazen, Dogen posługuje się terminem „praktyka-i-przebudzenie” (jap. *shushō*, 修證). *Shushō* podkreśla, że wszelkie praktyki duchowe, takie jak np. zazen, nie mogą być postrzegane jako droga do celu, którym jest przebudzenie. W takim ujęciu pojawia się bowiem dualistyczna perspektywa, z jednej strony środek do celu, którym jest praktyka, a z drugiej cel, którym jest doświadczenie wglądu. Jednak w ujęciu Dogena, jako reprezentanta szkoły soto, właśnie praktyka duchowa jest już wyrazem przebudzenia. Innymi słowy, medytujemy nie po to, aby doznać przebudzenia, lecz nasza medytacja jest manifestacją przebudzenia.

Tę i inne idee podejmował Dogen w wielu innych dziełach, a przede wszystkim w jego *opus vitae*, czyli *Oko i skarbiec prawdziwego prawa* (jap. *Shōbōgenzō*, 正法眼藏)⁷⁰. Jest to dzieło zawierające dziewięćdziesiąt pięć zwojów poświęconych różnym zagadnieniom rozpatrywanym z perspektywy buddyjskiej. Dzieło otwiera zwój pierwszy poświęcony praktykowaniu drogi (jap. *gendō*, 辨道), czyli kroczeniu drogą buddyzmu, rozumianą jako sposób życia i ścieżka duchowa:

Wszyscy buddowie, przekazując bezpośrednio jeden drugiemu Tajemne Prawo i budząc się do najwyższego i doskonale pełnego

⁶⁹ Dogen Zenji, *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji*, s. 39, 43–44.

⁷⁰ Polski przekład pierwszych czterdziestu zwojów: Dogen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. O praktykowaniu Drogi. Zwoje I–XVI*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005; tenże, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Zwoje 17–40*, tłum. M. Kanert, Kraków 2014.

oświecenia, [posługują się] nie mającą od siebie wyższej i niezmienną cudowną sztuką. [Prawo] to przekazywane jest tylko przez buddę buddzie i nie ma w nim skrzywień, [ponieważ] jego wzorem i miarą jest stan skupienia przyjmowania i używania samego siebie⁷¹.

Powyższy fragment ukazuje istotę buddyzmu zen, która polega na bezpośrednim przekazie Tajemnego Prawa, czyli *myōhō* (san. *saddharma*), ściśle powiązanego z doświadczeniem przebudzenia, co wyrażono w tekście poprzez transliterację sanskryckiego zwrotu *anuttarā samyak-sambodhi*, funkcjonującego w buddyzmie mahajany, zwłaszcza w tradycji pradžniaparamity. Przekaz dharmy i przebudzenie są urzeczywistniane poprzez cudowną sztukę, czyli *zazen*, scharakteryzowaną przez Dogena w języku japońskim jako *mui*, co odpowiada chińskiemu *wú wéi* (nie-działanie) i sanskryckiemu *asamskṛta* (nieuwarunkowana, niezdeteminowana). Ponadto Dogen podkreśla w tym kontekście znaczenie stanu skupienia, czyli japońskiego *sam-mai* (*samādhi*, समाधि; ch. *sānmèi*, *sānmóde*, *dìng*, 三昧, 三摩地, 定). Widzimy więc, że punktem wyjścia nauczania Dogena jest tradycyjna buddyjska doktryna, na bazie której będzie on rozwijał wiele swoich oryginalnych koncepcji.

Shōbōgenzō jest więc dziełem, którego oddziaływanie wykracza poza wąski kontekst buddyzmu zen w Japonii. Wiele idei Dogena, m.in. jego specyficzne rozumienie czasu, ma bogate znaczenie i potencjał filozoficzny. Stąd Dogena można uznać nie tylko za duchowego nauczyciela buddyzmu zen soto, ale równocześnie za ważnego filozofa japońskiego, którego myśl może wносить i wnosi wiele ciekawych wąglądów do debaty filozoficznej, nie tylko w Azji, ale również w Europie.

W kolejnych wiekach dzieje buddyzmu zen w Japonii przebiegały bardzo różnymi torami, ale zasadniczo podkreśla się ich stopniowy upadek i zanik żywotności. Dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku

⁷¹ Dogen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Zwoje 17–40*, s. 11–12.

po Chr. obserwujemy ożywienie zen, którego sprawcą był Hakuin Ekaku (1685–1768; jap. *Hakuin Ekaku*, 白隠 慧鶴)⁷², związany ze szkołą rinzai. W wieku piętnastu lat został on mnichem w świątyni Shōinji. Przez kilkanaście lat wędrował po Japonii, zgłębiając buddyzm. W 1708 roku w świątyni Eiganji doświadczył przebudzenia. W związku z tym, że nie otrzymał potwierdzenia swojego doświadczenia wglądu, opuścił Eiganji. Bardzo ważnym momentem w jego rozwoju duchowym było spotkanie z mistrzem Dokyo Etanem, zwanym również Shōju Rojin (1642–1721 po Chr.; *Dōkyō Etan*, 道鏡慧端), w pustelni Shōjuan. Ostatecznie, w wieku trzydziestu jeden lat, Hakuin wrócił do Shōinji, gdzie dopełnił swoje doświadczenie przebudzenia. Hakuin zasłynął jako wielki nauczyciel, kształcąc zarówno mnichów, jak i zwykłych wiernych. Kładł szczególny nacisk na praktykę koanów i jest uważany za mistrza, który dokonał ważnej systematyzacji w tym obszarze. Jest on również autorem jednego z najważniejszych koanów w praktyce zen rinzai w Japonii:

Dwie ręce klaszczą i słychać hałas. Jaki jest dźwięk jednej klaszczącej dłoni?

Koan ten jest często przekazywany przez nauczyciela uczniowi jako pierwszy, stąd w niektórych japońskich szkołach rinzai jego status jest porównywalny do koanu Mu.

Hakuin jest znany ze swojej kaligrafii i malarstwa, w których również przebija się jego doświadczenie zen. Ponadto jest on autorem *Pieśni ku chwale zazen*⁷³, stanowiącej syntezę jego nauczania i zarazem perłę poezji w duchu zen. Przyjrzyjmy się strofie otwierającej i wieńczącej cały utwór:

⁷² Więcej na temat tego mistrza japońskiego zen: H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*. Vol. 2, s. 367–399; Z. Shibayama, *Milczenie kwiatu*, s. 47–53.

⁷³ Polski przekład tego tekstu za: *Książka Sutr ODZ Polska*, s. 17–18 (<https://www.onedropzen.pl/data/files/sutryodzpl.pdf>, dostęp: 22.12.2022).

Pierwotnie, od samego początku, żyjące istoty są Buddhą.
 Podobnie jak woda i lód,
 bez wody nie ma lodu.
 Poza żyjącymi istotami nie ma Buddy⁷⁴.

Pieśń zaczyna się od fundamentalnej dla buddyzmu zen idei natury buddy. Widzimy, że koncepcja podkreślająca, że wszystkie istoty czy też wszystkie byty posiadają wrodzony potencjał przebudzenia, jest obecna w zen od samego początku tego nurtu buddyzmu w Chinach. Już w *Traktacie o dwóch wejściach i czterech praktykach*, pochodzącego z okresu proto-Chan i przypisywanego Bodhidharmie, mamy do czynienia z tą ideą jako centralnym motywem całego dzieła. Hakuin, mówiąc o wszystkich istotach, używa rzeczownika *shujō* (衆生), który może oznaczać zarówno wszystkie istoty żyjące jak i odnosić się jedynie do ludzi. Opisując posiadanie przez wszystkie istoty natury buddy, Hakuin używa rzeczownika *hotoke* (仏), który można odnosić do historycznego Buddy Siakjamuniego, ale także do obrazu i figury Buddy lub do zmarłej osoby czy też oddzielonego po śmierci elementu. Tak wyjaśnia ten termin Zenkei Shibayma:

Japońskie *hotoke* oznacza: „święta i absolutna istota, należąca do zupełnie innego wymiaru. Często jest istotą Wszechmocną, kontrolującą przeznaczenie wszystkiego na świecie”. Takie pojęcie *Buddy* przypomina pojęcie chrześcijańskiego Boga. Po dokładniejszym przestudiowaniu tych pojęć można jednak zauważyć między nimi wiele różnic. Sanskryckie słowo *Budda* oznacza coś zupełnie innego. Oznacza mianowicie kogoś Oświeconego. Zgodnie z tą interpretacją, *Budda* to po prostu Oświecony czy przebudzony człowiek w odróżnieniu od człowieka pogrążonego w niewiedzy. W każdym razie jest

⁷⁴ *Książka Sutr ODZ Polska*, s. 17.

on czczony jako przebudzona osoba należąca jednak do tego samego świata, co my. W koncepcji „Buddy” jest to kwestia podstawowa⁷⁵.

Japoński myśliciel podkreśla zatem odczytywanie terminu *hotoke* w kontekście buddyjskim, poprzez odwołanie się do sanskryckiego źródła terminu „budda”. Aby unaocznic obecność natury buddy w każdej istocie, Hakuin używa metafory wody i lodu. Oba byty to pierwiastek H₂O w dwóch różnych stanach. Analogicznie zarówno osoba przebudzona, jak i ta w stanie niewiedzy posiadają naturę buddy. Możemy też powiedzieć, unikając zwrotu „posiadać naturę buddy”, że zarówno istota oświecona, jak i istota w niewiedzy są manifestacją jednej natury buddy. Oczywiście wszelkie dyskursywne konceptualizacje nie są w stanie w pełni oddać tej rzeczywistości. *Pieśń* podkreśla, że doświadczenie tego możliwe jest jedynie dzięki doświadczeniu wglądu, dla którego warunki stwarza praktyka zazen.

Cała *Pieśń ku chwale zazen* kończy się następującymi wersetami:

W tym momencie czegoż możemy szukać?
Nirwana jawi się wprost przed oczyma,
właśnie tu jest Kraina Lotosu
i to ciało jest Budda⁷⁶.

Pierwszy z nich zawiera retoryczne pytanie, które ma na celu zwrócenie uwagi odbiorcy, że to, czego poszukuje, znajduje się tu i teraz, w nim samym. Po pierwsze, nirwana, co po japońsku oddano jako *jakumetsu* (寂滅), nie jest jakimś miejscem i stanem gdzieś w innym świecie. Nirwany można doświadczyć już tu i teraz. W tym wersecie mamy do czynienia z mahajanistyczną ideą, która podkreśla, że nirwana i sansara to dwa odmienne sposoby postrzegania i doświadczenia

⁷⁵ Z. Shibayama, *Milczenie kwiatu*, s. 57–58.

⁷⁶ *Książka Sutr ODZ Polska*, s. 18.

naszego doczesnego świata. I właśnie ten nasz świat, doświadczany i postrzegany dzięki przebudzeniu, może być Czystą Krainą, czyli *jōdo* (淨土), lub Krainą Lotosu, o czym mówi Hakuin w tym miejscu omawianej pieśni, używając terminu *rengokoku* (蓮華國)⁷⁷. W innym fragmencie pieśni nawiązuje on z kolei do centralnej idei buddyzmu szkoły Czystej Krainy, niezwykle popularnej również wśród zwykłych buddystów, zakładającej istnienie swoistego raju Buddy Amidy (san. *Amitābha*, अमिताभ; ch. *Ēmítuó Fó*, 阿彌陀佛; jap. *Amida Nyorai*, 阿彌陀如来), w którym mogą odrodzić się czujące istoty, by tam, praktykując, osiągnąć przebudzenie. Kluczowym narzędziem do osiągnięcia owej Czystej Krainy jest recytacja mantry *nembutsu* (念仏), czyli *Namu Amida Butsu* („Chwała Buddzie Amidzie”, 南無阿彌陀仏)⁷⁸. Hakuin podkreśla zatem, że nie ma znaczenia żadna zaświatowa Czysta Kraina czy Kraina Lotosu, do których kiedyś możemy trafić, ponieważ to, co symbolizują te idee, jest doświadczane już tu i teraz w momencie przebudzenia.

Całość kończy swoista inkluzja z początkiem pieśni. Każda istota ma naturę buddy, w tym również ja. Moje konkretne ciało jest ciałem buddy. Moja konkretna osoba jest manifestacją buddy. We fragmencie tym pojawia się rzeczownik *mi* (身), który oznacza „ciało”, ale również wskazuje na „osobę”. I to właśnie ta konkretna osoba, którą ja jestem, jest jednocześnie formą (*nari*, なり) buddy, czyli *hotoke* (仏).

W wieku XX mamy do czynienia z ponownym odrodzeniem buddyzmu zen w Japonii, który związany jest również z otwarciem się niektórych nauczycieli i mistrzów na uczniów pochodzących z krajów Zachodu. W ten sposób rozpoczął się proces transmisji tego nurtu buddyzmu do świata kultury zachodu, do Stanów Zjednoczonych i Europy.

⁷⁷ Prezentację rozwoju kosmologicznej idei Czystej Krainy obecnej w japońskim buddyzmie zawiera monografia: A. Sadakata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, tłum. M. Kanert, Poznań 2022, s. 134–140.

⁷⁸ Na temat amidyzmu: V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 218–223.

Omawiając buddyzm zen w Japonii w wieku XX, możemy wyróżnić dwie płaszczyzny, w których funkcjonował i na które oddziaływał. Po pierwsze, płaszczyzna akademicka. W interesującym nas okresie buddyzm zen stał się przedmiotem akademickich badań, uprawianych w duchu nauki świata zachodniego oraz był bardzo ważnym źródłem refleksji filozoficznej i religijnej japońskich filozofów. Najbardziej znanym badaczem akademickim i jednocześnie popularyzatorem buddyzmu i zen na Zachodzie był Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1977 po Chr.; jap. *Suzuki Daisetsu Teitarō*, 鈴木 大拙 貞太郎), związany ze szkołą rinzai. Jest on autorem wielu prac poświęconych edycji i tłumaczeń klasycznych tekstów buddyjskich, zagadnieniom historycznym, doktrynalnym, kulturowym i dotyczącym dialogu Zachodu/chrześcijaństwa z buddyzmem zen. Do najbardziej znanych jego prac należą trzy serie *Essays in Zen Buddhism*⁷⁹, *An Introduction to Zen Buddhism*⁸⁰, *Zen and Japanese Culture*⁸¹, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (wraz z E. Frommem i R. De Martino)⁸².

Buddyzm zen stał się również ważnym źródłem refleksji japońskich filozofów, zwłaszcza w ich próbach intelektualnego dialogu z filozofią zachodnią i chrześcijaństwem. Jednym z nich był Masao Abe (1915–2006 po Chr., jap. *Abe Masao*, 阿部 正雄), uczeń D.T. Suzukiego, którego twórczość koncentrowała się szczególnie na komparastyce religijnej i buddyjsko-chrześcijańskim dialogu międzyreligijnym.

⁷⁹ D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism. First Series*.

⁸⁰ Polski przekład tej bardzo popularnej w świecie zachodnim książki: D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. Grabowska, A. Grabowski, Warszawa 2011.

⁸¹ Polskie wydanie: D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. A. Zalewska, B. Szymańska, Kraków 2009.

⁸² E. Fromm, D.T. Suzuki, R. de Martino, *Buddyzm zen a psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 2016.

Jego najważniejsze prace, będące zasadniczo zbiorem jego esejów, to: *Zen and Western Thought*⁸³, *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*⁸⁴, *Buddhism and Interfaith Dialogue*⁸⁵.

W łonie japońskiej filozofii powstała też bardzo znana na Zachodzie szkoła filozoficzna, zwana szkołą z Kioto (jap. *Kyōto-gakuha*, 京都学派), która szukała dialogu między źródłami azjatyckimi, w tym buddyzmem zen, a myślą Zachodu, szczególnie filozofią M. Heideggera. Jej twórcą i najważniejszym przedstawicielem był Kitaro Nishida (1870–1945 po Chr.; jap. *Nishida Kitarō*, 西田 幾多郎). Ważniejszymi dziełami tego filozofa są m.in. *An Inquiry into the Good*⁸⁶ czy esej *Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview*⁸⁷. Z Kitaro Nishidą związane są takie idee, jak nicomość absolutna (jap. *zettaiteki mu*) czy absolutna sprzeczna samotożsamość (jap. *zettaiteki mujunteki jiko dōitsu*)⁸⁸.

Drugą płaszczyzną odrodzenia japońskiego buddyzmu zen jest płaszczyzna praktyki i duchowości. W XX wieku po Chr. działało kilku wybitnych mistrzów i nauczycieli, którzy są odpowiedzialni za ożywienie tradycji zen w samej Japonii oraz jednocześnie, poprzez przyjmowanie uczniów z Zachodu, a także podróże i przenosiny na Zachód, zaszczerpienie buddyzmu zen w świecie kultury zachodniej.

⁸³ M. Abe, *Zen and Western Thought*, London 1985.

⁸⁴ M. Abe, *A Study of Dogen. His Philosophy and Religion*.

⁸⁵ M. Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue: Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, London 1995.

⁸⁶ K. Nishida, *An Inquiry into the Good*, London 1992.

⁸⁷ K. Nishida, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, Honolulu 1987.

⁸⁸ Omówienie filozofii tego japońskiego myśliciela zawiera monografia A. Kozyry, *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*.

Bez wątpienia szczególne miejsce w panoramie XX-wiecznego buddyzmu zen w Japonii ma szkoła Sanbo Kyodan (jap. *Sanbō Kyōdan*, 三宝教団)⁸⁹, współcześnie funkcjonująca jako Sanbo Zen, związana z wielkimi nauczycielami: Haradą Daiun Sogaku (1871–1961 po Chr., jap. *Harada Daiun Sogaku*, 原田 大雲祖岳), Haakunem Yasutanim (1885–1973 po Chr., jap. *Yasutani Haku'un*, 安谷白雲) i Yamadą Kounem (1907–1989 po Chr.; jap. *Yamada Kōun*, 山田耕雲). Szkoła historycznie wywodzi się z nurtu soto, jednak jej cechą charakterystyczną jest łączenie tradycji soto i rinzai. W związku z tym bardzo ważnymi elementami są m.in. nacisk kładziony na doświadczenie *satori/kensho*, praktyka *shikantaza* czy stosowanie systemu koanów. W szkole Sanbo Kyodan praktykowało wielu obywateli USA i Europejczyków, którzy po powrocie do swoich krajów przeszczepiali zen na grunt kultury zachodniej. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że to właśnie ta szkoła znacząco przyczyniła się do zakorzenienia zen na zachodzie i jednocześnie bardzo mocno wpłynęła na formę i kształt praktyki zen w USA i Europie. Godnym odnotowania faktem jest też otwarcie się tej szkoły, zwłaszcza przez Yamada Kouna, na chrześcijan. W trakcie niektórych sesshin organizowanych przez Sanbo Kyodan, kiedy trwała poranna recytacja sutr, chrześcijańscy praktykujący mogli uczestniczyć w Eucharystii.

Bardzo ważnym współczesnym mistrzem, wywodzącym się ze szkoły rinzai, jest Shodo Harada (1940 po Chr.; jap. *Harada Shōdō*, 原田正道)⁹⁰, uczeń Mumona Yamady (1900–1988 po Chr.; jap. *Yamada Mumon*, 山田無文). Jest on opatem w świątyni Sōgenji w Japonii.

⁸⁹ Wiele niezwykle ważnych informacji historycznych i biograficznych o założycielach tej szkoły zawiera najważniejsza zachodnia książka o zen: P. Kapleau, *Trzy filary zen. Nauka, praktyka, oświecenie*, tłum. J. Dobrowolski, Łódź 2012.

⁹⁰ Informacje na temat roshiego Harady można znaleźć na stronie polskiego oddziału linii One Drop Zen (<https://www.onedropzen.pl/nauczyciele>, dostęp: 22.12.2022).

Znany jest nie tylko jako wybitny nauczyciel zen, ale również jako malarz kaligrafii. Działalność Shodo Harady nie ogranicza się tylko do Japonii, ale ważne ośrodki związane z jego osobą powstały również w Stanach Zjednoczonych i Europie. W USA jest to klasztor Tahoma Sōgenji, w Indiach Indozaan Sōgenji, a w Niemczech Hokuozan Sōgenji. Linia Shodo Harady nazywana jest One Drop Zen.

Bardzo ważną postacią XX-wiecznego buddyzmu zen soto jest Shunryu Suzuki (1904–1971 po Chr.; jap. *Suzuki Shunryū*, 鈴木俊隆). Mistrz ten przybył do USA w 1959 roku, gdzie zyskał wielką popularność. Odegrał pionierską i kluczową rolę w rozwoju buddyzmu zen soto w Stanach Zjednoczonych. Jest autorem jednej z najważniejszych książek nt. zen na Zachodzie, pt. *Zen Mind, Beginner's Mind*⁹¹.

Naszą listę wybitnych japońskich mistrzów zen XX wieku zamyka Taizan Maezumi (1931–1995 po Chr.; jap. *Maezumi Hakuyū*, 前角博雄), związany m.in. z S. Suzukim, który działał głównie na wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych⁹². Wywodził się z tradycji soto, ale pobierał nauki również pod okiem Hakuuna Yasutaniego w szkole Sanbo Kyodan, praktykując z koanami. W latach osiemdziesiątych XX wieku w związku z Taizanem Maezumi wybuchł skandal. Ujawniono bowiem, że utrzymywał stosunki seksualne z niektórymi uczennicami oraz nadużywał alkoholu. Przypadek Maezumiego nie jest odosobniony. W USA i Europie, zwłaszcza w latach 70. i 80., ujawniono wiele skandali seksualnych związanych z nauczycielami jogi, medytacji czy buddyzmu. Te wydarzenia prowadzą do ważnej dyskusji dotyczącej trwałości wpływu doświadczenia przebudzenia na kondycję moralną osoby. Problem ten dotyczy nie tylko skandali seksualnych, ale również wpływu nacjonalizmu japońskiego w okresie II wojny światowej na takich nauczycieli, jak Harada Sogaku

⁹¹ Polski przekład tej wybitnej książki o zen: S. Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, Bielsko-Biała 2010.

⁹² Ważną pozycją tego nauczyciela wydaną po polsku jest: T. Maezumi, *Istota praktyki zen. Doceń swoje życie*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2005.

czy Hakuun Yasutani ze szkoły Sanbo Kyodan. Taizan Maezumi założył dwa bardzo ważne ośrodki zen w rejonie Los Angeles: Zen Center of Los Angeles oraz Zen Mountain Center.

Powyższy, z natury rzeczy wybiórczy i zwięzły, przegląd XX-wiecznych japońskich mistrzów i nauczycieli zen pokazuje bardzo wyraźnie proces implementacji tego nurtu buddyźmu w świecie zachodnim. W większości wypadków to zachodni uczniowie przedstawionych wyżej postaci kontynuowały integrację i osadzanie się buddyźmu zen w USA i Europie. Zabieg ten skutkował wieloma napięciami i kryzysami, zwłaszcza kiedy dochodziło do prób interpretacji zen w duchu kultury Zachodu przy jednoczesnym porzucaniu czy modyfikowaniu elementów związanych ściśle z kulturą japońską czy szerzej – azjatycką. Innymi słowy, nauczyciele i uczniowie zen w USA i Europie stanęli przed pytaniem, na ile zen jest i może być ścieżką duchowości o charakterze uniwersalnym, niezwiązaną integralnie z japońskim i azjatyckim *modus vivendi*. Jak zobaczymy w dalszej części tego rozdziału, w USA i Europie funkcjonują grupy i tradycje, które w bardzo różny sposób rozwiązały ten problem. Mamy zatem ruchy bardzo wierne japońskim wzorcom, jak i nurty, w których uniwersalizacja i westernizacja były bardzo głębokie.

1.4. Buddyzm zen w Korei i Wietnamie

W języku koreańskim buddyzm zen określany jest jako 선 (*sŏn*). Początek przenikania tej formy buddyźmu do Korei z Chin datuje się na wiek VII po Chr. Na przestrzeni wieków na półwyspie koreańskim funkcjonowało wiele szkół i tradycji, które wpływały na kształtowanie się bardzo oryginalnej formy zen, silnie związanej z górskimi klasztorami. W buddyzmie koreańskim przetrwało wiele elementów chińskiego pochodzenia. Ponadto jest to zen, który bardzo wyraźnie różni się od japońskiej odmiany, na którą wielki wpływ miała kultura samurajska. Koreański zen charakteryzuje się zatem nieco większą spontanicznością. Szczególny nacisk kładzie się w nim na tzw. wielkie zwątpienie.

Najważniejszymi mistrzami zen w Korei byli m.in. Chinul (1158–1210 po Chr.; kor. 보조지눌) oraz Man Gong (1872–1946; kor. 만공_월면)⁹³.

Koreański buddyzm zdobył światowe znaczenie dzięki działalności mistrza Seung Sahn (1927–2004 po Chr.; kor. 승산행원대선사)⁹⁴. Seung Sahn wywodził się z protestanckiej rodziny, a mnichem zen został po II wojnie światowej. Po wstąpieniu do buddyjskiej sanghi odbył studniowe odosobnienie w górach, podczas którego miał dostąpić przebudzenia. Jego doświadczenie wglądu zyskało akceptację wielu mistrzów, a szczególne znaczenie miało potwierdzenie ze strony mistrza Ko Bonga (1890–1961; kor. 고봉). Właśnie od tego nauczyciela Seung Sahn otrzymał w roku 1949 przekaz Dharmy. W następnych latach pełnił funkcję opata w klasztorze Hwagye (kor. 화계사) oraz przebywał w Hongkongu i Japonii. W Kraju Kwitnącej Wiśni zapoznał się z japońską formą praktyki z koanami w szkole rinzai. W 1972 roku przeniósł się do USA, gdzie po pewnym czasie zaczął nauczać buddyzmu. Podczas swoich licznych podróży po różnych krajach propagował koreańską odmianę buddyzmu zen, w efekcie czego w 1983 roku została powołana szkoła Kwam Un, która działa również w Polsce. Pod koniec lat 80. okazało się, że Seung Sahn, będący mnichem, utrzymywał seksualne relacje z kilkoma swoimi uczennicami. Mistrz miał przeprowadzić dwie ceremonie skruchy. Zmarł w 2004 roku w klasztorze Hwagye w Seulu.

Seung Sahn zasłynął jako bardzo charyzmatyczny nauczyciel zen, przekazujący buddyjską Dharmę w sposób bardzo sugestywny i komunikatywny dla zachodnich odbiorców. Kładł szczególny nacisk na utrzymywanie w umyśle stanu, który określał jako „nie wiem”.

⁹³ Historię koreańskiego buddyzmu zen omawiają: S. Batchelor, *A Short History of Buddhism in Korea*, w: Kusan Sunim, *The Way of Korean Zen*, tłum. M. Batchelor, Boston, London 2009, s. 3–33; L. Hyekyung Jee, *Buddyzm koreański*, w: *Buddyzm. Tradycje i idee*, red. K. Jakubczak, Kraków 2022, s. 246–269.

⁹⁴ Ukazało się wiele książek zawierających nauczanie Seung Sahn; najbardziej reprezentatywna dla jego rozumienia zen jest: Seung Sahn, *Kompas zen*, tłum. R. Bączyk, Warszawa 2005.

Zreformował praktykę konaów, nazywanych w koreańskiej tradycji kong-anami, tworząc system dziesięciu bram, czyli dziesięciu kluczowych koanów, które musi przejść uczeń. Dokonał również zmiany w praktyce nad koanami, dostosowując ją do warunków świeckich wyznawców. Tak opisał tę innowację:

W przeszłości praktyka kong-anowa oznaczała sprawdzanie czyjś oświecenia. Obecnie używamy kong-anów, żeby żyć właściwie. Różni się to od tradycyjnego sposobu używania kong-anów, który omawialiśmy wcześniej. Nie ma znaczenia, czy odpowiedź jest prawidłowa, czy nie, ale to, jak *używamy* kong-anów w swoim życiu (...). Praktyką w dawnym stylu było pójście w góry, odcięcie się od zewnętrznego świata i często przez wiele lat pracowanie nad kong-anem. Nasz styl praktyki to uczenie się, jak funkcjonować właściwie w codziennym życiu przez praktykę kong-anową. Tak więc kiedy coś robisz, po prostu rób to. Kiedy po prostu coś robisz, nie ma myślenia, nie ma przedmiotu i podmiotu. Wewnętrzne i zewnętrzne stają się jednym. To jest właściwa praktyka kong-anowa – tylko rób to⁹⁵.

Nauczanie mistrza Seung Sahna zostało zebrane w licznych publikacjach. Najważniejszą książką, która stanowi swoiste kompendium buddyzmu i zen, to *Kompas zen*. W monografii tej Seung Sahn omawia różne formy buddyzmu, hinajaną, mahajaną i zen, ukazując ich organiczne związki i znaczenie w praktyce.

Wietnamska nazwa buddyzmu zen to *thiền*⁹⁶. Według legendy buddyzm do Wietnamu miał być przeniesiony pod koniec VI wieku po Chr. za sprawą indyjskiego mnicha Vinītaruciego (wiet. *Tinīdaluruchi*).

⁹⁵ Seung Sahn, *Cały świat jest jednym kwiatem. 365 kong-anów na każdy dzień z pytaniami i komentarzami mistrza zen Seung Sahna*, tłum. Bon Shim, J. Sadowska, Warszawa 2017, s. 338–339.

⁹⁶ Informacje dotyczące historii buddyzmu wietnamskiego zawiera: Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam. A Study and Translation of the „Thiền Uyển Tập Anh”*, Honolulu 1997; J. Różycka-Tran, Trần Ahn Quân, *Historia i specyfika buddyzmu wietnamskiego: zen trúc lâm*, w: *Buddyzm. Tradycje i idee*, s. 311–320.

Faktycznie jednak buddyzm, w tym buddyzm zen, przenikał do Wietnamu z Chin niemal przez całe pierwsze tysiąclecie naszej ery. Wynikało to z faktu, że w tym okresie Wietnam nie był autonomicznym państwem, ale stanowił część Chin. Coraz wyraźniejsza obecność buddyzmu zen ma związek z panowaniem wietnamskich dynastii Lý (1010–1225) oraz Trần (1225–1400). Zasadniczo mówi się o istnieniu kilku szkół w łonie wietnamskiego buddyzmu zen, są to: *Vinītaruci*, *Vô Ngón Thông*, *Thảo Đường* czy *Lâm Tế* (czyli linji/rinzai). Buddyzm ten był i jest jednak mniej jednorodny niż jego odpowiednik w Chinach czy tym bardziej Japonii. Obecne są w nim wpływy różnych buddyjskich nurtów i odłamów, m.in. mahajani-styczna filozofia jogaczary, a nawet elementy buddyzmu therawady (pali *theravāda*). Należy pamiętać, że praktycznie wszystkie kraje regionu na zachód od współczesnego Wietnamu, czyli Kambodża, Laos, Tajlandia i Birma, to tereny, gdzie dominuje właśnie buddyzm therawada.

Najbardziej znanym i wpływowym przedstawicielem *thiền* był Thich Nhat Hanh (1926–2022; wiet. *Thích Nhất Hạnh*). W 1949 roku został mnichem. W czasie trwania wojny wietnamskiej zaangażował się w działania na rzecz pokoju. W związku z tym podróżował do USA. Marcin Luther King zgłosił jego nominację do Pokojowej Nagrody Nobla. Po podpisaniu pokoju w 1973 roku Thich Nhat Hanh nie mógł wrócić do Wietnamu ze względu na zakaz ze strony rządu wietnamskiego. W 1982 roku we Francji założył największy w Europie i Stanach Zjednoczonych klasztor buddyjski, tzw. Plum Village. W 2018 roku powrócił do Wietnamu, gdzie zmarł na początku roku 2022.

Był autorem wielu książek, z których światowym bestsellerem okazało się dzieło *Cud uważności* (ang. *The Miracle of Mindfulness*)⁹⁷. Jest to podręcznik medytacji, w której Thich Nhat Hanh proponuje

⁹⁷ Thich Nhat Hanh, *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, tłum. G. Draheim, Warszawa 2020.

szereg praktyk wzmacniających uważność. W *Cudzie uważności* widać bardzo wyraźnie specyficzny charakter wietnamskiego buddyzmu *thiền*, ponieważ akcent położony na uważność (san. *smṛti*, स्मृति; pali *sati*) oraz powoływanie się na sutry dotyczące praktyki uważności z kanonu palijskiego ukazuje silne związki z tradycją therawady. Natomiast bliskie tradycyjnemu zen są z kolei komentarze Thich Nhat Hanha do *Sutry serca*, zawarte w dziełach *The Heart Of Understanding*⁹⁸ i *The Other Shore*⁹⁹. Jest on również autorem bardzo ważnej pozycji dotyczącej dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego: *Żyjący Budda, żyjący Chrystus*.

1.5. Buddyzm zen w świecie zachodnim. Chrześcijańscy mistrzowie i nauczyciele zen

Niniejszy podrozdział będzie się składał z dwóch powiązanych w pewnym stopniu części. Najpierw przedstawimy dwóch wybranych ważnych propagatorów buddyzmu zen w USA i Europie, identyfikujących się z buddyzmem jako religią. W drugiej części z kolei zostaną zaprezentowane sylwetki i poglądy mistrzów i nauczycieli zen będących jednocześnie chrześcijanami, bardzo często kapłanami i zakonnikami Kościoła katolickiego. Przedstawienie tych dwóch grup w jednym podrozdziale jest uzasadnione, ponieważ także chrześcijańscy mistrzowie i nauczyciele zen byli ważnymi propagatorami nurtu buddyzmu zen w USA i Europie, nie tylko w środowiskach *stricte* kościelnych.

Bez wątplenia największym zachodnim pionierem zen jest Philip Kapleau (1912–2004 po Chr.)¹⁰⁰. Jako prawnik i reporter sądowy brał

⁹⁸ Polskie wydanie: Thich Nhat Hanh, *Serce zrozumienia*, tłum. S. Musielak, Warszawa 1999.

⁹⁹ Thich Nhat Hanh, *The Other Shore: A New Translation of the Heart Sutra with Commentaries*, Berkeley 2017.

¹⁰⁰ Informacje biograficzne związane z P. Kapleau zawiera jego dzieło: P. Kapleau, *Trzy filary zen*.

udział w procesach osób odpowiedzialnych za zbrodnie wojenne w Japonii po II wojnie światowej. W 1953 roku opuścił USA i przybył do Japonii, gdzie rozpoczął praktykowanie zen. Jego głównymi nauczycielami byli Sogaku Harada i Hakuun Yasutani ze szkoły Sanbo Kyodan. Dzięki swojej znajomości języka japońskiego był tłumaczem Hakuuna Yasutaniego podczas dokusan (jap. *dokusan*, 独参) odbywanych z zachodnimi uczniami. Sam, praktykując pod opieką roshiego Yasutaniego, osiągnął oświecenie i został wyświęcony na mnicha. W 1966 roku, w wyniku konfliktu ze swoim nauczycielem, dotyczącego umiarkowanych prób westernizacji zen w kręgu kultury zachodniej, wrócił do USA, tam prowadził założony przez siebie ośrodek zen w Rochester (NY). Linia buddyzmu zen zapoczątkowana przez Philipa Kapleau rozprzestrzeniła się w wielu krajach całego świata, w tym w Polsce, gdzie jest reprezentowana przez Związek Buddystów Zen Bodhidharma.

W związku z konfliktem pomiędzy Philipem Kapleau a Hakuunem Yasutanim pojawiły się głosy kwestionujące prawo do nauczania tego pierwszego. Problem ten bardzo dobrze ilustruje stanowisko polskiego Związku Buddystów Zen Bodhidharma:

Jesteśmy świadomi naszego trudnego i nie do końca jasnego dziedzictwa – włącznie ze skomplikowaną historią relacji Philipa Kapleau z jego japońskim nauczycielem. Philip Kapleau nie ukończył formalnego treningu i w związku z tym nie otrzymał końcowego certyfikatu nauczycielskiego. W roku 1958 został upoważniony przez swojego nauczyciela, Hakuun Yasutaniego, do działania jako misjonarz buddyjski. O ile wiemy, upoważnienie to nigdy nie zostało oficjalnie odwołane. W roku 1964, będąc jeszcze w Japonii, został wyświęcony na kapłana zen. Za wiedzą swojego nauczyciela założył i prowadził od roku 1966 ośrodek zen w Rochester, NY.

Uznajemy Philipa Kapleau za kompetentnego nauczyciela. Również szereg szanowanych nauczycieli buddyjskich na świecie uznaje go za kluczową postać w dziele przenoszenia tradycji buddyjskiej na Zachód (...)¹⁰¹.

Nie można jednak zakwestionować faktu, że Philip Kapelau jest autorem najważniejszej książki dotyczącej buddyzmu zen na Zachodzie, czyli *Trzy filary zen*. Jest to dzieło pionierskie i niezwykle wpływowe. Zawiera bardzo zróżnicowany materiał, pozwalający na szerokie zapoznanie się czytelników z buddyzmem zen nauczanym przez szkołę Sanbo Kyodan, a zwłaszcza roshiego Yasutaniego. Monografia zawiera m.in. wprowadzające wykłady o teorii i praktyce zen, przykładowe kazanie (jap. *teishō*, 提唱) na temat koanu mu ze zbioru *Mumonkan* czy rady praktyczne dotyczące praktyki zazen. Szczególną wartość mają dwa rozdziały *Trzech filarów zen*. Jeden z nich zawiera publikowane po raz pierwszy zapisy z dokusan pomiędzy roshim Yasutanim a jego uczniami. Jest to o tyle znaczące, że z zasady rozmowa pomiędzy mistrzem a uczniem w ramach dokusan ma charakter poufny, co można przez analogię porównać do tajemnicy spowiedzi podczas sakramentu pokuty w katolicyzmie. Drugi rozdział zawiera opisy świadectw uczniów, którzy doświadczyli przebudzenia. Wśród tych opisów znajduje się również świadectwo samego Philipa Kapelau.

Philip Kapelau był również bardzo zaangażowany w propagowanie wegetarianizmu, motywowanego wartościami buddyjskimi, czego wyrazem jest książka *Ochroniać wszelkie życie: buddyjski przyczynek do wegetarianizmu*¹⁰².

¹⁰¹ Bodhidharma.isn.pl (<http://web.archive.org/web/20110825221047/http://www.bodhidharma.isn.pl/stanowisko.htm>, dostęp: 22.12.2022).

¹⁰² P. Kapleau, *Ochroniać wszelkie życie: buddyjski przyczynek do wegetarianizmu*, tłum. Z. Becker, Warszawa 1985.

Bernie Glassman (1939–2018 r. po Chr.), uczeń Taizana Maezumi, zasłynął nie tylko jako mistrz i nauczyciel, ale przede wszystkim jako ważny propagator i aktywista buddyzmu zaangażowanego społecznie. Początkowo związany z Zen Center of Los Angeles, na początku lat 80. XX wieku przeniósł się do Nowego Yorku, gdzie założył Zen Community of New York. W tym mieście zaangażowany był w ważne projekty społeczne skierowane głównie do ludzi dotkniętych problemem bezdomności, czego przykładem jest Greyston Bakery, piekarnia, która zatrudniała zarówno bezdomnych, jak i członków lokalnej wspólnoty buddyjskiej. Bernie Glassman podkreślał, że działalność społeczna tego typu podmiotów, mimo że nie miała na celu prozelityzmu na rzecz buddyzmu zen, wiązała się jednak z buddyjskimi wartościami i buddyjskim sposobem życia. Egzemplifikacją tego jest chociażby fakt, że w piekarni Greyston znajdowało się również zendo, czyli sala do medytacji. Glassman wraz z żoną powołał ponadto Greyston Foundation, która wspierała wiele programów związanych z przezwyciężaniem wykluczenia społecznego.

Aktywność Berniego Glassmana była skupiona przede wszystkim na sprawach społecznych, jednak jest on autorem lub współautorem kilku ważnych książek. Są to m.in. *The Dude and the Zen Master*¹⁰³, wraz z J. Bridgesem; *Infinite Circle: Teachings in Zen*¹⁰⁴ czy *Instructions to the Cook: A Zen Master's Lessons in Living a Life That Matters*¹⁰⁵.

Postacią, która jako pierwsza otworzyła bramę zen dla chrześcijan, był niemiecki jezuita Hugo-Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990 po Chr.)¹⁰⁶. Hugo Lassalle przybył do Japonii w roku 1929

¹⁰³ Wydanie polskie: B. Glassman, J. Bridges, *Koleś i mistrz zen*, tłum. R. Sudół, Kielce 2014.

¹⁰⁴ B. Glassman, *Infinite Circle: Teachings in Zen*, Boulder 2003.

¹⁰⁵ Wydanie polskie: B. Glassman, *Pięć dań mądrości. Nauki mistrza zen*, tłum. K. Karaśkiewicz, Kraków 2021.

¹⁰⁶ Informacje biograficzne o H. Lassalle za: U. Baatz, *H.M. Enomiya-Lassalle. Jezuita i nauczyciel zen*, tłum. J. Płoska, Kielce 2014.

jako jezuicki misjonarz. Należał do grupy jezuitów, która przeżyła wybuch bomby atomowej w Hiroszynie 6 sierpnia 1945 roku. Od tego czasu działalność na rzecz pokoju była bardzo ważnym wyznacznikiem jego posługi. Ojciec Lassalle, podróżując po całym świecie, zbierał środki na budowę Katedry Światowego Pokoju (jap. *Sekai heiwa kinen seidō*, 世界平和記念聖堂) w Hiroszynie, którą konsekrowano 6 sierpnia 1954 roku. W 1948 roku otrzymał japońskie obywatelstwo, przyjmując jednocześnie japońskie imię i nazwisko Makibi Enomiya (jap. 愛宮 真備).

Rozpoczął praktykę buddyzmu zen w roku 1943 swoim pierwszym odosobnieniem, czyli sesshin (jap. *sesshin*, 接心). W latach późniejszych był uczniem roshiego Harady, roshiego Yasutaniego, a potem roshiego Yamady ze szkoły Sanbo Kyodan. Pogłębiając swoją praktykę zen w Japonii, Hugo Enomiya Lassalle podróżował równocześnie do wielu krajów zachodnich, zwłaszcza w Europie, dając wykłady na temat buddyzmu zen oraz prowadząc kursy i odosobnienia medytacyjne. W swoich wykładach i licznych publikacjach próbował jako jeden z pierwszych katolickich myślicieli dokonać teologicznej analizy buddyzmu zen z perspektywy chrześcijańskiej. Argumentował i mocno podkreślał, że zen i praktyka zazen nie stoją w sprzeczności z chrześcijaństwem, a wręcz przeciwnie, mogą być bardzo ożywczą ścieżką pogłębiania i dojrzewania wiary. Jego refleksje często miały charakter bardzo osobistych poszukiwań miejsca i roli zen w życiu chrześcijanina. Rozważał zarówno znaczenie praktyki zen podejmowanej przez osobę wierzącą w Chrystusa, jak i analizował możliwości pewnej chrystianizacji zen, określanej jako tzw. chrześcijański zen. Pokazywał, że praktyka zazen może mieć charakter przygotowawczy i wstępny do klasycznej, dyskursywnej i przedmiotowej medytacji chrześcijańskiej; ukazywał także zazen jako praktykę autonomiczną w życiu wierzącego. W rejonie Tokio założył chrześcijańskie centrum medytacji *Shinmeikutsu*, czyli Grotę Boskiej Ciemności, w której odbywały się odosobnienia sesshin.

Był autorem kilku bardzo ważnych monografii, które z jednej strony popularyzowały zen na Zachodzie, a z drugiej stanowiły próbę teologicznej refleksji nad tym nurtem buddyzmu z perspektywy chrześcijańskiej. Oto tytuły kilku wybranych ważnych pozycji w dorobku autora: *Zen, Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation*¹⁰⁷, za którą otrzymał zakaz publikowania ze strony władz Kościoła; *Zen-Meditation für Christen*¹⁰⁸; *Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein*¹⁰⁹; *Mein Weg zum Zen. Autobiographie*¹¹⁰; *Der Versenkungsweg. Zen-Meditation und christliche Mystik*¹¹¹.

Hugo-Makibi Enomiya-Lassalle był pionierem, bez którego nie sposób wyobrazić sobie obecności zen w środowiskach chrześcijańskich i katolickich. Dziedzictwo jego życia oraz jego twórczość pozostają wciąż bardzo znaczącym wkładem w dialog chrześcijańsko-buddyjski oraz w miejsce i znaczenie drogi zen w duchowości chrześcijańskiej.

Ze szkołą Sanbo Kyodan związany jest również Filipińczyk Ruben L. Habito (1947 po Chr.–?). Jako członek zakonu jezuitów przybył do Japonii, gdzie rozpoczął praktykę zen pod okiem roshiego Yamady. Od tego mistrza otrzymał też przekaz Dharmy (jap. *inka shōmei*, 印可証明), potwierdzający głębię jego doświadczenia przebudzenia i dający mu prawo nauczania jako nauczyciel (jap. *rōshi*, 老師).

¹⁰⁷ H.M. Enomiya-Lassalle, *Zen, Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation*, Wien 1960.

¹⁰⁸ Wydanie polskie: H.M. Enomiya-Lassalle, *Medytacja zen dla chrześcijan*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2008.

¹⁰⁹ H.M. Enomiya-Lassalle, *Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein*, Köln 1975.

¹¹⁰ H.M. Enomiya Lassalle, *Mein Weg zum Zen. Autobiographie*, München 1988.

¹¹¹ H.M. Enomiya Lassalle, *Der Versenkungsweg. Zen-Meditation und christliche Mystik*, Freiburg 1992.

Ruben L. Habito wystąpił z zakonu jezuitów pod koniec lat 80. XX wieku. Przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, gdzie w 1991 roku w Dallas założył Maria Kannon Zen Center. Nazwa ośrodka ukazuje specyfikę podejścia Rubena L. Habito i wielu członków jego wspólnoty do chrześcijaństwa i buddyzmu, w ramach którego obie tradycje duchowe i religijne nie wykluczają siebie nawzajem, a wręcz przeciwnie, dopełniają się na wielu poziomach i wielu aspektach. Imię „Maria” nawiązuje oczywiście do Maryi Dziewicy, matki Jezusa z Nazaretu, zaś termin „Kannon” to imię żeńskiego wariantu bodhisattwy Avalokiteśwary (san. *Avalokiteśvara*, अवलोकितेश्वर; ch. *Guānzizài Púsà*, 觀自在菩薩; *Guānshīyīn Púsà*, 觀世音菩薩; *Guānyīn Púsà*, 觀音菩薩; jap. *Kanjizai Bosatsu*, かんじざいぼさつ; *Kanzeon Bosatsu*, かんぜおんぼさつ; *Kannon Bosatsu*; かのんぼさつ), bardzo popularnego w krajach dalekiego wschodu. Kannon jest bodhisattwą, która ucieleśnia przede wszystkim współczucie. W tradycji dalekiego wschodu możemy wyróżnić przedstawienie tej bodhisattwy z dzieckiem na rękach. W związku z tym, w czasach prześladowań chrześcijan w Japonii, w okresie Tokugawa (XVI–XIX w. po Chr.), tzw. ukryci chrześcijanie (jap. *kakure-kirishitan*, 隠れキリシタン) przedstawiali Maryję i dzieciątka Jezus właśnie jako bodhisattwę Kannon z dzieckiem na rękach. We współczesnym dialogu między chrześcijanami a buddystami Kannon jest natomiast ważnym symbolem, do czego nawiązał Ruben L. Habito w nazwie swojego ośrodka¹¹².

Ruben L. Habito jest również naukowcem i wykładowcą akademickim, pracującym w Perkins School of Theology w Southern Methodist University, gdzie specjalizuje się w średniowiecznym buddyzmie japońskim, teologii komparatywnej i związkami duchowości i ekologii w ramach społecznego zaangażowania. Jest on również autorem

¹¹² Na temat prześladowań i tzw. ukrytych chrześcijan: J. Dougill, *300 lat milczenia. W poszukiwaniu ukrytych japońskich chrześcijan*, tłum. J. Ochab, Warszawa 2017.

kilku ważnych monografii poświęconych buddyzmowi i dialogowi chrześcijańsko-buddyjskiemu: *Living Zen, Loving God*¹¹³ (materiał w dużej mierze pokrywa się z *Total Liberation: Zen Spirituality and the Social Dimension*¹¹⁴); *Healing Breath: Zen for Christians and Buddhists in a Wounded World*¹¹⁵; *Zen and the Spiritual Exercises*¹¹⁶; *Be Still and Know: Zen and the Bible*¹¹⁷; *Experiencing Buddhism: Ways of Wisdom and Compassion*¹¹⁸.

Kolejnym jezuitą, który został jednocześnie formalnie roshim, jest japończyk Kakichi Kadowaki (1926–2017 po Chr.). Praktykował zen u roshiego Sogena Omori (1904–1994 po Chr.; jap. Ōmori Sōgen, 大森 曹玄) ze szkoły rinzai. W 1982 roku Kakichi Kadowaki otrzymał od swojego mistrza potwierdzenie przekazu Dharmy, czyli inka shomei.

Był on twórcą bardzo ciekawego programu rekolekcyjnego, łączącego elementy ćwiczeń duchowych Ignacego Loyoli z praktyką zen. Program ten nosił nazwę Zen-Ignatian Training¹¹⁹. Składał się z następujących bloków:

1. Doświadczenie stworzenia człowieka poprzez metodę oddechu z zen (Rdz 2,7; Rdz 1).
2. Doświadczenie kenozy Chrystusa poprzez urzeczywistnienie Mu (Flp 2,1–10, życie Chrystusa w Ewangeliach).

¹¹³ R.L. Habito, *Living Zen, Loving God*, Somerville 1995.

¹¹⁴ R.L. Habito, *Total Liberation: Zen Spirituality and the Social Dimension*, Eugene 2006.

¹¹⁵ R.L. Habito, *Healing Breath. Zen for Christians and Buddhists in a Wounded World*, Somerville 2006.

¹¹⁶ R.L. Habito, *Zen and the Spiritual Exercises*, New York 2013.

¹¹⁷ R.L. Habito, *Be Still and Know: Zen and the Bible*, New York 2017.

¹¹⁸ R.L. Habito, *Experiencing Buddhism: Ways Of Wisdom And Compassion*, New York 2005.

¹¹⁹ Na temat tego projektu: <http://buddhist-buddha-christianjesuitjesus.com/styled-26/index.html>, dostęp: 22.12.2022.

3. Doświadczenie Ducha świętego, Boga Ojca i naszego synostwa poprzez formułę „Abba, Ojcze!” w miejsce Mu, używanego w praktyce zen (Rz 8,14–18; Ga 4,4–7).

Kakichi Kadowaki był również autorem kilku książek poświęconych dialogowi chrześcijańsko-buddyjskiemu. Najważniejszą i najbardziej znaną jego monografią jest *Zen i Biblia*¹²⁰. W książce tej ojciec Kadowaki opisuje swoją praktykę zen, zwłaszcza praktykę koanów, oraz jej znaczenie w rozumieniu Biblii. Ponadto, jak wielu innych jezuitów praktykujących zen, pokazuje związki zen i zazen z ćwiczeniami duchowymi św. Ignacego Loyoli. Sam Kakichi Kadowaki praktykował zen jako chrześcijanin i jezuita, ale w jego działalności duszpasterskiej i refleksji teologicznej optował również za tzw. zen chrześcijańskim, czyli inkulturacją elementów praktyki zen do chrześcijaństwa. Przykładem tego podejścia jest, wspomniany wyżej, program Zen-Ignatian Training czy tzw. nowa hermeneutyka biblijna, polegająca na zaadoptowaniu praktyki zazen z koanem do medytacji nad Pismem Świętym.

Ostatnim omawianym w tym podrozdziale jezuitą, będącym jednocześnie certyfikowanym mistrzem zen, jest Birmańczyk Ama Samy (1936 po Chr.–?)¹²¹. Po tym, jak został członkiem Towarzystwa Jezusowego, Ama Samy przyłączył się, jako uczeń, do swamiego Abhishiktandy (san. *Abhiṣiktānanda*, अभिषिक्तानन्द), czyli benedyktyna ojca Henri Le Sauxa, który prowadził życie sanjasina (san. *saṃnyāsa*, संन्यास), hinduskiego wędrownego ascety-mistyka. Swami Abhishiktanda zapoznał Ama Samy’ego z nauczaniem śri Ramany Maharishiego (1879–1950 po Chr.; tam. *Rāmana Maharishi*, இராமண மகரீஷி), hinduskiego mistyka z nurtu advajtawedy (san. *advaita vedānta*, अद्वैत वेदान्त). Wędrował po całych Indiach,

¹²⁰ Polskie wydanie: J. Kakichi Kadowaki, *Zen i Biblia*, tłum. J. Poznański, Kielce 2015.

¹²¹ Wątki biograficzne dotyczące ojca Ama Samy’ego na podstawie: A. Samy, *Zen: Awakening to Your Original Face*, Scotts Valley 2012.

odwiedzając różnego rodzaju aśramy i ośrodki medytacyjne, poznając różne formy i praktyki duchowości. Dzięki ojcu Hugo Lassalle rozpoczął praktykę zen w Japonii pod opieką roshiego Yamady ze szkoły Sanbo Kyodan. W 1982 roku uzyskał przekaz Dharmy i został formalnie nauczycielem zen. W 1986 roku założył wspólnotę Bodhi Sanga, która oddzieliła się od szkoły Sanbo Kyodan w 2002 roku. Główną siedzibą Bodhi Sanga jest Bodhi Zendo w Kodaikanal, w stanie Tamil Nadu, w południowych Indiach.

Jeżeli chodzi o relację pomiędzy chrześcijaństwem a buddyzmem, to Ama Samy jest zwolennikiem traktowania zen jako autonomicznej ścieżki duchowej, którą może praktykować każdy, niezależnie od przynależności religijnej:

There are two ways of practising Zen for non-Buddhists: one is to practise Zen in order to deepen their own religious experience and faith; however, if one is fanatical about one's beliefs and practices, Zen will not be suitable. The other and the better way is to practice Zen just as Zen. This means in a sense „dying” to one's own religion and tradition, and „passing over” into Zen and Zen tradition. Such „passing over” can be deeply liberating and one can then „come back” to one's own religion and tradition, transformed and liberated. One in a sense then stands in the in-between. It is a beautiful and dynamic place to be!¹²².

Postawa ta zakłada zatem swoiste dialektyczne napięcie pomiędzy byciem chrześcijaninem czy przedstawicielem innej religii a praktykowaniem zen. W tym podejściu zen, pomimo że przez Ama Samy'ego jest rozumiany uniwersalistycznie, pozostaje jednak zakorzeniony w buddyzmie i jego środowisku. Chrześcijanin czy przedstawiciel innej religii praktykuje zen jako integralną ścieżkę duchową, co wpływa jednocześnie na rozumienie i praktykowanie jego własnej religii.

¹²² A. Samy, *Zen: Awakening to Your Original Face*, s. 16–17.

Nie chodzi więc o tworzenie jakiejś formy chrześcijańskiego zen, obie tradycje duchowe praktykującego podmiotu pozostają w pewnym sensie autonomiczne i niezależne.

Ama Samy jest autorem kilku bardzo ważnych i znaczących monografii poświęconych zen i dialogowi chrześcijańsko-buddyjskiemu: *Zen Heart, Zen Mind: The Teachings of Zen Master Ama Samy*¹²³; *Zen: Awakening to Your Original Face*¹²⁴; *Zen Meditation for Life and Death, Christians and Therapists*¹²⁵; *Zen: The Wayless Way*¹²⁶.

Ostatnim omawianym w tym podrozdziale chrześcijańskim mistrzem zen jest niemiecki benedyktyn Willigis Jäger (1925–2020 po Chr.)¹²⁷. Willigis Jäger przeżył swoje pierwsze doświadczenie wglądu już jako dziecko, podczas modlitwy w kościele. Kiedy wstąpił do zakonu benedyktynów, zaczął zgłębiać dzieła wielkich katolickich mistyków – św. Teresy z Avila (1515–1582 po Chr.) oraz św. Jana od Krzyża (1542–1591 po Chr.). Kiedy przeniósł się na placówkę misyjną do Japonii, rozpoczął praktykę zen pod opieką roshiego Yamady ze szkoły Sanbo Kyodan. Przekaz Dharmy i tytuł roshiego Willigis Jäger otrzymał w roku 1996 z rąk roshiego Kuboty Akiry z Sanbo Kyodan. Willigis Jäger, przebywając już w Niemczech, rozpoczął prowadzenie kursów medytacji zarówno dla chrześcijan, jak i osób niedeklarujących się jako katolicy czy protestanci. Przez kilka lat takim centrum medytacji był Dom św. Benedykta. Tym pierwszym proponował zasadniczo ścieżkę kontemplacji chrześcijańskiej, w duchu św. Teresy Avila, św. Jana od Krzyża czy mistyków nadreńskich,

¹²³ A. Samy, *Zen Heart, Zen Mind. The Teachings of Zen Master Ama Samy*.

¹²⁴ A. Samy, *Zen: Awakening to Your Original Face*.

¹²⁵ A. Samy, *Zen Meditation for Life and Death, Christians and Therapists*, Bangalore 2006.

¹²⁶ A. Samy, *Zen: The Wayless Way*, Wrocław 2016.

¹²⁷ Informacje biograficzne na podstawie: A. Poraj-Żakiej, *Stulecie Willigisa. Biografia duchowa Willigisa Jägera, benedyktyna i mistrza zen*, tłum. Z. Mazurczak, Wrocław 2021.

zwłaszcza Mistra Eckharta (1260–1328 po Chr.). Osoby, które nie czuły już związku z chrześcijaństwem, były prowadzone ścieżką zen. Willigis Jäger był zwolennikiem zen dostosowanego do mentalności ludzi Zachodu. Uważał, że z praktyki zen można wyeliminować te elementy rytualne, które są charakterystyczne dla buddyzmu azjatyckiego, zwłaszcza japońskiego. Na tym tle doszło w 2009 roku do pewnych nieporozumień pomiędzy Willigisem Jägerem a szkołą Sanbo Kyodan. W efekcie tego Willigis Jäger założył własną linię zen – Pusta Chmura. W 2009 roku otrzymał przekaz Dharmy w Chinach od mistrza chan ze szkoły Linji (japońskie rinzai) Jing Hui. Nawet podczas tej uroczystości ojciec Jäger pozostał wierny swojej idei uniwersalizmu zen, przyjmując przekaz Dharmy bez tradycyjnego chińskiego stroju.

W 2001 roku, po opublikowaniu wywiadu rzeki z Willigisem Jägerem pt. *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*¹²⁸, Kongregacja Nauki Wiary zakazała mu działalności nauczycielskiej i duszpasterskiej. Związane to było z jego wypowiedziami dotyczącymi różnych aspektów doktryny katolickiej. Ojciec Jäger ostatecznie postanowił, że będzie kontynuował swoją pracę jako duszpasterz i nauczyciel kontemplacji, w związku z tym uzyskał zgodę na eksklaustrację ze swojego zgromadzenia zakonnego. Siedzibą świeckiej linii zen Pusta Chmura stał się ośrodek Benediktushof w miejscowości Holzkirchen.

Przyczyną napięć i konfliktów Willigisa Jägera z Kongregacją Nauki Wiary nie było pełnienie funkcji mistra zen, a jego wypowiedzi teologiczne, które były bardzo dalekie od tradycyjnego nauczania Kościoła. Poglądy teologiczne benedyktyna wpływały z dwóch źródeł. Po pierwsze, z własnego doświadczenia przebudzenia, które skłaniało go do formułowania swoich wypowiedzi teologicznych z perspektywy

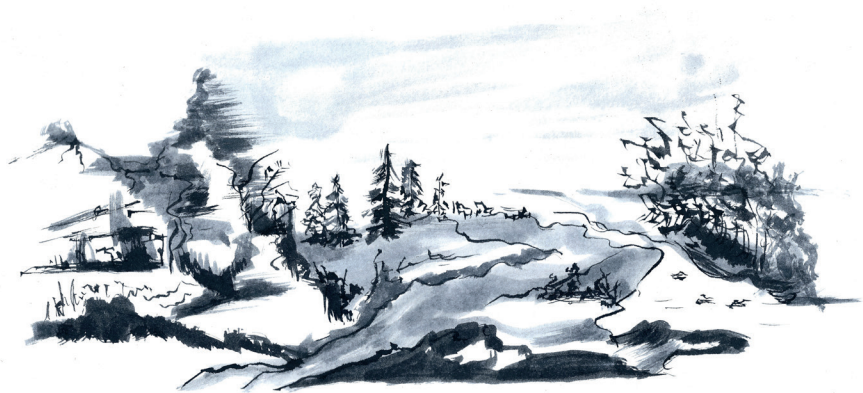
¹²⁸ W. Jäger., *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2008.

niedualistycznej i niedyskursywnej. Po drugie ojciec Jäger dostrzegał rosnącą przepaść między wypowiedziami teologii a odkryciami nauk przyrodniczych, zwłaszcza na polu fizyki i teorii ewolucji. Szukał on zatem nowych interpretacji i sformułowań tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej. Te nowe próby interpretacji dotyczyły bardzo wielu obszarów teologii, począwszy od nauki o Bogu, poprzez chrystologię, na sakramentologii kończąc. Willigis Jäger bardzo mocno podkreślał, że jego działalność duszpasterska związana jest z duchowością rozumianą transkonfesyjnie, czyli przekraczającą ramy poszczególnych wyznań czy religii.

Podsumowując, należy stwierdzić, że buddyzm zen stał się ważną ścieżką duchową w świecie kultury zachodniej. Co więcej, dzięki działalności wielu chrześcijańskich nauczycieli znalazł swoją przestrzeń również w duchowości wielu chrześcijan. Powyższa historyczna perspektywa pokazuje również, że nieocenione znaczenie w propagowaniu zen w USA i Europie odegrała szkoła Sanbo Kyodan.

* * *

Po zakończeniu ujęcia historycznego w kolejnych rozdziałach przejdziemy do ukazania podstaw teoretycznych i praktycznych zen, uwzględniając przy tym perspektywę chrześcijańskiego odbiorcy. Podsumowując całość naszych rozważań historycznych, należy stwierdzić, że rozwój zen na przestrzeni dziejów potwierdza słuszność jego uniwersalistycznej interpretacji. Zen, ewoluując na przestrzeni wieków, wcielał się w kulturę chińską, koreańską, japońską czy wietnamską, jednocześnie zachowując swój istotny rdzeń, którym jest doświadczenie przebudzenia. W XX i XXI wieku owocnie i efektywnie zaadoptował się do zachodniej kultury, nie wyłączając środowisk chrześcijańskich, stając się ważną ścieżką duchową dla wielu wierzących chrześcijan i przedstawicieli innych religii i światopoglądów.



Rozdział 2

Założenia filozoficzne buddyzmu na podstawie *Sutry serca*

W niniejszym rozdziale przedstawimy najważniejsze idee filozoficzne związane z buddyzmem zen. Nasze wprowadzenie nie będzie miało jednak charakteru syntetycznego przeglądu różnych koncepcji, omawianych w stylu encyklopedycznym. Podstawy filozoficzne buddyzmu zen zostaną wyłożone w ramach komentarza do *Sutry serca* (san. *Mahāprajñāpāramitāhṛdaya Sūtra*, प्रज्ञापारमिता हृदयसूत्र; ch. *Móhē bōrě bōluómìduō xīnjīng*; jap. *Makahannya haramita shingyō*, 摩訶般若波羅蜜多心經). Jest to tekst należący do zbioru sutr pradžniaparamity (san. *prajñāpāramitā*, प्रज्ञा पारमिता). Datacja tego zbioru sutr jest ciągle przedmiotem dyskusji, obejmując okres od ok. II/I wieku przed Chr. do II wieku po Chr., a nawet do VI/VII wieku po Chr. Zwrot „serce” (san. *hṛdaya*, हृदय; ch. *xīn*; jap. *shin*, 心) podkreśla, że ta krótka sutra zawiera esencję nauk całej tradycji pradžniaparamity. Wybór *Sutry serca* jako tekstu, na bazie którego zostanie dokonany przegląd najważniejszych idei zen, wynika z jego ogromnej roli, jaką odgrywa w buddyzmie zen. W większości tradycji i szkół *Sutra serca* jest podstawowym tekstem, który odczytuje się wspólnie podczas obrzędu recytacji sutr.

Ponadto, w formie skondensowanej, wyraża podstawowe założenia filozoficzne buddyzmu zen¹.

Struktura tego rozdziału podzielona jest na trzy części. Na samym początku zostanie przedstawione polskie tłumaczenie *Sutry serca*, a następnie komentarz do tego tekstu. Ostatnia część będzie poświęcona analizie sutry z perspektywy teologii komparatywnej, co pozwoli na pokazanie potencjalnego znaczenia *Sutry serca* dla teologicznej refleksji chrześcijańskiej.

2.1. *Sutra serca* w języku polskim²

Avalokiteśwara Bodhisattwa Obserwujący Dźwięki Świata, gdy praktykował głęboko Doskonałą Mądrość, w jednym błysku ujrzał pustkę pięciu składników i uwolnił się od całego bólu i cierpienia. O Siariputro. Forma nie jest różna od pustki. Pustka nie jest różna od formy. Forma jest dokładnie pustką. Pustka jest dokładnie formą. Wrażenia, myśli, wola i świadomość są również takie. Siariputro. Wszystkie zjawiska są aspektem pustki. Nie rodzą się i nie umierają. Nie są skalane i nie są czyste. Nie zwiększają się i nie zmniejszają. Tak więc w pustce nie ma formy, wrażeń, myśli, woli i świadomości. Nie ma oczu, uszu, nosa, języka, ciała, umysłu. Nie ma kolorów, dźwięku, zapachu, smaku, dotyku, zjawisk. Nie ma widzenia ani świadomości. Nie ma złudzeń ani kresu złudzeń. Nie ma starości i śmierci, ani kresu starości i śmierci. Nie ma cierpienia, przyczyny cierpienia, kresu cierpienia i drogi wyzwalającej z cierpienia. Nie ma mądrości ani osiągnięcia mądrości. Ponieważ nie ma niczego do osiągnięcia, Bodhisattwa w oparciu o Doskonałą Mądrość ma serce-umysł

¹ Informacje historyczne oraz szczegółowy komentarz do sutry zawiera monografia: K. Tanahashi, *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*, Boulder 2016. W rozdziale tym korzystam z azjatyckich wersji językowych sutry, które zawarte są we wspomnianej monografii.

² Polski przekład sutry za: *Książka Sutr ODZ Polska*, s. 17–18 (<https://www.one-dropzen.pl/data/files/sutryodzpl.pdf>, dostęp: 22.12.2022).

wolne od przeszkód. Bez przeszkód, zatem bez lęku, oddzielony od złudnych jak sen myśli – to jest ostateczna Nirwana. Buddowie trzech okresów urzeczywistniają Doskonałą Mądrość i osiągają Najwyższe Nieprześcignione Oświecenie – Annuttara Samiaka Sambodhi. Wiedzą zatem, że Doskonała Mądrość jest formułą wielkiej mocy, wielkiego światła, najlepszą i nieprześcignioną, usuwającą całe cierpienie, jest Prawdą, nie fałszem. Recytuj więc mantrę Doskonałej Mądrości: Gate, gate, para gate, parasam gate, bodhi swaha!

2.2. Komentarz do *Sutry serca*

Avalokiteśwara Bodhisattwa Obserwujący Dźwięki Świata, gdy praktykował głęboko Doskonałą Mądrość, w jednym błysku ujrzał pustkę pięciu składników i uwolnił się od całego bólu i cierpienia.

Bodhisattwa Avalokiteśwara (san. *Avalokiteśvara*, अवलोकितेश्वर; ch. *Guānzìzài Púsà*, 觀自在菩薩; *Guānshìyīn Púsà*, 觀世音菩薩; *Guānyīn Púsà*, 觀音菩薩; jap. *Kanjizai Bosatsu*, かんじざいぼさつ; *Kanzeon Bosatsu*, かんぜおんぼさつ; *Kannon Bosatsu*; かのんのぼさつ), jak już wspomniano w poprzednim rozdziale, jest w tradycji buddyzmu mahajany personifikacją związaną z atrybutem współczucia (san. i pali *karuṇā*, करुणा; ch. *cíbēi*; jap. *jihī*, 慈悲). Z perspektywy zen bodhisattwa Avalokiteśwara wskazuje na stan umysłu, który jest wypełniony współczuciem wyzwolenia wszystkich czujących istot. Ten stan umysłu jest potwierdzany i niejako wzbudzany przed każdą formalną praktyką zazen poprzez recytację czterech ślubowań bodhisattwy. Pierwsze z nich brzmi: „niezliczone czujące istoty ślubują wyzwolić”. W tradycji buddyzmu mahajany wzbudzenie intencji przebudzenia wszystkich czujących istot określa się mianem bodhicitty (san. *bodhiçitta*, बोधिचित्त; ch. *pútíxīn*; jap. *bodaişhin*, 菩提心)³.

³ Więcej szczegółów na temat paramit: W. Kurpiewski, *Filozofia pradźniaparamita*, s. 303–311; Dalajlama, T. Cziedryn, *Buddyzm*, s. 289–312.

Następnie sutra wskazuje, że przedmiotem praktyki Avalokiteśwary jest doskonała mądrość, czyli pradžniaparamita. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na zestawienie współczucia i mądrości. Podkreślanie związku i interakcji pomiędzy współczuciem a mądrością jest bardzo ważną cechą buddyzmu mahajany. Innymi słowy, praktykowanie współczucia wpływa na doświadczenie wglądu, czyli doskonałej mądrości, a jednocześnie doświadczenie doskonałej mądrości pozwala pogłębiać współczucie. W tradycji buddyzmu therawady doskonała mądrość jest jedną z dziesięciu cnót, zwanych paramitami (san. *pāramitā*, पारमिता; pali *pāramī*)⁴. Termin sanskrycki *pāramitā* można przetłumaczyć na dwa sposoby, jako „doskonałość”, wywodząc go ze słowa *parama*, lub „osiągnięcie drugiego brzegu”, gdzie *pāra* to „ponad”, „dalszy brzeg”, *mita* to „to, co osiągnięto” oraz *ita* oznaczające „to, co idzie”. Tradycja palijska wymienia następujące paramity:

- *Dāna pāramī* – cnota dawania,
- *Sīla pāramī* – cnota moralności,
- *Nekkhamma pāramī* – cnota wyrzeczenia,
- *Paññā pāramī* – cnota doskonałej mądrości,
- *Viriya pāramī* – cnota wysiłku,
- *Khanti pāramī* – cnota cierpliwości,
- *Sacca pāramī* – cnota prawdomówności,
- *Adhiṭṭhāna pāramī* – cnota determinacji,
- *Mettā pāramī* – cnota miłującej dobroci,
- *Upekkhā pāramī* – cnota spokoju.

W tradycji palijskiej są to cnoty bodhisattwy (pali *bodhisatta*). Termin ten odnoszony jest w tym nurcie buddyzmu do poprzednich żywotów historycznego Buddy lub do osoby, której celem jest osiągnięcie oświecenia.

⁴ O paramitach: Dalajlama, T. Cziedryn, *Buddyzm*, s. 313–340.

Ponadto mądrość (pali *paññā*) tworzy triadę, wraz z moralnością (pali *sīla*) i skupieniem (pali *samādhi*), która grupuje szlachetną ośmioraką ścieżkę (san. *āryaṣṭāṅgamārga*, आर्याष्टाङ्गमार्ग; pali *ariya aṭṭhaṅgika magga*)⁵.

Z kolei w buddyzmie mahajany najbardziej popularny jest podział na sześć paramit bodhisattwy. W tym nurcie postać bodhisattwy pełni centralną rolę i nie jest już związana tylko z kimś, kto dąży do oświecenia. Bodhisattwa to osoba, która odkłada własne wejście w ostateczną nirwanę (san. *parinirvāna*, परिनिर्वाण), aby prowadzić do przebudzenia inne czujące istoty⁶. Sześć paramit mahajany to:

- *Dāna pāramitā* (दान पारमिता) – cnota dawania,
- *Śīla pāramitā* (शील पारमिता) – cnota moralności,
- *Kṣānti pāramitā* (क्षान्ति पारमिता) – cnota cierpliwości,
- *Vīrya pāramitā* (वीर्य पारमिता) – cnota wysiłku,
- *Dhyāna pāramitā* (ध्यान पारमिता) – cnota koncentracji,
- *Prajñā pāramitā* (प्रज्ञा पारमिता) – cnota doskonałej mądrości.

Zgodnie z filozofią pradźniaparamity wgląd prowadzi do zrozumienia, że cechą wszystkich bytów jest pustka (san. *śūnyatā*, शून्यता, pali *suññatā*; ch. *kōng*; jap. *kū*, 空)⁷. Jest to bardzo ważna idea, konieczna do zrozumienia nie tylko tradycji pradźniaparamity, ale całego buddyzmu mahajany. Bardzo często jest mylnie interpretowana przez zachodnich myślicieli, którzy odczytują buddyjską koncepcję pustki w duchu nihilistycznym, rozumiejąc ją jako „nicność”.

⁵ Na temat szlachetnej ośmiorakiej ścieżki: M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 81–82; D. Schlingloff, *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 92–95; W. Hart, *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki*, Warszawa 2019, s. 62–103.

⁶ O mahajanistycznej koncepcji bodhisattwy: W. Kurpiewski, *Filozofia pradźniaparamity*, s. 293–428. Klasycznym tekstem mahajany przedstawiającym rozwijanie paramit na drodze bodhisattwy jest: Śāntidewa, *Droga ku przebudzeniu (Bodhicaryavatara)*, tłum. M. Złotowska, Warszawa 2016.

⁷ A. Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*.

Natomiast pustka oznacza po prostu, że żaden byt nie posiada samo-bytu (san. *svabhāva*, स्वभाव; ch. *zìxìng*, 自性), czyli niezależnej egzystencji. Innymi słowy, byty są puste, ponieważ nie istnieją same z siebie, nie mają w sobie źródła swojego istnienia. W sanskryckich wersjach *Sutry serca* wyraźnie zaakcentowano, że pustka dotyczy samo-bytu, poprzez użycie zwrotu *svabhāva-śūnyām/śūnyam/śūnyān*. Idea pustki jest rozwinięciem koncepcji nie-ja (san. *anātman*, अनात्मन्; pali *anattā*) z buddyźmu therawady⁸. I o ile buddyzm therawady koncentruje się głównie na naturze podmiotu, który jest pozbawiony trwałej istoty, to w tradycji mahajany rozszerzono perspektywę na cały kosmos, pokazując, że wszystko, co istnieje, nie posiada żadnej istoty i samo-bytu, że wszystko jest uwarunkowane i uzależnione do niezliczonej liczby innych czynników.

Wgląd, którego doświadcza Avalokiteśwara, można interpretować jako nagły. Z perspektywy buddyźmu zen fragment ten może zatem przywoływać opozycję pomiędzy nagłym oświeceniem tzw. szkoły południowej a stopniowym szkoły północnej. Szczegóły tego retrospektywnie i sztucznie wywołanego sporu omówiliśmy już w rozdziale poświęconym historii zen w Chinach. Przedmiotem wglądu bodhisattwy jest pustość pięciu składników lub skupisk, czyli skandh (san. *skandha*, स्कन्ध; pali *khandha*; ch. *yùn*; jap. *un*, 蘊)⁹. Skupiska są elementami, które konstytuują każdą czującą istotę egzystującą w sansarze. Te pięć skupisk/składników to:

- forma/materia (san. *rūpa*, रूप; pali *rūpa*),
- uczucia (san. *vedanā*, वेदना; pali *vedanā*),
- percepcja (san. *saṃjñā*, संज्ञा; pali *saññā*),
- formacje mentalne (san. *saṃskāra*, संस्कार; pali *saṅkhāra*),
- świadomość (san. *viññāna*, विज्ञान; pali *viññāna*).

⁸ Dalajlama, T. Cziedryn, *Buddyźm*, s. 189–219; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 12–14.

⁹ Zob. szerzej: W. Hart, *Sztuka życia*, s. 31–35; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 82–86.

W wersjach chińskich, koreańskich i japońskich pojawia się dodatek przedstawiający skutek doświadczenia wglądu w pustotę pięciu skupisk. Jest to wyzwolenie się z cierpienia. W chińskiej wersji *Sutry serca* polski termin „cierpienie” wyraża znak 苦 (*kū*), który jest odpowiednikiem palijskiego *dukkha* (san. *duḥkha*, दुःख). Ten palijski termin jest podstawowym pojęciem dla całego buddyzmu¹⁰. To właśnie doświadczenie cierpienia, rozumianego jako *dukkha*, było przyczyną porzucenia przez historycznego Buddę dotychczasowego sposobu życia i rozpoczęcie poszukiwania drogi do wyzwolenia. Przebudzenie Buddy pozwoliło mu zrozumieć naturę *dukkha* oraz sposoby jej przezwyciężenia, czego wyrazem są cztery szlachetne prawdy (san. *catvāri āryasatyāni*, चत्वारि आर्यसत्यानि; pali *cattāri ariyasaccāni*), które omówimy w dalszej części tego rozdziału. *Dukkha* to nie tylko cierpienie rozumiane jako ból fizyczny. Termin ten ma bardzo szeroki zakres semantyczny i oznacza nie tylko wspomniany ból fizyczny, ale również opisuje uczucie braku zadowolenia, satysfakcji.

O Siariputro. Forma nie jest różna od pustki. Pustka nie jest różna od formy. Forma jest dokładnie pustką. Pustka jest dokładnie formą. Wrażenia, myśli, wola i świadomość są również takie.

Fraza „forma nie jest różna od pustki. Pustka nie jest różna od formy. Forma jest dokładnie pustką” jest jedną z najbardziej emblematycznych sentencji buddyzmu zen, ale jednocześnie również bardzo często błędnie rozumianą. Forma/materia (*rūpa*)¹¹, będąca także jednym z pięciu skupisk, wskazuje na konkretny, materialny byt istniejący w świecie sansary. Można więc powiedzieć, że wskazuje na to, co uwarunkowane, subiektywne czy też współzależne. Z kolei pustka (*śūnyatā*) wskazuje nie tylko na brak samo-bytu poszczególnych istot

¹⁰ Omówienie pojęcia *dukkha*: W. Hart, *Sztuka życia*, s. 49–51; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 54–55; M. Mejer, *Buddyzm*, s. 86–87.

¹¹ Nanavira Thera, *Clearing the Path*, s. 82–85.

w świecie sansary, ale jednocześnie jest to wymiar absolutu, wolności rozumianej jako wszelka otwartość i potencjalność. *Sutra serca* stawia znak równości pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami, ukazując ich dialektyczną relację. Bardzo częstym błędem, popełnianym zarówno przez zachodnich myślicieli, jak i praktykujących buddyzm, którzy nawet doświadczyli *kensho*, jest sugerowanie, że w przebudzeniu zen doświadczamy jedynie jedności wszystkich bytów. Zachodni filozofowie często mówią w tym kontekście, że buddyzm mahajany, w tym zen, to system monistyczny. Oczywiście przebudzenie prowadzi do doświadczenia jedności wszystkich bytów. Po pierwsze, ta jedność wynika z tego, że wszystkie byty są połączone siecią niezliczonych uwarunkowań, również tych przyczynowych. Innymi słowy to, że istnieje konkretny człowiek, jest uwarunkowane przez całą historię wszechświata. Nie byłoby tej konkretnej jednostki bez jej rodziców, ale jednocześnie nie byłoby rodziców bez milionów lat ewolucji, kosmicznej i biologicznej. Ponadto to, że ci konkretni rodzice stali się parą, a owocem ich relacji jest dziecko, jest splotem niezliczonej ilości warunków oraz przyczyn i skutków, w tym skutków karmicznych. Przebudzenie pozwala na doświadczenie tego stanu jedności. Po drugie jedność wszystkich istot związana jest również z podkreślaną przez buddyzm zen ideą natury buddy. Innymi słowy, każda czująca istota, a nawet każdy byt, posiadają potencjał przebudzenia.

Przebudzenie się do tego doświadczenia jedności jest niezwykle istotne na drodze zen, ale istnieje tutaj niebezpieczeństwo zatrzymania się, przywiązania się i lgnięcia do tego doświadczania. Dlatego po pierwszym *kensho* nauczyciele zen podkreślają konieczność dalszej praktyki, która pozwoli na integrowanie tego doświadczenia z życiem codziennym. W praktyce szkoły rinzai z doświadczeniem jedności wiąże się praktyka z koanami z grupy *hōsshin*. Aby jednak uczeń potrafił zintegrować to doświadczenie jedności z funkcjonowaniem w świecie zróżnicowania, konieczna jest również praca z koanami *kikan*. Dlatego z jednej strony *Sutra serca* mówi, że forma jest pustką,

czyli że wszystkie byty są jednością, ale zaraz dodaje, że pustka jest formą, czyli ta absolutna jedność wyraża się w poszczególnych bytach. Kolejne etapy klasyfikacji pracy z koanami Hakuina, *gonsen*, *nantō* i *goi*, prowadzą do jeszcze większego osadzenia wglądu w życiu ucznia.

Wyrażeniu tej dialektycznej relacji pomiędzy formą a pustką, tym, co relatywne a tym, co absolutne, służy też pięć rang Tozana (jap. *goi*, 五位), które Hakuin włączył do swojego systemu jako piąty etap pracy z koanami¹²:

- to, co absolutne w tym, co relatywne,
- to, co relatywne w tym, co absolutne,
- przychodzenie z absolutu,
- przychodzenie do wzajemnej integracji,
- osiągnięcie jedności.

Widzimy więc, że doświadczenie jedności wszystkich bytów jest tylko jednym z wymiarów czy też aspektów przebudzenia. Dialektyka formy i pustki prowadzi do przekroczenia tej opozycji, co nie jest możliwe na poziomie dyskursywnej analizy. Tylko *kensho/satori* pozwala na przekroczenie opozycji formy i pustki, tego, co relatywne i tego, co absolutne.

Powyższe uwagi mogą sugerować, że w praktyce zen mamy do czynienia ze stopniowym procesem pogłębiania przebudzenia. W tradycji zen podkreśla się jednak, że doświadczenie *kensho/satori* ma charakter nagły. Czy nie rodzi to sprzeczności pomiędzy deklarowanymi ideami a realną praktyką? Czy nie mamy tutaj do czynienia z opozycją pomiędzy stopniowym a nagłym oświeceniem szkoły północnej i południowej? Aby rozwiązać tę aporię, mistrzowie zen wyraźnie odróżniają samo doświadczenie wglądu od procesu praktyki. Innymi słowy, doświadczenie *kensho* czy *satori* jest zawsze nagłe i nie można go niejako wywołać poprzez zestaw konkretnych technik.

¹² Szczegółowa prezentacja pięciu rang: R. Bolleter, *Dongshan's Five Ranks: Keys to Enlightenment*, Somerville 2014.

Praktyka pozwala na stworzenie warunków pozwalających na to, aby podmiot mógł doświadczyć przebudzenia, ale nie oznacza to automatyzmu. W pewnym sensie przebudzenie jest zatem łaską, czymś, co jest dane podmiotowi, a nie tylko wypracowane.

Ostatnie zdanie tego fragmentu wskazuje, że ta dialektyczna relacja z pustką dotyczy wszystkich skupisk.

Wszystkie zjawiska są aspektem pustki.

W wersji sanskryckiej rzeczownikiem określającym wszystkie zjawiska jest *dharma* (san. *dharma*, धर्म; pali *dhamma*; ch. *fǎ*, jap. *hō*, 法)¹³. Jest to termin o bardzo szerokim zakresie semantycznym. Może oznaczać „naturę”, „rzecz”, „byt”, „zjawisko”, „prawo”, „prawdę”, „doktrynę”, „obowiązek”, „religię”, „obiekt mentalny”. Dopiero kontekst pozwala na poprawne określenie jego znaczenia. W tym fragmencie *Sutry serca* rzeczownik *dharma* wskazuje na wszystkie byty i zjawiska w świecie sansary, które są ze swej natury puste. Widzimy więc, że sutra, na sposób charakterystyczny dla buddyzmu mahajany, rozciąga ideę pustki na cały kosmos.

Nie rodzą się i nie umierają. Nie są skalane i nie są czyste. Nie zwiększają się i nie zmniejszają.

Po stwierdzeniu, że cechą charakterystyczną wszystkich bytów i zjawisk jest pustka, *Sutra serca* przechodzi do długiej serii negacji. Tekst przywołuje wiele elementów klasycznej doktryny buddyjskiej, negując je jednocześnie. W tym miejscu rodzi się pytanie o znaczenie i funkcję tego zaprzeczania. Powierzchnowa lektura mogłaby sugerować, że *Sutra serca*, odrzucając fundamentalne dla buddyzmu idee i koncepcje, staje na stanowisku nihilizmu lub skrajnego sceptycyzmu. Wydaje się jednak, że owa negacja bliska jest metodzie

¹³ Nanavira Thera, *Clearing the Path*, s. 57–59.

stosowanej w szkole madhjamaki, której twórcą i najważniejszym reprezentantem był Nagardżuna (150–250 po Chr.)¹⁴. Nagardżuna mocno akcentował rozróżnienie dwóch prawd. Prawdę absolutną, która wykracza poza wszelkie dyskursywne formy wyrazu, oraz prawdę konwencjonalną, którą posługujemy się w naszych codziennych relacjach. W dziełach takich jak *Mūlamadhyamakakārikā* (मूलमध्यमककारिका) Nagardżuna pokazywał, że wszelkie doktryny, w tym doktryna buddyjska, są wewnętrznie sprzeczne. Prowadząc bardzo precyzyjną analizę logiczną, wykazywał, krok po kroku, niespójności i sprzeczności w tradycyjnie przyjmowanych koncepcjach. Jak stwierdza V. Zots:

Jeśli żadna doktryna nie rości sobie pretensji do absolutnej słuszności, wówczas każdej przysługuje względna wartość. W tym sensie radykalna negacja NAGARDŻUNY mieści w sobie *implicite* ogólną afirmację. Pluralizm głoszony od początku w tradycji indyjskiej, który ujawnia się już w *Rygwedzie* jako współwystępowanie rozbieżnych mitów o stworzeniu świata, znalazł u NAGARDŻUNY zgodne z duchem czasu usprawiedliwienie za pomocą logicznego myślenia¹⁵.

Innymi słowy, dyskursywne, metafizyczne i doktrynalne idee mają zastosowanie jedynie na poziomie prawdy konwencjonalnej. Należy jednak pamiętać, że nie są w stanie w sposób adekwatny oddać rzeczywistości, która jest pusta, w buddyjskim znaczeniu tego terminu. Należy jednak pamiętać, że Nagardżuna nie uważał, że każda filozofia czy doktryna, na poziomie prawdy konwencjonalnej, ma tę samą wartość. Z perspektywy przebudzenia są poglądy mniej lub bardziej korzystne.

¹⁴ Prezentację filozofii Nagardżuny zawierają monografie: V. Zots, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 119–132; K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia*, Kraków 2010.

¹⁵ V. Zots, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 132.

W świetle powyższych uwag widzimy, że seria negacji, które wprowadza *Sutra serca*, ma ukazać relatywną wartość wszystkich klasycznych buddyjskich idei. Używając buddyjskiej metafory, są one jedynie palcem wskazującym na księżyc, a nie samym księżycem. Pełnią funkcję zręcznych środków, a celem ostatecznym jest doświadczenie przebudzenia, które pozwala na wgląd w pustkę wszystkich bytów i zjawisk.

Tak więc w pustce nie ma formy, wrażeń, myśli, woli i świadomości. Nie ma oczu, uszu, nosa, języka, ciała, umysłu. Nie ma kolorów, dźwięku, zapachu, smaku, dotyku, zjawisk. Nie ma widzenia ani świadomości.

W tym fragmencie *Sutra serca* wymienia sześć skupisk, które omówiliśmy już wcześniej. Następnie przechodzi do tradycyjnej buddyjskiej listy sześciu zmysłów, łącznie z umysłem: oczy, uszy, nos, język, ciało, umysł (san. *manas*, मनस्). Tym zmysłom odpowiadają kolejno ich przedmioty: kolor (san. *rūpa*, रूप), dźwięk, zapach, smak, dotyk, zjawiska (san. *dharma*, धर्म). Ostatnie zdanie tej części zawiera pierwszy i ostatni element sześciu postrzeżeń, które są wynikiem kontaktu danego zmysłu z przyporządkowanym mu obiektem. Tak więc kontakt oka z kolorem powoduje widzenie. Kontakt umysłu ze zjawiskami prowadzi do świadomości.

Nie ma złudzeń ani kresu złudzeń. Nie ma starości i śmierci, ani kresu starości i śmierci.

Kolejną doktryną, która podlega negacji, jest tzw. łańcuch współzależnego powstawania (san. *pratītyasamutpāda*, प्रतीत्यसमुत्पाद; pali *paṭiccasamuppāda*)¹⁶. *Sutra serca* podaje tylko pierwszy i ostatni

¹⁶ Bardzo szczegółowa analiza tej doktryny: *Majjhima Nikaya. Zbiór mów średniej długości*, s. 84–268. Modernistyczna interpretacja doktryny współzależnego powstawania: Buddhadasa, *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original*

człon tego łańcucha, zarówno z wersji negatywnej, jak i pozytywnej. Tak wygląda pełna palijska wersja tego łańcucha w formie negatywnej, opisująca, jak kolejne ogniwa są zależne od poprzednich, wikłając podmiot w nieskończoną egzystencję w sansarze:

avijjāpaccayā (niewiedza) *saṅkhārā*
saṅkhārapaccayā (reakcja) *viññāṇaṃ*
viññāṇapaccayā (świadomość) *nāmarūpaṃ*
nāmarūpapaccayā (umysł i materia) *saḷāyatanāṃ*
saḷāyatanapaccayā (sześć zmysłów) *phasso*
phassapaccayā (kontakt) *vedanā*
vedanāpaccayā (doznanie) *taṇhā*
taṇhāpaccayā (pragnienie) *upādānaṃ*
upādānapaccayā (przywiązanie) *bhavo*
bhavapaccayā (stawanie się) *jāti*
jātipaccayā (narodziny) *jarāmaṇaṃ*
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti (MN 38).

W buddyźmie therawady zasadniczo uznaje się, że łańcuch współzależnego powstawania obejmuje więcej niż jedną egzystencję. Pierwsze dwa ogniwa (niewiedza, reakcja) dotyczą poprzedniego życia i warunkują ogniwo trzecie (świadomość), które związane jest z poczuciem nowego życia. Kolejne ogniwa wiążą się z następującymi po sobie etapami egzystencji danej czującej istoty, aż do momentu narodzin i śmierci, dwóch ostatnich ogniw, które z kolei warunkują następną egzystencję. Istnieje jednak alternatywne rozumienie łańcucha współzależnego powstawania, które ma charakter bardziej psychologiczny niż metafizyczny, podkreślając, że poszczególne ogniwa opisują procesy mentalne zachodzące w teraźniejszej egzystencji danej czującej istoty.

Vision of Dependent Co-Arising, Somerville 2017; Nanavira Thera, *Clearing the Path*, s. 11–32.

Sutra serca, za pomocą negacji, podkreśla jednak, że również ta idea ma charakter prawdy konwencjonalnej.

Nie ma cierpienia, przyczyny cierpienia, kresu cierpienia i drogi wyzwalającej z cierpienia.

W tym miejscu sutra przechodzi do ukazania relatywnego, z perspektywy prawdy absolutnej, statusu czterech szlachetnych prawd (san. *catvāri āryasatyāni*, चत्वारि आर्यसत्यानि; pali *cattāri ariyasaccāni*)¹⁷:

- prawdy o cierpieniu, czyli o *dukkha*, którą omówiliśmy już wyżej (san. *duḥkha*, दुःख; pali *dukkha*),
- prawdy o przyczynie cierpienia, czyli przede wszystkim pragnieniu (san. *tr̥ṣṇā*, तृष्णा; pali *taṇhā*),
- prawdy o ustaniu cierpienia (pali *nirodha*),
- prawdy o drodze wyzwalającej z cierpienia, czyli szlachetnej ośmiorakiej ścieżce (san. *āryāṣṭāṅgamārga*, आर्याष्टाङ्गमार्ग; pali *ariya aṭṭhaṅgika magga*), na którą składają się:

<ul style="list-style-type: none"> – właściwa mowa, – właściwe działanie, – właściwe zarobkowanie 	– moralność (pali <i>sīla</i>)
<ul style="list-style-type: none"> – właściwy wysilek, – właściwa uważność, – właściwa koncentracja 	– skupienie (pali <i>samādhi</i>)
<ul style="list-style-type: none"> – właściwe postanowienie, – właściwe postrzeganie 	– mądrość (pali <i>paññā</i>)

Cztery szlachetne prawdy były według tradycji treścią pierwszego kazania wygłoszonego przez historycznego Buddę, zawartego w *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56.11) w kanonie palijskim. Stanowią fundament nauczania buddyźmu, zarówno therawady,

¹⁷ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 151–153; W. Hart, *Sztuka życia*.

jak i mahajany. Ich oryginalne sformułowanie nawiązuje do ówczesnych porad medycznych, które diagnozują daną chorobę, wykazują jej przyczynę, możliwość jej wyleczenia i środki do tego prowadzące. Są bardzo pomocnym zręcznym środkiem pozwalającym uczniowi na zrozumienie swojej kondycji i jednocześnie ukazują perspektywę wyzwolenia.

Jednocześnie *Sutra serca* nieustannie kładzie nacisk na przekroczenie czysto dyskursywnego rozumienia także tej doktryny na poziomie prawdy konwencjonalnej.

Nie ma mądrości, ani osiągnięcia mądrości

Ostatnia grupa negacji przechodzi do postulatu przekroczenia pojęciowego rozumienia mądrości i osiągnięcia mądrości. W wersji sanskryckiej mądrość jest określona za pomocą rzeczownika *jñāna* (ज्ञान), który w filozofii indyjskiej i buddyjskiej oznacza wgląd, poznanie niedyskursywne. Jest to termin spokrewniony ze słowem *prajñā* (प्रज्ञा). Oba terminy bazują bowiem na rdzeniu *jñā-* (ज्ञा-).

Fragment ten szczególnie ujawnia niedualistyczne podejście do rzeczywistości w buddyzmie zen, obecne bardzo wyraźnie w takich pismach, jak chociażby *Sutra szóstego patriarchy*. Wyróżnienie mądrości jako przedmiotu duchowej praktyki wskazuje bowiem na podmiot, który dąży do jej osiągnięcia. Stwarza to dualistyczną opozycję podmiot–przedmiot. Taki sposób opisywania rzeczywistości jest nieunikniony w codziennych interakcjach i ma charakter konwencjonalny. Buddyzm zen podkreśla jednak, że z perspektywy absolutnej taki sposób interpretowania kosmosu jest błędny, ponieważ wszystkie istoty i rzeczy są tak naprawdę puste, pozbawione własnego samo-bytu, który ustawiłby je w realnej opozycji do innych bytów uniwersum. Wszystkie są bowiem wynikiem różnych uwarunkowań i zależności.

Ponadto omawiany fragment może również nawiązywać do idei tathagatagarbhy (san. *tathāgatagarbha*; ch. *fóxing*, 佛性; jap. *bushō*, 仏性), czyli natury buddy obecnej w każdej czującej istocie¹⁸. W takim ujęciu poszukiwanie mądrości gdzieś poza sobą jest całkowicie bez sensu. Z perspektywy absolutnej już jesteśmy przebudzeni, a jedynie niewiedza przysłania nam doświadczenie tego stanu. Innymi słowy, mądrość nie jest jakimś zewnętrznym przedmiotem czy stanem rzeczy, który mógłby zostać osiągnięty przez wysiłek podmiotu. Funkcjonująca w mahajanie dialektyka sansara jest nirwaną, nirwana jest sansarą, pozwala na pewne uchwycenie tego paradoksu. Nasza egzystencja z perspektywy nieprzebudzonego umysłu jest ciągle skazana na uwikłanie w sansarę, a jednocześnie ta sama nasza egzystencja, dzięki doświadczeniu wglądu, jest już stanem absolutnego przebudzenia, czyli nirwany. Nie zmienia się struktura naszego bytu, gdyż takiej ostatecznej, stałej struktury nie ma. Nasz byt jest pusty. Zmienia się jedynie, używając terminologii filozofa L. Wittgensteina, postrzeganie aspektu.

Ponieważ nie ma niczego do osiągnięcia, Bodhisattwa w oparciu o Doskonałą Mądrość ma serce-umysł wolne od przeszkód. Bez przeszkód, zatem bez lęku, oddzielony od złudnych jak sen myśli – to jest ostateczna Nirwana. Buddowie trzech okresów urzeczywistniają Doskonałą Mądrość i osiągają Najwyższe Nieprześcignione Oświecenie – Annuttara Samiaka Sambodhi. Wiedz zatem, że Doskonała Mądrość jest formułą wielkiej mocy, wielkiego światła, najlepszą i nieprześcignioną, usuwającą całe cierpienie, jest Prawdą, nie fałszem. Recytuj więc mantrę Doskonałej Mądrości: Gate, gate, parasam gate, bodhi swaha!

Zakończenie *Sutry serca*, w formie podsumowania, podkreśla znaczenie doskonałej mądrości (san. *prajñāpāramitā*, प्रज्ञा पारमिता),

¹⁸ J. Zapart, *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury buddy*.

która pozwala na doświadczenie nirwany (san. *nirvāṇa*, निर्वाण; pali *nibbāna*; ch. *nièpán*; jap. *nehan*, 涅槃)¹⁹. Końcowy fragment, mówiąc o buddach trzech okresów, czyli buddach przeszłości, terażniejszości i przyszłości, wskazuje, że przebudzenie jest dostępne dla każdego i zawsze, a prowadzi do niego urzeczywistnienie doskonałej mądrości. Związane jest to oczywiście z doktryną o naturze buddy, która zakłada, że każda czująca istota, a nawet każdy byt, są z perspektywy absolutu już wyzwolone.

W tej części pojawiają się dwie sanskryckie sentencje. Pierwsza z nich *anuttarā samyak-saṃbodhi* (अनुत्तरा सम्यक् सम्बोधि) oznacza dosłownie „najwyższe-doskonałe-przebudzenie”. Z kolei mantrę *gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā* (गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा), można przetłumaczyć w następujący sposób: „przeszli, przeszli, na drugi brzeg przeszli, wszyscy przeszli, przebudzenie, zaiste”.

2.3. Sutra serca z perspektywy teologii komparatywnej

W niniejszym podrozdziale spróbujemy dokonać teologiczno-komparatywnej próby analizy *Sutry serca*. Spojrzymy na ideę immamencji-transcendencji Boga w świecie, bazując na ST I q. 8 a.1–4 Tomasa z Akwinu, uwzględniając perspektywę buddyzmu zen. W ten sposób pokażemy, jak filozofia buddyjska może ubogacać spojrzenie na klasyczne chrześcijańskie koncepcje filozoficzne i teologiczne.

¹⁹ Rozumienie tej idei w therawadzie zob. Nanavira Thera, *Clearing the Path*, s. 66–69; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 105–107. Porównanie therawadyjskich i mahajanistycznych ujęć nirwany: Dalajlama, Cziedryn, *Buddyzm*, s. 341–354. W filozofii buddyzmu mahajany wskazuje się, że sansara jest tożsama z nirwaną. Natomiast stan niewiedzy nie pozwala na doświadczenie tego. Na temat podłoża tej idei w filozofii mahajany: V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, s. 77–100, 119–147; K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, s. 207–244.

Teologia komparatywna jest relatywnie nowym zjawiskiem w świecie teologii chrześcijańskiej, wciąż pogłębiającym swoje podstawy teoretyczne, praktyczne i metodologiczne. K. Kałuża, omawiając poglądy F.X. Clooneya²⁰, tak charakteryzuje specyfikę teologii komparatywnej:

W odróżnieniu od teologa religii, który zwykle nie wychodzi poza ramy ogólnej teorii teologiczno religijnej, często nawet pomijając same religie, do których swoją teorię odnosi, teolog komparatywny koncentruje się na konkretnych zagadnieniach, czasem bardzo szczegółowych, zawartych w samych religiach. Zatem to religie, a nie wcześniej przyjęte założenia i teorie teologiczne stanowią fundament, na którym konstruowany jest gmach refleksji teologiczno komparatywnej. Tego rodzaju koncentracja na zagadnieniach szczegółowych, zaczerpniętych bezpośrednio z konkretnych tradycji religijnego przekazu, siłą rzeczy otwiera teologa-komparatystę na możliwość głębokich zmian w obrębie jego własnych przekonań i wyobrażeń, które zawsze – czy tego chce, czy nie – towarzyszą jego wysiłkom badawczym²¹.

W poprzednim podrozdziale dokonaliśmy analizy przesłania *Sutry serca*, pokazując, w jaki sposób dokonuje interpretacji najważniejszych idei buddyjskich z perspektywy tradycji pradźniaparamity. Zauważyliśmy, że szczególne miejsce w przesłaniu sutry zajmuje próba uchwycenia dialektycznej dynamiki pomiędzy wymiarem relatywnym i absolutnym rzeczywistości, co wyraża formuła „forma jest pustką, pustka jest formą”. W naszej refleksji postaramy się spojrzeć na chrześcijańską ideę immamencji-transcendencji Boga właśnie

²⁰ Niezwykle ważną monografią tego autora jest: F.X. Clooney, *Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993.

²¹ K. Kałuża, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), s. 55.

w świetle tej dialektyki relatywne–absolutne z *Sutry serca*. Zanim przejdziemy do bezpośredniego teologicznego porównania, omówimy jeszcze ideę obecności Boga w rzeczach w ujęciu Tomasza z Akwinu w ST I q. 8 a.1–4.

2.3.1. Immanencja-transcendencja Boga w świetle ST I q. 8 a. 1–4

Rozważania dotyczące immanencji-transcendencji Boga znajdują się w części pierwszej *Summa theologiae*, która poświęcona jest zagadnieniom dotyczącym samego Boga oraz Jego relacji ze światem stworzonym²². Kwestia ósma rozpoczyna się od artykułu pierwszego, który zajmuje się problemem obecności Boga we wszystkich rzeczach. Akwinata, wychodząc w *Sed contra* od Iz 26,12, wyraźnie podkreśla, że Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach (*Ergo Deus est in omnibus rebus*). W dalszej części tego artykułu wyjaśnia, jak należy rozumieć tę obecność. Bóg nie jest częścią istoty (*essentia*) poszczególnych rzeczy ani tym bardziej ich przypadłością (*accidens*). W ramach metafizyki arystotelesowskiej, na której bazuje Tomasz z Akwinu, każdy byt składa się z istnienia (*esse*) i istoty (*essentia*). Jedynie w przypadku Boga mamy do czynienia z tożsamością istoty i istnienia. Najogólniej mówiąc, istnienie odnosi się do bycia danej rzeczy, natomiast istota określa, czym dany byt jest. W związku z tym, że Bóg jest absolutnie prosty oraz nie ma rozróżnienia na istotę i istnienie, wyklucza to możliwość, aby Bóg mógł stanowić część istoty bytów stworzonych²³. Ten tok argumentacji podejmuje Tomasz w korpusie artykułu, wskazując, że skoro Bóg jest samym istnieniem, to prowadzi to do uznania go za przyczynę istnienia bytów stworzonych. Akwinata podkreśla jednak,

²² Tekst łaciński za: <https://www.corpusthoministicum.org>, dostęp: 22.12.2022. Polski przekład tej części ST: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2002.

²³ Bardzo szczegółowe wprowadzenie w metafizyczne podstawy Tomaszowego ujęcia Boga przedstawia: E. Stump, *Akwinata*, tłum. P. Lichacz, Poznań 2021.

że tej relacji przyczynowej nie należy rozumieć jako jednorazowego aktu, po którym Bóg nie byłby już związany z bytami przygodnymi, zostawiając je niejako samym sobie. Stworzenie wszystkich bytów zakłada, że Bóg, jako przyczyna ich istnienia, cały czas utrzymuje je w istnieniu (*Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur*). Tak Z. Narczuk komentuje to zagadnienie:

Należy podkreślić, że obecność Boga w rzeczach omówiona przez Tomasza w artykule pierwszym nazywana jest przez Akwinatę obecnością *per essentiam*. Mimo sugestii wynikającej z nazwy, nie znaczy to jednak, że Bóg jest w rzeczach jako ich istota. Tomasz zdecydowanie rozdziela bowiem dwie płaszczyzny: substancjalną oraz przyczynową. Według Akwinaty Bóg jest transcendentny i nie-skończenie przewyższa stworzenie pod względem swojej natury (*excellencia suae naturae; super omnia per excellentiam suae naturae*). Obecny jest jednak na płaszczyźnie przyczynowości jako sprawca istnienia wszystkich bytów²⁴.

To zakładane przez Tomasza z Akwinu rozróżnienie dwóch płaszczyzn obecności Boga w rzeczach nie powinno jednak sugerować, że przyczynowa obecność jest mniej realna lub mniej istotna. Aby wykluczyć tego typu wnioski, Doktor Anielski podsumowuje, że ta obecność w rzeczach ma charakter dogłębny (*Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*).

W drugim artykule Akwinata przechodzi do zagadnienia wszechobecności Boga, wychodząc od argumentu z *Księgi Jeremiasza* (Jr 23, 24). Po pierwsze, skoro jest On przyczyną istnienia (*esse*), sprawności (*virtus*) oraz działania (*operatio*) wszystkich rzeczy, wynika stąd, że Bóg jest stwórcą również miejsca/przestrzeni (*locus*). To właśnie

²⁴ Z. Narczuk, *Komentarz do kwestii ósmej*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 526.

Bogu przestrzeń zawdzięcza swoje istnienie (*esse*) oraz możliwość przyjmowania (*virtus*) w sobie poszczególnych bytów. Po drugie, Bóg nie jest bytem materialnym, a zatem nie może zajmować żadnego miejsca w przestrzeni. W związku z tym w przypadku Boga i rzeczy stworzonych nie ma zastosowania zasada, że dwa byty materialne nie mogą zajmować tego samego miejsca w przestrzeni. Bóg jest więc wszędzie, ponieważ jest obecny również we wszystkich bytach zapełniających przestrzeń jako przyczyna ich istnienia.

Artykuł trzeci jest poświęcony zagadnieniu obecności Boga przez istotę, moc i obecność (*per essentiam, potentiam et praesentiam*). Akwinata wychodzi od fragmentu z *Glossy do Pieśni nad Pieśniami* Grzegorza Wielkiego. Na samym początku korpusu artykułu Doktor Anielski dokonuje podziału na dwa sposoby rozumienia obecności Boga w rzeczach. Pierwszy, omawiany już wcześniej i określony jako „przez istotę” (*per essentiam*), odnosi się do Boga jako przyczyny sprawczej stworzenia (*per modum causae agentis*) i co za tym idzie, dotyczy wszystkich bytów. Drugi sposób dotyczy tylko bytów obdarzonych duszą rozumną i wskazuje na obecność – „przedmiot działania jest w podmiocie działającym” (*obiectum operationis est in operante*). Tomasz odwołuje się tutaj do dwóch funkcji duszy rozumnej, poznawania (*cognitus*) i pragnienia (*desideratus*). Bazując na Arystotelesowskiej teorii poznania, Akwinata zakłada, że w procesie poznawania, którego szczegółów nie będziemy tutaj rozwijać, przedmiot poznania, poprzez formę poznawczą, jest obecny w podmiocie poznającym. Analogicznie w przypadku woli – przedmiot pragnienia jest obecny w podmiocie pragnącym. Odnośnie do Boga, aby taka obecność mogła mieć miejsce, podmiot poznający i kochający/pragnący Boga musi jednak posiadać łaskę (*Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam*). Oczywiście ten drugi sposób jest doskonalszy, ale jak już zaznaczono, nie rozciąga się na wszystkie byty, ale ograniczony jest jedynie do tych obdarzonych duszą rozumną, czyli ludzi.

Doktor Anielski, wyjaśniając w jaki sposób Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach przez moc (*per potentiam*), sięga do metafory monarchy, którego władza rozciąga się na całe jego królestwo. Przez analogię, władza Boga obejmuje zatem wszystkie byty, które zostały przez Niego stworzone. Innymi słowy, nic nie jest wyjęte spod mocy Boga. Za pomocą tego rozumowania Akwinata odrzuca dualistyczne poglądy manichejczyków, którzy władzę Boga ograniczali jedynie do bytów duchowych, niematerialnych. Natomiast świat doczesny, materialny miałby ich zdaniem podlegać władzy innego bytu quasi-absolutnego.

Aby zobrazować bycie Boga we wszystkich rzeczach poprzez obecność (*per praesentiam*), Tomasz używa metafory gospodyni domu. Osoba taka ma w zasięgu wzroku wszystkie przedmioty znajdujące się w gospodarstwie domowym, pomimo tego, że nie jest fizycznie obecna w każdym miejscu. Metafora ta nie jest tak trafna jak ta dotycząca władzy monarchy nad jego państwem, ale pozwala na uchwycenie Tomaszowego rozumienia bycia Boga w świecie *per praesentiam*. Tak ten aspekt komentuje Z. Nerczuk:

Bóg jest także we wszystkich bytach przez obecność (*per praesentiam*). Jest ona rozumiana przez Tomasza na dwa sposoby: w znaczeniu szerokim określanym *in conspectu* oraz wąskim – nazywanym przez Tomasza „obecnością substancjalną” czy „istotową”, sprowadzającą się do bezpośredniej fizycznej bliskości. Oczywiście jest jednak, że Bóg obecny jest w świecie w szerokim znaczeniu tego słowa, sięgając swą opatrnością każdego bytu. Jak pisze Tomasz, wszystkie byty są „odkryte i jawne oczom” Boga, który ma o nich doskonałą wiedzę. Aspekt ten realizuje się zatem przez boską wszechwiedzę: Bóg jest w rzeczach, ponieważ widzi każdą z nich, a poznanie każdego bytu – wbrew poglądom Awicenny, który twierdził, że Bóg zna byty najniższe tylko poprzez ich przyczyny wtóre – jest bezpośrednie²⁵.

²⁵ Z. Nerczuk, *Komentarz do kwestii ósmej*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 530–531.

Podsumowując, widzimy, że w artykule trzecim Akwinata wyraźnie pokazał, że bycie Boga przez istotę, moc i obecność (*per essentiam, potentiam et praesentiam*) dotyczy wszystkich bytów w świecie stworzonym. Ta obecność ma zatem charakter uniwersalny. Jednocześnie wskazał on, że istnieje doskonalszy sposób obecności Boga w podmiocie poznającym i miłującym, ale ten sposób jest dostępny jedynie bytom posiadającym duszę rozumną i obdarzonych łaską.

W ostatnim artykule tej kwestii Akwinata rozważa zagadnienie wszechobecności (*esse ubique*). Czy wszechobecność dotyczy jedynie Boga, czy można ją przypisać również innym bytom? Po przedstawieniu argumentów przeciwników, w *Sed contra* przytoczona zostaje wypowiedź Ambrożego z Mediolanu, pochodząca z dzieła *O Duchu świętym*, podkreślająca, że bycie wszędzie przynależy tylko Duchowi Świętemu, a co za tym idzie, samemu Bogu. W korpusie artykułu Tomasz koncentruje się na wykazaniu, że w przypadku Boga mówimy o wszechobecności, która jest zasadnicza i sama przez się (*primo et per se*) i jako taka przysługuje (*proprium*) wyłącznie Bogu. Po pierwsze, w związku z tym, że Bóg nie jest bytem materialnym, a co za tym idzie, nie podlega podziałowi na żadne części, różni się od bytów cielesnych, których poszczególne elementy zajmują różne miejsca w przestrzeni. Tomasz wnioskuje z tego założenia, że zasadniczo (*primo*) wszechobecność nie może zatem przysługiwać stworzonym bytom materialnym. Aby być wszędzie, trzeba być obecnym całkowicie (*Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique*). Natomiast nawet jeżeli jakiś byt materialny zajmowałby całą przestrzeń, to poszczególne fragmenty tej przestrzeni wypełniałyby różne części tegoż bytu. W takim wypadku nie ma mowy o obecności całkowitej (*totus*).

Przechodząc do wszechobecności *per se*, Akwinata podkreśla, że taka wszechobecność ma charakter bezwarunkowy, a nie przypadłościowy. Innymi słowy, jeżeli pojawiałyby się kolejne nowe miejsca/przestrzenie, i tak w każdym z nich musiałyby być obecny Bóg.

Podsumowując, obecność Boga w rzeczach ma charakter wyjątkowy w stosunku do bytów stworzonych, wynika bowiem z jego przyczynowości stwórczej i ma jednocześnie charakter stały. Bóg nie tylko powołał poszczególne byty do istnienia poprzez akt kreacji, ale cały czas utrzymuje świat w istnieniu. Ponadto obecność Boga we wszystkich rzeczach, tak jak ją zdefiniowano i opisano w artykułach kwestii ósmej, przysługuje wyłącznie jemu, jest to cecha, której nie można przypisać żadnej innej istocie.

2.3.2. Immanencja-transcendencja Boga z perspektywy *Sutry serca*

Zanim przejdziemy do teologiczno-komparatywnej analizy koncepcji immanencji-transcendencji Boga z perspektywy *Sutry serca*, musimy poczynić kilka uwag dotyczących relacji między ideami pochodzącymi z różnych systemów religijnych i kulturowych. Proces porównywania różnych systemów religijnych można porównać do pracy tłumacza, który stara się przełożyć jakiś termin czy pojęcie z jednego języka na drugi. Jeżeli języki są ze sobą w jakiś sposób spokrewnione, tłumacz często nie ma zbyt wielu problemów ze znalezieniem odpowiadających sobie słów. Na przykład w języku polskim mamy rzeczownik „Bóg”, któremu w angielskim odpowiada „God”, a w niemieckim „Gott”. Oczywiście nie oznacza to, że proces tłumaczenia w językach w jakiś sposób spokrewnionych ma charakter prostego mechanicznego zastępowania słów jednego języka słowami innego. Każdy bowiem język ma swoje cechy charakterystyczne i swoją specyfikę, w tym specyfikę kulturową, którą tłumacz musi uchwycić. Niemniej jednak fakt bliskości pewnych języków, związany też z pewną bliskością kulturową, ułatwia proces translacji, bazując na pewnej wspólnej czy podobnej płaszczyźnie. Przez analogię, kiedy porównujemy ze sobą idee mono-teistycznych religii abrahamowych, czyli judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, to operujemy pewnymi wspólnymi kategoriami pojęciowymi,

które pozwalają na dostrzeganie podobieństw i różnic w poszczególnych systemach wierzeń. Na przykład podstawowa idea jednego Boga jest wspólna tym trzem systemom.

Wracając do metafory tłumacza, proces translacji może dotyczyć języków, które są od siebie bardzo odległe. Na przykład języki indoeuropejskie charakteryzuje się zasadniczo jako fleksyjne. Z kolei język chiński czy wietnamski to języki izolujące. Języki indoeuropejskie posługują się różnymi alfabetami, natomiast język chiński stosuje pismo logograficzne (ideograficzno-fonetyczne). Ponadto należy dodać do tego jeszcze różnice kulturowe, aby otrzymać rzeczywistości języko-kulturowe radykalnie się od siebie różniące. W takich wypadkach tłumacz musi wykonać bardzo trudną i delikatną pracę w procesie translacji z jednego języka na drugi. Zwróćmy uwagę chociażby na przywoływany już rzeczownik polski „Bóg”. Jak widzieliśmy, nie mamy problemu z jego odpowiednikiem w innych językach indoeuropejskich. Natomiast kiedy przechodzimy na poziom języka chińskiego, sprawy się komplikują. W tym języku nie ma prostego ekwiwalentu polskiego „Bóg”. Nawet chrześcijańscy tłumacze tekstów biblijnych różnią się w wyborze chińskiego odpowiednika naszego terminu „Bóg”. Katolicy zasadniczo używają określenia *tiānzhǔ*, czyli „władca niebios” (天主), natomiast protestanci *shàngdì*, czyli „pan na wysokościach” (上帝). Ponadto poszczególne znaki tworzące te terminy mają swoją bardzo długą historię w kulturze chińskiej, wpływając na semantykę i rozumienie idei Boga²⁶.

Analogicznie, kiedy porównujemy idee religijne w systemach bardzo wyraźnie się różniących, to również musimy być bardzo wyczuleni w procesie wskazywania podobieństw czy różnic. Zasadniczo możemy wyróżnić trzy rodzaje relacji między porównywanymi ideami religijnymi. Pierwszy rodzaj to takie idee, które na ogólnym

²⁶ Szerzej na ten temat: D. Klejnowski-Różycki, *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012, s. 117–153.

poziomie są wobec siebie asymetryczne, stanowiąc konceptualny ekwiwalent. Drugi rodzaj obejmuje doktryny czy koncepcje, które można ze sobą zestawić w sposób analogiczny. Innymi słowy, nie są to proste odpowiedniki jednej idei religijnej w innym systemie wierzeń. Teolog porównujący te koncepty musi uchwycić miejsca, które mogą stanowić punkt styczności, nie zapominając jednocześnie o kulturowo-religijnych różnicach. Przykładem może być idea niewiedzy w buddyzmie therawady oraz doktryna o grzechu pierwotnym w katolicyzmie. Trzeci rodzaj to z kolei koncepcje, które występują w jednym systemie, a nie ma ich w drugim, niemniej można je wykorzystać w ramach refleksji teologicznej do poszerzenia rozumienia doktryny tej religii, w której pierwotnie ta idea nie występowała. Przykładem mogą być chińskie idee energii życiowej *qi* (氣) czy pojęcie harmonii *hé* (和)²⁷.

Dokonując teologiczno-komparatywnej refleksji nad ideą immanencji Boga w świetle *Sutry serca*, musimy pamiętać, że filozofia i teologia Tomasza z Akwinu, tak jak praktycznie cała myśl Zachodu, funkcjonuje w paradygmacie dualistycznym. Innymi słowy, z jednej strony mamy do czynienia z podmiotem poznającym, a z drugiej z przedmiotem poznania. Natomiast *Sutra serca* wyraża perspektywę niedualistyczną. Chcemy zatem w kolejnych akapitach spojrzeć na immanencję-transcendencję Boga z perspektywy niedualistycznej. Perspektywa niedualistyczna stara się wykraczać poza czysto dyskursywną refleksję, nie rezygnując jednak z niej całkowicie, i uwzględniać wiedzę uzyskiwaną poprzez doświadczenie wglądu. Uwzględnienie tego drugiego źródła wiedzy implikuje, że proces refleksji teologiczno-komparatywnej wymaga nie tylko podejścia kognitywnego, ale również doświadczeniowego/intuicyjnego/nie-dyskursywnego uczestników naukowego dyskursu. Innymi słowy, „refleksja” teologiczna nie dokonuje się jedynie przy biurku, w otoczeniu różnych monografii i tekstów

²⁷ D. Klejnowski-Różycki, *Teologia chińska*, s. 254–278.

źródłowych, ale również na poduszce medytacyjnej. Dlatego też dialog chrześcijańsko-buddyjski nie może ograniczać się wyłącznie do akademickich debat, ale jego konstytutywnym elementem powinna być również praktyka medytacyjna. Teologia komparatywna, będąca wyrazem tego dialogu, zakłada zatem perspektywę niedualistyczną, na którą składa się analiza dyskursywna i doświadczeniowa/intuicyjna.

Przekładając frazę „pustka jest formą, forma jest pustką” z *Sutry serca* na język teologii chrześcijańskiej, w nawiązaniu do rozważań D.T. Suzukiego nad pięcioma rangami Tozana (jap. *goi*, 五位), możemy powiedzieć, że „Bóg jest w świecie”, „świat jest w Bogu”. Te dwa twierdzenia tworzą dialektyczną parę. Na poziomie filozofii i teologii dualistycznej istnieje niebezpieczeństwo nieuwzględniania lub odrzucania tej dialektycznej relacji, w efekcie czego rodzą się dwie skrajne koncepcje. Z jednej strony mamy do czynienia z panteizmem, który na różne sposoby utożsamia Boga i świat. Z drugiej strony plasuje się deizm, który radykalnie separuje Boga i świat. Bóg, stwarzając świat, pozostawia go *de facto* samemu sobie, nie ingerując w ogóle w bieg jego dziejów lub ingerując w szczególnych momentach. Mówiąc o deizmie, mamy na myśli nie tylko klasyczny deizm nowożytnej filozofii, ale wszelkie filozoficzne i teologiczne ujęcia relacji Bóg–świat, które zakładają wyraźną opozycję tych dwóch rzeczywistości. Zachodnia teologia chrześcijańska cały czas jest zagrożona wpływem jednej z tych dwóch idei. Wydaje się, że na przestrzeni wieków, zwłaszcza od czasów nowożytnych, szczególnie oddziałująca jest perspektywa deistyczna, która strukturalnie zakłada paradygmat dualistyczny.

Perspektywa niedualistyczna, charakterystyczna dla wielu tekstów buddyjskich, w tym dla *Sutry serca*, pozwala jednak na przekroczenie niebezpieczeństwa popadania w teologii zarówno w panteizm, jak i deizm. Refleksje Akwinaty w *Summie teologii* (I q. 8 a 1–4)

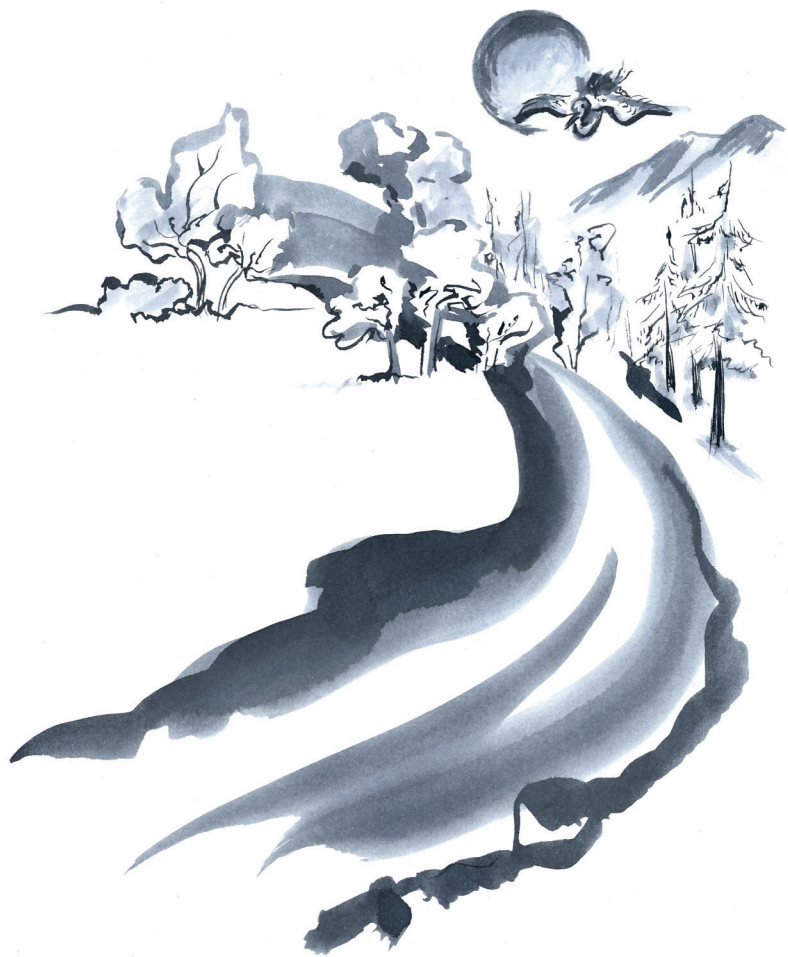
są świadectwem próby ujęcia relacji między immamencją a transcendencją Boga w ramach paradygmatu dualistycznego. Unikając wszelkich form panteizmu, rozważania Doktora Anielskiego opisują immamencję Boga za pomocą kategorii przyczyny sprawczej istnienia oraz idei *creatio continua*. Widzimy więc bardzo ściśle powiązanie wszystkich bytów z Bogiem, które zasadza się na fakcie, że Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy i jednocześnie to istnienie cały czas podtrzymuje. Niemniej Akwinata wyraźnie podkreśla realną odrębność Boga i świata. Buddyjska formuła „pustka jest formą, forma jest pustką”, przełożona na język teologii chrześcijańskiej w formie „Bóg jest w świecie, świat jest w Bogu”, wyraża relację między rzeczywistością absolutną i relatywną cały czas na poziomie prawdy konwencjonalnej. Rozpatrujemy na poziomie myślenia dyskursywnego relację Boga do świata jako stwórcy oraz stosunek świata do Boga jako rzeczywistości przygodnej i stworzonej. Refleksje Akwinaty wpasowują się w ten sposób rozumowania. Jak widzieliśmy jednak, *Sutra serca* nie zatrzymuje się na tej dialektycznej relacji pustki i formy, tego co absolutne i tego, co relatywne. Omówione wyżej negacje klasycznych doktryn buddyjskich mają na celu przekroczenie poziomu prawdy konwencjonalnej, w celu doświadczenia rzeczywistości opisanej w formule „pustka jest formą, forma jest pustką”, za pomocą doświadczenia wglądu, czyli przebudzenia.

Jeżeli chcemy więc spojrzeć na immamencję-transcendencję Boga z perspektywy niedualistycznej, musimy przejść z poziomu klasycznej, dyskursywnej refleksji filozoficzno-teologicznej na poziom doświadczeniowo-intuicyjny. Jeżeli Akwinata podkreśla, że poprzez ciągłe podtrzymywanie wszystkich bytów w istnieniu możemy mówić o *creatio continua*, to spróbujemy doświadczyć tej prawdy na poziomie doświadczenia wglądu, np. poprzez medytację *zazen*. Doświadczenie wglądu zakłada bowiem przekroczenie dialektyki „pustka jest formą, forma jest pustką” lub „Bóg jest w świecie, świat jest w Bogu”. Jak pokazują przykłady wielu osób, na ścieżce duchowej pierwsze wglądy

wiążą się z doświadczeniem jedności wszystkiego. Mamy tutaj do czynienia z doświadczeniowym ujęciem formuły „pustka jest formą”, „Bóg jest w świecie”. Bardzo ważne jest, aby nie zatrzymywać się ani nie lgnąć do tego wglądu. Jest to duże niebezpieczeństwo na wielu wschodnich ścieżkach duchowych. Poglębianie wglądu zakłada doświadczeniowe ujęcie formuły „forma jest pustką”, „świat jest w Bogu”, które pozwala na doświadczenie poszczególnych indywiduów w perspektywie jedności wszystkiego. Nie jest to jednak końcowe, pełne doświadczenie wglądu. Konieczny jest proces integracji tych dwóch wglądów i osadzenie tego zintegrowanego wglądu w codziennym doświadczeniu podmiotu. Innymi słowy, formuła „Bóg jest w świecie, świat jest w Bogu” powinna zostać zintegrowana z całym życiem człowieka, a nie pozostawać tylko na poziomie teoretycznej refleksji. Jeżeli więc mówimy, za Tomaszem z Akwinu, że Bóg cały czas podtrzymuje wszystkie rzeczy w istnieniu, to z perspektywy niedualistycznej chodzi o doświadczenie tej rzeczywistości w każdej codziennej aktywności. Czy umiemy dostrzec obecność Boga podczas zwykłego posiłku lub w trakcie wykonywania codziennej pracy? Z perspektywy niedualistycznej musimy niejako zanegować, w rozumieniu *Sutry serca*, czysto dyskursywne rozumienie relacji Boga ze światem i świata z Bogiem, aby otworzyć się na samo doświadczenie tej rzeczywistości. Jest to proces analogiczny do ścieżki *nada nada* kreślonej przez św. Jana od Krzyża w *Drodze na górze Karmel*. Nie chodzi bowiem o to, że teoretyczne koncepcje są nieprawdziwe lub błędne, ale jedynie o to, że mogą przysłaniać same treści tych koncepcji. Dlatego też św. Jan od Krzyża zaleca adeptowi, aby zrezygnował nie tylko z doznań zmysłowych, ale również z konstrukcji i idei rozumowych, aby stworzyć niejako pustą przestrzeń dla samego Boga.

Powyższe rozważania pokazują, w jaki sposób teksty takie, jak buddyjska *Sutra serca*, mogą ubogacać chrześcijańskie rozumienie, ale przede wszystkim doświadczenie klasycznych koncepcji, takich jak immamencja-transcendencja Boga. Jednocześnie powyższe uwagi

dają możliwość odrzucenia błędnych poglądów na buddyzm i wschodnie ścieżki duchowe. Bardzo częstym zarzutem wobec buddyzmu, w tym buddyzmu zen, jest rzekomy panteizm, którego nie można pogodzić z chrześcijaństwem. W świetle naszych analiz widzimy, że tego typu zarzuty są chybione i nie ujmują w sposób adekwatny azjatyckiego i buddyjskiego sposobu widzenia, doświadczania i opisywania świata.



Rozdział 3

Jak praktykować?

W niniejszym rozdziale zajmiemy się praktycznymi aspektami zen. Omówimy podstawowe formalne rodzaje praktyki, czyli *zazen* (medytacja siedząca), *kinhin* (medytacja chodzona), *samu* (medytacja podczas pracy) i recytacja sutr. W związku z tym, że buddyzm zen jest ścieżką duchową, którą charakteryzuje bardzo duża różnorodność, związana z istnieniem różnych szkół (np. *rinzai* i *soto*), linii przekazu (szkoła *Sanbo Zen*, *One Drop Zen*, *Pusta Chmura* itp.) czy tradycji kulturowych (zen chiński, japoński czy koreański), w naszych opisach będziemy się starali podać podstawowe informacje dotyczące praktyki, uzupełniając szczegółami związanymi z tradycjami linii *One Drop Zen* i *Pusta Chmura*.

3.1. Strój do praktyki

W wielu ośrodkach zen działających w Europie czy USA nie ma konkretnych regulacji dotyczących ubioru. Zasadniczo strój powinien być wygodny, umożliwiający długie siedzenie, więc preferowane są bluzy i spodnie dresowe. Bardzo często nie wskazuje się na kolorystykę stroju, ale oczywiście lepiej, aby był to ubiór w stonowanych kolorach, szary lub czarny. W liniach wywodzących się z Japonii,

takich jak One Drop Zen roshiego Harady, niektórzy adepci noszą tradycyjne japońskie stroje, składające się z bluzy (jap. *uwagi*, 上着) od *keikogi* (稽古着) i spodni zwanych *hakama* (袴). Osoby, które przyjęły mahajanistyczne wskazania bodhisattwy (jap. *jukai*, 授戒) i przyjęły japońskie imię, noszą dodatkowo *rakusu* (絡子), czyli rodzaj prostokątnego materiału. Noszenie takiego stroju nie jest obowiązkowe, choć może się zdarzyć, że podczas odosobnienia *sesshin*, np. w Japonii, okaże się to jednak wymagane. W świeckich liniach zen, takich jak Pusta Chmura, w ogóle nie stosuje się tego typu ubiorów.

3.2. Zazen, czyli medytacja siedząca

Najbardziej charakterystyczną dla zen formą praktyki jest medytacja siedząca, zwana zazen (ch. *zuòchán*, 坐禪; jap. *zazen*, 座禪). Zazen praktykujemy, siedząc na poduszkach zwanych *zafu* (座蒲), ułożonych na matach *zabuton* (座布団). Oczywiście, jeżeli ktoś ze względów zdrowotnych nie jest w stanie siedzieć na poduszce medytacyjnej lub w tradycyjnym siadzie japońskim (jap. *seiza*, 正坐), można użyć krzesła. We wszystkich pozycjach medytacyjnych, które będą prezentowane w niniejszym podpunkcie, najważniejszym elementem jest utrzymanie wyprostowanego kręgosłupa. Utrzymując wyprostowany kręgosłup, musimy jednocześnie znaleźć balans pomiędzy zbytym usztywnieniem ciała a jego rozluźnieniem. Ponadto, w przypadku zazen, zaleca się, aby oczy podczas medytacji pozostawały otwarte lub jedynie półprzymknięte. Wzrok powinien padać około metra lub półtora przed praktykującym i nie powinien być skupiony na żadnym konkretnym obiekcie. Jeżeli uprawiamy zazen zwróceniem twarzą do ściany, jak w tradycji soto, wtedy oczywiście wzrok jest skierowany na ścianę, ale również bez skupiania się na jakimś przedmiocie. Na początku może się wydawać, że pozostawienie otwartych oczu będzie utrudniać medytację, ale faktycznie jest to bardzo korzystne dla praktykującego. Po pierwsze, utrudnia zaśnięcie, o które dużo łatwiej, kiedy medytujemy z zamkniętymi oczami.

Po drugie, w zazen nie chodzi o wyłączenie zmysłów, ale o stan uważności, o bycie tu i teraz. Niezamykanie oczu ma właśnie sprzyjać utrzymywaniu uważności.

Poniżej przedstawimy najbardziej popularne formy praktykowania medytacji siedzącej.

Pełny lotos

Jest to najbardziej polecana pozycja w wielu tradycjach medytacyjnych wschodu, ale jednocześnie najtrudniejsza. Wymaga dużej sprawności fizycznej i dobrego rozciągnięcia mięśni. Jednocześnie jest to postawa najbardziej stabilna, pozwalająca na utrzymanie prostego kręgosłupa przez długi czas siedzenia. Prawą stopę układamy na lewym udzie, natomiast lewą stopę układamy na prawym udzie. Dłonie tworzą mudrę zwaną *dhyāna mudrā*. Dłonie umieszczamy kilka centymetrów poniżej pępka, układając jedną dłoń na drugiej, zewnętrzną stroną do dołu. Oba kciuki powinny się stykać ponad pozostałym układem dłoni, w efekcie czego cała mudra tworzy owalny kształt. Ten typ ułożenia dłoni jest najbardziej popularny w większości szkół i linii buddyzmu zen i stosujemy go przy wszystkich pozycjach medytacji siedzącej.

W niektórych środowiskach zwraca się uwagę na to, która dłoń jest na wierzchu, a która pod spodem w *dhyāna mudrā*. W praktyce nie ma to jednak większego znaczenia, każdy medytujący powinien znaleźć dla siebie najbardziej dogodne ułożenie.

Półlotos

Pozycja półlotosu jest nieco prostszym wariantem klasycznej pozycji lotosu. Jedną stopę układamy na udzie, podobnie jak w pozycji lotosu. Natomiast drugą umieszczamy pod udem. Ważne, aby oba kolana dotykały maty, co gwarantuje stabilne siedzenie. Dłonie układamy w *dhyāna mudrā*. Zasadniczo nie ma różnicy, którą stopę kładziemy na udzie, prawą czy lewą. Podobnie jak w przypadku *dhyāna mudrā*,

w niektórych tradycjach kładzie się na ten aspekt nacisk. Zasadniczo jednak praktykujący powinien wybrać takie ułożenie prawej i lewej stopy, aby przyjęta pozycja była dla niego najbardziej wygodna i stabilna. Można również zmieniać konfigurację stóp w kolejnych rundach zazen. Ważne jest, aby pozycja pozwalała na długotrwałe siedzenie, nie wymuszając konieczności zmiany pozycji.

Pozycja birmańska

Jeżeli ktoś nie jest w stanie praktykować w pozycji lotosu i półlotosu, można zastosować pozycję birmańską. Siedząc na poduszce, układamy dolną część nóg i stopy równolegle do siebie, zwracając uwagę, aby kolana były dobrze osadzone na macie.

Siad japoński

Niektórzy praktykujący preferują tradycyjną japońską pozycję siedzącą, zwaną *seiza* (正坐). W związku z tym, że przedstawiciele zachodu nie są w stanie wytrzymać bardzo długo w klasycznej formie tej pozycji, można posilkować się pomocami, ułatwiającymi siedzenie. Można skorzystać z poduszki *zafu*, którą ustawiamy w pionie i wkładamy pomiędzy nogi. Jeżeli czujemy, że potrzebujemy nieco wyższej poduszki, dobrze jest użyć albo dwóch *zafu*, ułożonych jedna na drugiej, albo wałka i poduszki *zafu* lub po prostu wysokiej poduszki do medytacji. Innym rozwiązaniem jest także drewniana podpórka do medytacji.

Siedzenie na krześle

Jeżeli wszystkie powyższe formy praktyki są wykluczone, np. z powodów zdrowotnych, to można również uprawiać zazen, korzystając z krzesła. Siadamy na przedniej części krzesła, bez dotykania oparcia, i prostujemy kręgosłup. Jeśli krzesło jest za niskie, aby utrzymać kąt prosty, można podłożyć jedną poduszkę *zafu* lub złożony

odpowiednio koc. Nogi powinny być rozstawione na szerokości barków i po zgięciu kolan tworzyć kąt prosty. Dłonie układamy w *dhyāna mudrā*, jak we wszystkich poprzednich pozycjach. W związku z układem ciała dłonie w mudrze będą oczywiście nieco wyżej i bliżej pępka niż w pozycjach z wykorzystaniem poduszki.

3.3. Miejsce i czas zazen

Zasadniczo wspólna praktyka zazen odbywa się w *zendō* (禪堂), czyli specjalnej sali przeznaczonej do medytacji. W przypadku praktyki indywidualnej wybór miejsca jest związany z warunkami mieszkaniowymi. Możemy przeznaczyć konkretną przestrzeń czy pomieszczenie do praktykowania zazen. Ważne, aby – przynajmniej na czas medytacji – było to miejsce, które zapewnia ciszę i odosobnienie.

Jeżeli chodzi o czas trwania zazen, to w buddyzmie zen zaleca się, aby jedna runda medytacji trwała od 20 do maksymalnie 45 minut. Można praktykować rano, zanim wstaną inni domownicy, wieczorem, po wykonaniu rodzinnych i zawodowych obowiązków lub w ciągu dnia, korzystając z wolnej chwili. Pora zazen jest oczywiście uwarunkowana osobistymi i indywidualnymi okolicznościami codziennego życia adepta. Praktykować można raz dziennie, dwukrotnie lub nawet więcej, jeżeli pozwalają na to warunki. Ważne jest, aby medytować regularnie, czyli dołożyć starań, aby siadać w zazen codziennie. Widzimy więc, że zalecenia co do medytacji zazen różnią się nieco od równie popularnej na zachodzie vipassany z tradycji buddyzmu therawada, gdzie w wielu szkołach zaleca się dwie medytacje godzinne dziennie, najlepiej rano i wieczorem.

Aby wzmocnić swoją indywidualną praktykę, warto znaleźć w swoim otoczeniu sangę (san. *samgha*, संघ; pali *saṅgha*; ch. *sēngjiā*, 僧伽; jap. *sō*, 僧), czyli wspólnotę uprawiających zazen oraz wziąć udział przynajmniej raz w roku w kilkudniowym odosobnieniu *sesshin* (接心).

3.4. Formy praktyki

W przypadku zazen stosuje się współcześnie kilka form praktyki. Są to przede wszystkim: liczenie oddechów i koncentracja na oddechu, praca z koanem oraz *shikantaza*. Początkujący praktykujący powinni rozpocząć swoją medytację zazen od obserwowania oddechu. Natomiast praca z koanem, co opiszemy niżej, jest metodą zakładającą konieczność kontaktów z roshim, czyli autentycznym nauczycielem. *Shikantaza* wymaga pewnego doświadczenia w pracy z oddechem, więc również nie jest zalecana początkującym.

3.4.1. Liczenie oddechów i koncentracja na oddechu

Liczenie oddechów i koncentracja na nim są zasadniczo wariantami jednej formy praktyki. Kiedy medytujący usiądzie już w wybranej pozycji, powinien wykonać kilka, od trzech do maksymalnie siedmiu, bardzo głębokich wdechów i wydechów. Następnie zaś przechodzi do obserwacji oddechu. Nie chodzi jednak o intencjonalne sterowanie wdechami i wydechami, ale o uważne zauważanie procesu wdychania i wydychania powietrza. W punkcie wyjścia mamy do czynienia z podmiotem obserwującym oraz przedmiotem obserwacji, tj. oddechem. Natomiast w miarę pogłębiania się praktyki można dojść do stanu, kiedy podmiot i przedmiot obserwacji zlewają się w jedno. W takim stanie jest po prostu oddychanie i nic więcej. Stan taki nazywa się w sanskrycie *samādhi* (समाधि) lub po japońsku *sanmai* (三昧). Stwarza on warunki, ale oczywiście nie implikuje, dla doświadczenia przebudzenia. Obserwacja oddechu zakłada ciągle rozwijanie i interakcję pomiędzy właściwą uważnością (pali *sammā-sati*) a właściwą koncentracją (pali *sammā-samādhi*) ze szlachetnej ośmiorakiej ścieżki.

W tradycji buddyzmu zen, w trakcie obserwacji oddechu, koncentrujemy się na miejscu w ciele zwanym po japońsku *hara* (腹), znajdującym się kilka centymetrów poniżej pępka. Tak funkcję *hara* opisuje P. Kapleau:

Zazen wyraźnie ukazuje, że gdy oko umysłu jest ześrodkowane w *hara*, zanika obfitość przygodnych myśli, a efektywność skupienia jest większa, gdyż nadmiar krwi z głowy zostaje ściągnięty do podbrzusza, „ochładzając” mózg i uspokajając wegetatywny system nerwowy. To zaś z kolei prowadzi do wyższego stopnia równowagi umysłowej i uczuciowej. Kto działa „z *hara*”, ten nie ulega łatwo zdenerwowaniu. Co więcej, dzięki temu, że umysł takiego człowieka, zakotwiczony w *hara*, nie jest chwiejny, w razie potrzeby zdolny jest do szybkiego i zdecydowanego działania¹.

Powyższe refleksje bazują na założeniach wschodniej, przednaukowej antropologii i nie można ich odczytywać z czysto medycznej i zachodniej perspektywy. Odwołują się one jednak do wielowiekowych doświadczeń mistrzów medytacji i ich patrzenia na człowieka. Koncentracja na *hara* wskazuje przede wszystkim na odejście od czysto dyskursywnego rozumienia ludzkich procesów poznawczych, lokalizowanych w głowie i mózgu. Praktykujący zazen, kierując swoją uwagę na podbrzusze, ma medytować całym sobą, ciałem i umysłem. Medytacja w tym rozumieniu to nie proces rozważania, analizowania czy intelektualizowania, ale doświadczania rzeczywistości tu i teraz oraz intuicyjnego wglądu.

Bardzo ważny jest również sposób oddychania. Większość wschodnich ścieżek duchowych, w tym zen, podkreśla, że medytacja powinna bazować na oddychaniu brzuszny, a nie na piersiowym. Innymi słowy, koncentrując się na oddechu, wdychając powietrze, obserwujemy unoszenie się brzucha, natomiast podczas wydechu, obserwujemy jego opadanie. Zasadniczo oddech powinien być naturalny. Praktykując nie należy kontrolować oddechu, intencjonalnie wydłużając wdechy lub wydechy, zatrzymując oddech po wdechu lub wydechu, tak jak np. w niektórych ćwiczeniach pranajamy. Nasz proces wdychania powinien być naturalny i jako taki stanowić przedmiot obserwacji.

¹ P. Kapleau, *Trzy filary zen*, s. 39.

Niektórzy nauczyciele zen proponują, aby wydech był nieco dłuższy od wdechu. W przypadku początkujących praktykujących taka forma oddychania może jednak powodować zbytnią koncentrację na samej długości wdechów względem wydechów, prowadząc do prób kontrolowania długości wydechu. W efekcie medytujący zamiast obserwować w sposób uważny proces oddychania, będzie zbytńo zaabsorbowany ciągłą weryfikacją, czy jego wydech jest faktycznie dłuższy od wdechu. W ten sposób, zamiast rozwijać uważność oddechu, może dojść do zbytńiego napięcia związanego z nieustannym kontrolowaniem jakości oddechu. Dlatego wydaje się, że najlepszym sposobem jest oddychanie swoim naturalnym rytmem i uważne obserwowanie tego procesu.

Najbardziej efektywną formą obserwacji oddechu dla początkujących jest ich liczenie. Istnieje kilka wariantów tej formy:

- liczenie wydechów: robiąc wydechy, w myślach odnotowujemy 1, 2, 3 i tak aż do 10. Potem ponownie przy każdym kolejnym wydechu odnotowujemy 1, 2, 3 itd. Kiedy nasza uwaga ulegnie rozproszeniu i nie pamiętamy, przy jakiej liczbie przerwaliśmy proces liczenia wydechów, zaczynamy ponownie od 1,
- liczenie wdechów i wydechów: robiąc wdech, odnotowujemy w myślach 1, robiąc wydech 2, i tak aż do 10, po czym rozpoczynamy nową serię,
- liczenie wdechów: robiąc wdechy, w myślach odnotowujemy 1, 2, 3 i tak aż do 10. Potem ponownie przy każdym kolejnym wdechu odnotowujemy 1, 2, 3 itd.

Pewną modyfikacją liczenia oddechów jest odnotowywanie w myśli „wdech” przy wdechu i „wydech” przy wydechu. Analogicznie do liczenia oddechów, możemy odnotowywać tylko wdechy, tylko wydechy, lub wdechy i wydechy.

Jeżeli licząc lub odnotowując wdechy i wydechy, potrafimy w miarę sprawnie koncentrować się na oddechu, to możemy przejść do najczystszej formy zazen, czyli prostej obserwacji oddechu.

Jesteśmy po prostu uważni na proces unoszenia się brzucha przy wdechu i jego opadania przy wydechu, bez żadnego odnotowywania w myślach czy odliczania.

Bardzo ważne jest uświadomienie sobie, że nasza uwaga, zwłaszcza na początku praktyki, będzie bardzo często ulegać rozproszeniu. Innymi słowy, zauważymy, że po kilku sekundach czystej obserwacji oddechów, ich liczeniu lub odnotowywaniu, w naszej świadomości pojawiają się różne myśli, uczucia, doznania w ciele. Będziemy rozpamiętywać jakieś wydarzenie z przeszłości lub snuć różne plany na przyszłość. Paradoksalnie, jest to naturalny proces, ponieważ nasz mózg i umysł nie są przyzwyczajone do stanu czystej uważności. Na co dzień przecież nasza świadomość jest zapchana różnego rodzaju mentalnymi procesami. Ponadto, kieruje nami wiele automatyzmów. Kiedy zatem siadamy do zazen i rozpoczynamy obserwować wdechy i wydechy, bardzo szybko naszą świadomość zaczynają wypełniać myśli, emocje czy doznania. Największym niebezpieczeństwem początkującego adepta zazen jest próba zwalczania tych myśli, emocji czy doznań. Próby intencjonalnego usuwania prowadzą bowiem tylko do zwiększonej aktywności różnych procesów w świadomości. Skuteczną metodą radzenia sobie z myślami, emocjami czy doznaniem z ciała jest ich zauważenie bez lgnięcia czy odrzucania. Innymi słowy, zauważamy, że zaczęliśmy o czymś myśleć, odnotowujemy to i wracamy do obserwacji oddechu. Bardzo pomocna jest popularna wśród medytujących metafora nieba i chmur. Myśli, emocje czy doznania są po prostu chmurami, które suną poprzez niebo. Czasami są to małe obłoczki, innym razem ciemne burzowe chmury. Nie musimy jednak w żaden sposób się wysilać, aby uległy one rozproszeniu, ukazując błękit nieba. Natura tych procesów jest nietrwała, więc po chwili, krótszej lub dłuższej, same zanikną. Stan umysłu, który wykracza poza dyskursywne myśli, emocje czy doznania określa się w języku japońskim jako *mushin* (ch. *wúxīn*, 無心), czyli nie-umysł. Jest to koncepcja analogiczna do taoistycznej idei *wú wéi* (無為) – stan czystej

uważności, która pozwala na przepływy wszystkich zjawisk w polu świadomości bez angażowania się w nie. Tak jak idea *wú wéi*, która jest spontanicznym, harmonijnym i zgodnym z naturą działaniem, bez egoistycznej koncentracji na celu, tak *mushin* to czysty i spontaniczny umysł, który pozwala na doświadczanie rzeczy takimi, jakie są tu i teraz.

Podobnie jak do myśli, emocji czy doznań mentalnych powinniśmy podchodzić do doznań fizycznych. Podczas dłuższych rund zazen możemy zacząć odczuwać różnego rodzaju ból. Może to być ból kręgosłupa lub nóg. W takich wypadkach również nie zaczynamy zbyt szybko zajmować się tym uczuciem, szukając sposobu jego przezwyciężenia. W praktyce zazen nie zaleca się zmian pozycji czy ułożenia ciała w trakcie trwania medytacji. Należy natomiast uważnie odnotować doświadczanie bólu i wracać do obserwacji oddechu. Zauważymy wtedy, że ból pojawia się i znika, wzmacnia się i słabnie. Doświadczamy jego nietrwałej natury. Utrzymanie uwagi oddechu, pomimo bólu, zwłaszcza na początku praktyki, wymaga wysiłku. Jest on jednak niezbędny i jako właściwy wysiłek (pali *sammā-vāyāma*) stanowi jeden z trzech komponentów dotyczących skupienia medytacyjnego (pali *samādhi*), obok właściwej uważności (pali *sammā-sati*) i właściwej koncentracji (pali *sammā-samādhi*) ze szlachetnej ośmiorakiej ścieżki.

W trakcie zazen, zwłaszcza podczas odosobnień, w miarę rozwoju praktyki mogą pojawić się lub ujawnić problemy natury psychologicznej lub fizycznej, niezwiązane bezpośrednio z samą medytacją. Problemy natury psychologicznej należy rozwiązywać z pomocą kompetentnych osób, czyli terapeutów, psychologów czy psychiatrów. W przypadku ujawnienia się jakichś trudności natury fizycznej, niezwiązanych z bólem, który jest wynikiem długotrwałej medytacji, należy skonsultować te problemy z odpowiednim lekarzem lub fizjoterapeutą. Najczęściej w takich sytuacjach praktykujący korzysta w trakcie zazen z krzesła, unikając pozycji siedzących, które mogą zbyt mocno obciążać nogi lub kręgosłup.

Podczas praktyki, szczególnie w trakcie dłuższych *sesshin*, medytujący może doświadczać różnego rodzaju zjawisk wizualnych, słuchowych, węchowych. Mogą to być stany wielkiego pobudzenia, radości lub smutku i strachu. Często są to wizje uwarunkowane kontekstem kulturowym i religijnym adepta, które przedstawiają demoniczne lub anielskie postacie. Dla buddysty będą to istoty demoniczne lub boskie z panteonu istot nadprzyrodzonych buddyzmu mahajany. Dla chrześcijanina będą to wizje diabelskich istot piekielnych lub aniołów. Wszystkie te doświadczenia określane są po japońsku jako *makyō* (魔境). Niezależnie od tego, czy *makyō* ma charakter pozytywny czy negatywny, nie należy koncentrować się na nim. Podobnie jak w przypadku zwykłych myśli, emocji i doznań praktykujący powinien jedynie uważnie odnotować pojawienie się *makyō* i wracać do koncentracji na oddechu. *Makyō* pojawiają się w bardziej zaawansowanych stanach skupienia, ale w istocie stanowią etap, który trzeba przekroczyć. Szczególnie niebezpieczne podczas zazen są *makyō* pozytywne. Różnego rodzaju stany głębokiego spokoju i uczucia błogości mogą bowiem spowodować u adepta błędne przekonanie, że doświadczył przebudzenia. Efektem tego typu doznań może też być przywiązanie i ciągle poszukiwanie *makyō*. Dlatego uważne trwanie przy obserwacji oddechu pozwoli w końcu na przekroczenie *makyō*. Jako stany mentalne, *makyō* po prostu po pewnym czasie przemijają.

3.4.2. Praca z koanami

Historyczne uwagi na temat genezy i rozwoju koanów w buddyzmie zen omówiliśmy w rozdziale pierwszym. W tym miejscu skupimy się jedynie na kilku uwagach ogólnych dotyczących współczesnej praktyki z koanami. Praca z koanami jest formą szczególnie związaną ze szkołą zen *rinzai*, w której funkcjonuje cały system przechodzenia przez ucznia poprzez poszczególne koany. Niemniej popularyzację

na Zachodzie zazen z koanem zawdzięczamy w dużej mierze szkole Sanbo Kyodan, mającej swoje korzenie w zen soto. Na Zachodzie dominuje więc japońskie podejście do koanów. Tradycyjnie konkretny koan jest przydzielany uczniowi przez nauczyciela. Uczeń w trakcie zazen rozpoczyna więc próby rozwiązania koanu, ponieważ podczas spotkań indywidualnych z mistrzem, czyli *dokusan* (独参), będzie musiał zaprezentować swoje rozumienie. Przebudzony nauczyciel bardzo szybko rozpoznaje, czy odpowiedź ucznia jest tylko jakąś próbą intelektualnego rozwiązania koanu, czy wynika z doświadczonego wglądu. Jeżeli odpowiedź jest błędna, praktykujący powraca do zendo i kontynuuje zazen z koanem. Logika pracy z koanami zmierza do tego, aby uczeń doszedł do punktu krytycznego, w którym żadne intelektualne próby rozwiązania nie mają racji bytu. Człowiek staje na progu całkowitej kapitulacji, jak przed murem, którego nie da się ominąć ani przeskoczyć. A jednocześnie należy wykonać krok do przodu. Ujmując to z innego punktu widzenia, praktykujący musi ostatecznie cały zjednoczyć się ze swoim koanem i przekroczyć dyskursywny sposób myślenia. Wszystkie te kroki tworzą przestrzeń do doświadczenia *satori/kenshō* i znalezienia „odpowiedzi” i „rozwiązania” koanu. Jeżeli w takim stanie uczeń pojawi się na *dokusan* przed mistrzem, może uzyskać aprobatę. Nie oznacza to jednak zakończenia pracy z koanami. W przypadku akceptacji rozwiązania, mistrz przekazuje kolejny koan, którego celem będzie dalsze pogłębianie doświadczenia wglądu i osadzanie go w codziennym życiu adepta. Temu służy wspomniany już system pięciu rang Tozana (jap. *goi*, 五位) czy systematyzacja koanów Hakuina.

3.4.3. Shikantaza

Trzecią formą praktyki medytacji siedzącej jest *shikantaza* (只管打座). Ten sposób uprawiania zazen jest związany przede wszystkim ze szkołą soto. Omówienie teoretycznych i praktycznych aspektów *shikantaza*

zawiera traktat japońskiego mistrza zen soto, Dogen, *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji* (jap. *Fukan Zazengi*, 普勸坐禪儀). Ta forma praktyki wymaga pewnego doświadczenia w zazen, stąd nie jest zalecana początkującym adeptom. Kiedy praktykujemy pod okiem nauczyciela, to od niego zależy wybór najlepszej i najdogodniejszej formy. Zasadniczo jednak fundament stanowi obserwacja oddechu. Po wprowadzeniu w ten sposób zazen nauczyciel decyduje, czy uczeń ma kontynuować koncentrację na oddechu, czy może ma już pracować z zadaniem koanem lub właśnie przejść do *shikantaza*. Tak ten typ medytacji opisuje P. Kapleau:

W czasie gdy doznał wielkiego oświecenia, Dogen praktykował *shikan-taza*, czyli rodzaj zazen, w którym nie stosuje się ani koanu, ani liczenia oddechów czy bycia jednym z oddechem. Prawdziwą postawę *shikan-taza* stanowi niewzruszona wiara, że praktykowanie, tak jak praktykował Budda, z umysłem wolnym od wszelkich koncepcji, wszelkich przekonań i poglądów, jest urzeczywistnianiem i ujawnianiem wrodzonego nam, oświeconego Umysłu *Bodhi*, którym wszyscy jesteśmy obdarzeni. Równocześnie praktykuje się z wiarą, że pewnego dnia zaowocuje to nagłym i bezpośrednim postrzeżeniem prawdziwej natury tego Umysłu – innymi słowy, oświeceniem. Dlatego świadomy wysiłek, dokonywany w celu osiągnięcia *satori* lub w celu wyciągnięcia z zazen jakichś innych korzyści, jest zarówno niepotrzebny, jak i niepożądany².

W przypadku *shikantaza* praktykujący siada w wybranej przez siebie pozycji medytacyjnej i stara się utrzymywać stan czystej uważności na tym, co tu i teraz. Innymi słowy, jesteśmy w stanie czystej obecności. Nie ma jakiegos konkretnego obiektu obserwacji. Jeżeli pojawiają się myśli, emocje czy doznania, należy je po prostu uważnie odnotować w świadomości, pozwalając im przepływać niczym chmury na niebie.

² P. Kapleau, *Trzy filary zen*, s. 31.

Bardzo popularną metaforą medytacji *shikantaza* jest porównanie praktykującego do góry Fudzi (jap. *fuji-san*, 富士山) w Japonii. Adept ma po prostu niewzruszenie siedzieć w stanie otwartej świadomości.

Na pierwszy rzut oka ta forma zazen wydaje się relatywnie łatwa, w praktyce wymaga jednak olbrzymiego wysiłku. Ponieważ nie ma żadnego konkretnego obiektu obserwacji, istnieje duże ryzyko łatwego rozpraszania uważności. W szkole soto bardzo często podkreśla się, że sama praktyka zazen w formie *shikantaza* jest już manifestacją przebudzenia. Niemniej trwanie w stanie czystej uważności i obecności stwarza warunki dla doświadczenia wglądu, czyli *satori/kensho*. Jak zauważyliśmy w przywołanych powyżej słowach P. Kapleau, relatywizowanie znaczenia przebudzenia w praktyce *shikantaza* przez wielu przedstawicieli szkoły soto jest poważnym błędem. W szkole Sanbo Kyodan, która wywodzi się z tradycji soto i w której wprowadzono wiele elementów zaczerpniętych ze szkoły rinzai, takich jak praca z koanami podczas zazen, podkreślanie znaczenia *satori* było zawsze bardzo ważne, niezależnie od formy praktyki. *Satori* jest bowiem możliwe do doświadczenia zarówno podczas obserwacji oddechu, pracy z koanem czy siedzenia w *shikantaza*. *Satori* jako esencja buddyzmu zen tak jest opisywane przez D.T. Suzukiego, filozofa związanego ze szkołą rinzai:

Satori nie polega na wytworzeniu pewnego z góry zamierzonego stanu poprzez intensywne myślenie o nim. Jest ono zdobyciem nowego punktu widzenia świata. Począwszy od wyłonienia się świadomości, uczono nas reagować na wewnętrzne i zewnętrzne warunki w pewien analityczny i pojęciowy sposób. Zen polega na tym, że raz na zawsze burzy się ów fundament, a następnie odbudowuje dawny szkielet na całkiem nowej podstawie (...). Satori nadchodzi, kiedy człowiek najmniej się go spodziewa, gdy czuje, że dał już z siebie wszystko. W sensie religijnym są to nowe narodziny, w sensie

intelektualnym – zdobycie nowego punktu widzenia. Świat wygląda teraz jakby przystrojony w nową szatę, która zdaje się okrywać całą brzydotę dualizmu, przez buddyzm zwanego ułudą³.

Poszczególne szkoły i nurty w buddyzmie w bardzo różny sposób opisują doświadczenie przebudzenia. Ów wgląd, sam w sobie, jest oczywiście absolutnie niewyraźalny w języku, gdyż przekracza rozum dyskursywny i wymyka się wszelkim konceptualizacjom. Jednocześnie od początku istnienia buddyzmu usiłowano w jakiś sposób przybliżyć uczniom tę rzeczywistość. Nawiązując do różnych sposobów opisu przebudzenia, jest ono „doświadczeniem takości rzeczy” (san. *tathatā*, तथता; pali *tathatā*), „wglądem w pustkę” (san. *śūnyatā*, शून्यता, pali *suññatā*; ch. *kōng*; jap. *kū*, 空), „wglądem w nietrwałość (pali *anicca*), cierpienie (pali *dukkha*) i brak samo-bytu (pali *anattā*) wszystkich rzeczy”, „widzeniem własnej natury” (jap. *kenshō*, 見性). Spojrzenie na przebudzenie z perspektywy chrześcijańskiej przedstawimy na końcu tego rozdziału, kiedy przejdziemy do teologicznej refleksji nad praktycznymi aspektami buddyzmu zen.

3.4.4. Medytacja chodzona

Drugą bardzo ważną formą formalnej praktyki jest medytacja chodzona, po japońsku nazywana *kinhin* (経行). Jak podkreśla wielu nauczycieli, jest to niezwykle ważny rodzaj medytacji, ponieważ łączy on uważność i obecność pogłębianą w zazen z aktywnością fizyczną. Innymi słowy, jest to trening wprowadzania zen w codzienność, tak aby nasze zwykłe aktywności były również wykonywane w stanie uważności. Od strony praktycznej *kinhin* pozwala też na odświeżenie ciała po kolejnych cyklach siedzącej medytacji, zwłaszcza po *sesshin*, kiedy łączny czas trwania zazen wynosi kilka godzin.

³ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, s. 116–117.

Jeżeli chodzi o sposób praktykowania *kinhin*, to poszczególne szkoły i tradycje różnią się między sobą. W niektórych szkołach medytacja chodzona wykonywana jest bardzo powoli, a ruchy nóg mają określony rytm i tempo. Ułożenie rąk również nie jest dowolne. W innych z kolei szkołach chodzenie medytacyjne wykonywane jest w naturalnym rytmie i bardzo często nie zwraca się uwagi na konkretne ułożenie rąk. Zasadniczo centralnym elementem w *kinhin* jest utrzymywanie stanu uważności i obecności, doświadczanie ruchów podczas poszczególnych kroków. Wzrok powinien padać przed siebie na ziemię, ale w taki sposób, aby zachować kontrolę nad samym chodzeniem.

Kinhin najczęściej odbywa się w zendo po dwóch lub trzech rundach siedzenia i trwa około pięciu minut. W niektórych szkołach wprowadza się też dłuższe rundy chodzenia, często poza salą do medytacji.

3.4.5. Medytacja podczas pracy

W trakcie odosobnień *sesshin* poszczególni uczestnicy zostają wyznaczeni do różnego rodzaju prac, takich jak gotowanie, sprzątanie itp., które są jednocześnie elementem formalnej praktyki. W języku japońskim taka medytacyjna forma pracy nazywa się *samu* (作務). Podobnie jak *kinhin*, zadaniem *samu* jest wprowadzanie uważności we wszelkie codzienne czynności. Innymi słowy, stan czystej obecności, który utrzymujemy w trakcie zazen, nie może być wyizolowany od reszty naszego życia. Medytacja chodzona i medytacja podczas pracy uczą, jak być uważnym i obecnym także podczas codziennych aktywności.

Samu można, a nawet należy, praktykować również poza *sesshin*. Można wybrać jakąś czynność lub aktywność w ciągu dnia, podczas której szczególnie będziemy utrzymywali stan uważności i obecności. Oczywiście z taką intencją, aby ten stan przenosić stopniowo również na inne obszary naszego życia. Można także, jak proponował

Thich Nhat Hanh w *Cudzie uważności*, wyznaczyć jeden dzień w tygodniu – dzień uważności, podczas którego szczególnie będziemy starali się być obecni w tu i teraz.

3.4.6. Recytacja sutr

Podczas formalnych spotkań lokalnej grupy-sanghi, w czasie których uprawia się *zazen* i *kinhin* oraz w trakcie odosobnień *sesshin*, w wielu szkołach zen odbywa się również praktyka recytacji sutr. Wybór, liczba i forma recytowanych tekstów jest zróżnicowana w zależności od tradycji i szkoły, ale w większości przypadków mamy do czynienia ze wspólnotowym czytaniem *Sutry serca* i *Ślubowań bodhisattwy*. Podobnie jak inne formalne aspekty praktyki, również recytacja sutr służy rozwijaniu koncentracji i uważności. Podczas recytacji nie chodzi bowiem tylko o dyskursywną analizę wypowiedzianych słów, ale o proces zjednoczenia wypowiedzianego słowa z samymi słowami danej sutry czy innego autorytatywnego tekstu. Innymi słowy, w trakcie recytacji powinniśmy cali stać się po prostu recytacją sutr. Oczywiście jeżeli sutry są recytowane w języku zrozumiałym dla śpiewającego, pełnią one również funkcję dydaktyczną. Jednak tej formy praktyki nie należy sprowadzać jedynie do aspektu dydaktycznego i doktrynalnego. Tak funkcję recytacji sutr i ich związek z innymi formalnymi rodzajami praktyki opisuje P. Kapleau:

W czasie śpiewania sutr i *dharani*, które różnią się tempem, śpiewający mogą siedzieć, stać, wykonywać wielokrotne pokłony albo okrążyć świątynię. Często śpiewom towarzyszy rytmiczny stuk *mokugyo* i dźwięczne brzmienie dzwonu *keisu*. Gdy serce i umysł naprawdę się z nimi jednoczą, wtedy owo połączenie śpiewu i pulsowania instrumentów perkusyjnych może obudzić najgłębsze uczucia i prowadzić do wibrującego, wzmożonego poczucia przytomności (...). Mistrzowie zen, zalecając różne formy *zazen*, to znaczy siedzenie, chodzenie,

śpiewy i pracę fizyczną, nie tylko zmniejszają ryzyko znudzenia, ale i w rzeczy samej zwiększają efektywność każdego typu zazen⁴.

Podczas procesu przenoszenia zen z Azji do USA i Europy praktyka recytacji sutr była przyczyną pewnych napięć w niektórych środowiskach. Istniały bowiem szkoły bardzo mocno akcentujące zachowanie japońskiej tradycji recytacji sutr, nie zgadzając się np. na śpiewanie tekstów w języku angielskim czy innych językach narodowych. Z drugiej strony wielu zachodnich nauczycieli podkreślało, że proces implementacji zen na zachodzie zakłada konieczność rezygnacji z typowo azjatyckich tradycji i form językowych.

Współcześnie mamy do czynienia z ogromną różnorodnością podejść do formy i stopnia westernizacji rytuałów. W linii One Drop Zen, w ośrodkach zen w trakcie formalnych cotygodniowych spotkań, recytuje się teksty w języku polskim i japońskim. *Sutra serca* jest recytowana po polsku lub po polsku i japońsku, a *Ślubowania bodhisattwy* śpiewane są trzykrotnie po japońsku, po czym następują trzy głębokie pokłony, a potem – po polsku. Jeżeli w spotkaniach uczestniczą osoby anglojęzyczne, sutry są recytowane w tym języku i po japońsku. Podczas odosobnień *sesshin* w sandze One Drop Zen zestaw recytowanych tekstów jest dużo szerszy, ale również obejmuje teksty śpiewane zarówno po polsku, jak i japońsku. Teksty są recytowane w charakterystyczny, rytmiczny sposób.

W linii Pusta Chmura praktyka recytacji sutr nie odgrywa tak istotnej roli. Podczas *sesshin* odczytuje się na początku dnia w zwykły sposób wspólnie teksty w języku polskim, takie jak np. *Strofy wiary w umysł* trzeciego patriarchy. Cała recytacja nie ma tak formalnego charakteru, jak chociażby w szkole One Drop Zen.

Teologiczna ocena praktyki recytacji sutr zostanie zaprezentowana w następnym punkcie, w którym spojrzymy z teologiczno-komparatywnej perspektywy na wszystkie formalne aspekty praktyki zen.

⁴ P. Kapleau, *Trzy filary zen*, s. 44.

3.5. Formalne praktyki zen z perspektywy chrześcijańskiej

W niniejszym podrozdziale dokonamy teologicznej oceny omówionych powyżej formalnych praktyk buddyzmu zen. Łącznie przanalizujemy zazen z obserwacją oddechu i *shikantaza*, a następnie *kinhin* i *samu*. Te pary praktyk są ze sobą spokrewnione, więc można na nie spojrzeć razem z chrześcijańskiego punktu widzenia. Potem przejdziemy do zazen z koanem, a zakończymy na teologicznej ocenie recytacji sutr.

3.5.1. Zazen z obserwacją oddechu oraz *shikantaza*

Teologiczna ocena obu form siedzącej medytacji nie budzi większych zastrzeżeń z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jak zauważa Ama Samy, członek chrześcijańskiego zakonu jezuitów oraz autoryzowany nauczyciel zen (*roshi*):

Zen is rooted in Buddhism, particularly in Mahayna Buddhism. But Zen meditation, Zen experience and Zen awakening are not confined to Buddhism and to Buddhists. Any person of good will and willingness can practise Zen. Zen master Ymada Ko-u used to say that Zen was like tasting tea, there was no Christian tea or Buddhist tea, tea is tea, and that Christian doing Zen should become better Christians. However, Zen is religious or better, spiritual; and it should not be uprooted from its grounding in Buddhism. Particularly those who teach Zen should be knowledgeable in Buddhism, should have reverence for and intimacy with the Buddha and Zen Buddhist tradition. Zen experience and awakening are not apart from Zen Buddhist language⁵.

To uniwersalistyczne rozumienie zen podkreśla, że jest to ścieżka duchowa, którą mogą podążać wszyscy, niezależnie od wyznawanej religii lub światopoglądu. Praktyka medytacji i związane z nią wglądy

⁵ A. Samy, *Awakening To Your Original Face*, s. 16.

nie mają bowiem charakteru *stricte* buddyjskiego czy chrześcijańskiego. Zezen to po prostu siedzenie w stanie czystej uważności i koncentracja na oddechu. Z kolei *shikantaza* to nic innego, jak siedzenie w stanie czystej uważności i obecności, bycie w tu i teraz. Również doświadczenie przebudzenia nie może zostać w swej istocie dookreślone przez jakiegokolwiek przymiotniki wskazujące na konkretną religię czy filozofię. Oczywiście doświadczone przebudzenie jest potem werbalizowane i konceptualizowane w ramach określonego kontekstu kulturowego, filozoficznego czy religijnego przez osobę, której udziałem było to doświadczenie. Można też powiedzieć, że samo doświadczenie rzeczywistości absolutnej dokonuje się z pewnego położenia kulturowo-religijnego podmiotu. Podmiot niejako spogląda na rzeczywistość absolutną z konkretnego punktu widzenia. Innymi słowy, chrześcijanin, podejmując praktykę medytacyjną, ma na celu zjednoczenie z Bogiem. Buddysta zen z kolei pragnie doświadczyć takości i pustki wszystkich rzeczy. Jednak samo doświadczenie wglądu przekracza nie tylko konceptualizację po doświadczeniu, ale również tę przed-doświadczeniową. Zwróćmy uwagę na spostrzeżenia D.T. Suzukiego na temat *satori*:

Satori nie polega na widzeniu Boga takim, jaki jest, jak mogliby utrzymywać niektórzy chrześcijańscy mistycy. Zen od początku jasno przedstawiał i podkreślał swoją główną tezę, a mianowicie, że należy wpatrywać się w dzieło stworzenia. Stwórcę można zastać zajętego kształtowaniem swojego wszechświata, może też go nie być przy warsztacie, ale zen robi dalej swoje. (...) Natomiast w wypadku Boga mistyków mamy do czynienia z pojmowaniem konkretnego przedmiotu: mając Boga, odrzuca się wszystko, co jest nie-Bogiem. A więc jest to samoograniczenie się. Zen pragnie wolności absolutnej, nawet wolności od Boga⁶.

⁶ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, s. 119.

Powyższy cytat pokazuje jednak, że mówiąc o *satori*, cały czas operujemy jedynie pewnymi konceptualizacjami osadzonymi w danym systemie religijnym czy filozoficznym. Nie można mówić i opisywać doświadczenia przebudzenia bez języka, co jest oczywiste, a ten z kolei z natury rzeczy jest uwarunkowany kulturowo. Ponadto, wydaje się, że w tym fragmencie D.T. Suzuki błędnie rozumie proces opróżniania się mistyka z tego, co nie jest Bogiem, aby zrobić miejsce Bogu. Jak pokazują pisma św. Jana od Krzyża czy kazania Mistra Eckharta, mistik musi także odpuścić przedmiotowe rozumienie Boga. Można więc powiedzieć, że doświadczenie mistyczne, którego doświadcza chrześcijanin, jest wolnością od Boga, rozumianą jako wolność od teoretycznych obrazów Boga i jego przedmiotowego rozumienia. Jak pokazały nasze refleksje w poprzednim rozdziale, doświadczenie wglądu, które jest ponadwerbalne i ponadkonceptualne, wymaga integracji w życiu codziennym, w którym dokonuje się też jego konceptualizacja. Ten proces integracji doświadczenia wglądu zakłada również właściwe przepracowanie relacji pomiędzy tym, co absolutne a tym, co relatywne. Oczywiście w procesie konceptualizacji chrześcijanin będzie bardziej akcentował doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, zaś buddysta zen doświadczenie pustki i takości rzeczy. Niemniej obie konceptualizacje zasadzają się na istotowo tym samym doświadczeniu przebudzenia.

W tym kontekście warto jeszcze zapytać o to, jak chrześcijanin powinien podchodzić do zakładanej w buddyzmie zen doktryny o karmie (san. *karman*, कर्म; pali *kamma*; ch. *yè*; jap. *gō*, 業) i kolejnych żywotach. Buddyzm mahajany naucza bowiem, że doświadczenie przebudzenia oznacza egzystencjalne postrzeżenie nirwany, czyli tego, co absolutne, w świecie sansary, czyli w tym, co relatywne i doczesne. Zasadna wydaje się więc krótka teologiczna ocena buddyjskiej nauki o uczynkach i ich konsekwencjach, prowadzących do następstwa kolejnych żywotów. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania dotyczące różnych rodzajów karmy, jakie działający

podmiot generuje, z perspektywy chrześcijańskiej nie można przyjąć pełnej metafizycznej doktryny karmana. Związana jest ona bowiem z uznaniem, że intencjonalne czyny człowieka, dobre lub złe, generują konkretne konsekwencje, które zasadniczo owocują w kolejnych egzystencjach. Oczywiście podmiot działający może już teraz doświadczać niektórych owoców swoich wcześniejszych czynów, ale wiele z nich dojrzeje dopiero w nowym życiu. Buddyizm, zgodnie z doktryną *nie-ja* (san. *anātman*, अनात्मन्; pali *anattā*), nie uznaje istnienia niezależnej jaźni, która wędrowałaby w kolejnych żywotach. Niemniej podkreśla się, w poszczególnych nurtach i tradycjach na bardzo różne sposoby, że kolejna egzystencja jest uwarunkowana konsekwencjami czynów popełnianych w poprzednich życiach. Chrześcijańska eschatologia nie uznaje jednak nauki o następstwie kolejnych żywotów, nauczając o zmartwychwstaniu i jednym jedynym ostatecznym spełnieniu człowieka, więc tak rozumiana koncepcja karmana jest nie do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem. Można jednak interpretować naukę o karmanie nie na sposób metafizyczno-mitologiczny, ale w duchu moralno-społecznym. Innymi słowy, nasze poszczególne uczynki, dobre lub złe, wywołują konkretne skutki, których doświadczamy jako jednostka i społeczeństwo. Jeżeli moimi decyzjami kieruje egoizm, lekceważę ludzi i nimi pogardzam, to naturalnie w końcu doświadczę konkretnych konsekwencji mojego postępowania. Jeżeli nadużywam środków odurzających, to mój organizm i otoczenie będą odczuwać tego skutki. W szerszej perspektywie niszczenie środowiska wywołuje bardzo poważne konsekwencje, których „owoców” doświadczają całe społeczności w bardzo długim okresie, przekraczającym czas życia jednego człowieka. Jeżeli chodzi o wspomnianą w tym kontekście doktrynę braku jaźni, jej analiza z perspektywy teologii chrześcijańskiej przekracza ramy niniejszej monografii. Choć na pierwszy rzut oka może wydawać się ona sprzeczna z chrześcijańską nauką o duszy, możliwe są takie jej reinterpretacje, które czynią ją bardziej akceptowalną dla antropologii chrześcijańskiej.

Wystarczy wspomnieć, że hinduskie i buddyjskie pojęcie jaźni nie jest w pełni ekwiwalentne dla zachodniej koncepcji duszy. Ponadto sama chrześcijańska idea duszy jest współcześnie przedmiotem wielu analiz i reinterpretacji z perspektywy neuronauk. Dla początkującego chrześcijańskiego adepta ścieżki duchowej zen wystarczy interpretowanie buddyjskiej doktryny braku jaźni w ujęciu psychologicznym oraz etycznym. Podejście psychologiczne podkreśla, że nasza psychiczna tożsamość oraz wszelkie procesy kognitywne i emocjonalne nie mają trwałego charakteru, ale są wynikiem różnego rodzaju złożonych procesów fizycznych, zwłaszcza neurobiologicznych oraz psychicznych. Podejście etyczne akcentuje z kolei pracę z naszym ego i egocentryzmem. Innymi słowy, uznanie relatywnego statusu naszego ego prowadzić powinno do przewyższania wszelkich przejawów egocentryzmu w naszym życiu. Jeżeli ego rozumiemy jako dynamiczną rzeczywistość psychologiczną, to pozwala nam to uwalniać się z jego dyktatu, skutkującego egoistycznym koncentrowaniem się na sobie i swoich pragnieniach.

Wracając do uwag Ama Samy'ego, możemy się zgodzić, że medytacja i wgląd mają charakter uniwersalny. Z drugiej strony jezuita podkreśla jednak, że podążanie ścieżką zen zakłada znajomość i zrozumienie buddyjskiego kontekstu historycznego, kulturowego i filozoficznego zen. Uznanie uniwersalności doświadczenia zen nie oznacza, że zen nie ma swojej historii. Zen jest częścią buddyzmu, który narodził się w starożytnych Indiach i rozwijał w różnych rejonach Azji. Sam zen, jak opisaliśmy to w pierwszym rozdziale, jako odrębna tradycja wyłonił się w Chinach, po czym rozprzestrzenił na inne kraje Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej (Japonia, Korea, Wietnam). Ponadto buddyzm zen wchodził w interakcję z taoizmem i konfucjanizmem. Znajomość i rozumienie tych wszystkich czynników ma ogromne znaczenie dla osoby praktykującej zen. Chrześcijaninowi pozwala na właściwą interpretację i reinterpretację różnych elementów buddyzmu zen z perspektywy teologicznej.

Przechodząc do bardziej formalnych aspektów medytacji zazen, zasadniczo nie budzą one większych wątpliwości z teologicznego punktu widzenia. Tradycyjne azjatyckie postawy, jak lotos, pół-lotos, siad japoński czy pozycja birmańska, są polecane ze względu na ich skuteczność w utrzymywaniu właściwej dla długotrwałego siedzenia postawy. Jeżeli kondycja zdrowotna nie stoi na przeszkodzie, są to zatem bardzo korzystne pozycje do uprawiania zazen. W tym kontekście warto przywołać uwagi św. Ignacego Loyoli dotyczące postaw modlitewnych⁷:

Addycja 4. Rozpocząć kontemplację już to klęcząc, już to leżąc krzyżem, już to leżąc na wznak, już to siedząc lub stojąc, zawsze jednak starając się znaleźć to, czego chcę. Na dwie rzeczy należy tu zwrócić uwagę:

Po pierwsze: Jeśli znajdę to, czego chcę, klęcząc, nie przejdę do innej postawy; a jeśli leżąc krzyżem, to tak samo itd.

Po drugie: W punkcie, w którym znajdę to, czego szukam, zatrzymam się i spocznę, i dopóki się tu nie nasycę, nie będę niespokojny o przejście do innego punktu (ĆD 76).

Oraz:

Drugi sposób modlitwy polega na tym, że osoba modląca się, klęcząc lub siedząc, zależnie od większej dyspozycji, w jakiej się znajdzie, i od większej pobożności, jaka jej towarzyszy, z oczyma zamkniętymi lub utkwionymi w jednym punkcie, bez rzucania nimi tu i ówdzie, wymówi słowo: „Ojczy”, i zatrzyma się w rozważaniu tego słowa tak długo, jak długo będzie znajdować [różne] znaczenia, porównania, smak i pociechę w rozważaniach odnoszących się do tego słowa. I w ten sam sposób niech postępuje z każdym słowem modlitwy

⁷ Polski przekład *Ćwiczeń duchownych* za: Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2016.

Ojczy nasz, lub innej jakiegś modlitwy, którą zechce wziąć za przedmiot modlenia się w ten właśnie sposób (ĆD 252).

Zauważamy więc, że Ignacy nie wskazuje jednej konkretnej postawy, ale podkreśla jedynie, że wybrana przez rekolektanta pozycja powinna służyć celowi medytacji i modlitwy. Jeżeli więc azjatyckie postawy modlitewne przez wieki sprawdzały się jako niezwykle skuteczne elementy sprzyjające praktyce duchowej, to nie widać przeszkód, aby chrześcijanin mógł z nich korzystać.

Liczenie i obserwacja oddechu lub po prostu stan czystej obecności i uważności charakterystyczne dla praktyki zazen określamy jako medytację bezprzedmiotową. Czy takie podejście jest akceptowalne w ramach medytacji zazen uprawianej przez chrześcijanina? Czy Bóg nie powinien zawsze być przedmiotem medytującego? Choć na pierwszy rzut oka medytacja bezprzedmiotowa wydaje się nie przystawać do ćwiczeń duchowych chrześcijanina, jednak – jak pokazują analizy porównawcze mistyki chrześcijańskiej i buddyzmu zen, dokonane przez H. Makibi Enomiya-Lassalle w jego monografiach takich jak np. *Medytacja zen dla chrześcijan* – pomiędzy zazen a kontemplacją chrześcijańską istnieje wiele strukturalnych podobieństw i analogii⁸. Zwróćmy uwagę na analogie między zazen a ścieżką duchową proponowaną przez św. Jana od Krzyża. Mistyk z Karmelu w dziełach takich, jak *Droga na Górę Karmel* i *Noc ciemna*, wskazuje na opróżnienie duszy ze wszystkiego, co stworzone, tak aby w tej pustce zrobić miejsce dla samego Boga. Temu służy zarówno ciemna noc zmysłów, jak i ciemna noc ducha. Ta pierwsza służy oczyszczeniu i opróżnieniu sfery zmysłowej człowieka, natomiast ta druga dotyczy sfery intelektualnej. Analogicznie, koncentracja na oddechu lub czysta uważność również służą temu, aby podmiot nie lgnął do żadnych doznań zmysłowych czy konceptów intelektualnych.

⁸ H.M. Enomiya-Lassalle, *Medytacja zen dla chrześcijan*, s. 177–182.

W terminologii japońskiej mówimy o *mushin*, czyli nie-myśleniu czy też nie-umyśle. Jest to stan umysłu, który przekracza lub jest poza wszelkimi doświadczeniami na poziomie świadomości. W tym kontekście mówimy też o *munen musō* (無念無想), czyli stanie „nie-koncepcji, nie-myśli”. Jeżeli chrześcijan zastanawia się, jak w procesie kontemplacji można rozumieć proces opróżniania się z doznań zmysłowych czy obrazów umysłowych, to podejście buddyjskie może być bardzo pomocne. Wiemy doskonale, że podmiot nie jest w stanie całkowicie wyeliminować myślenia dyskursywnego, a tym bardziej pozbyć się doznań zmysłowych. W istocie opróżnianie nie oznacza eliminacji doznań czy myśli, ale nielgnięcie do nich, nieprzywiązywanie się do ich treści. Temu służy zarówno obserwacja oddechu, jak i stan czystej uważności. Zauważamy i odnotowujemy jakieś doznanie na poziomie świadomości, ale nie lgniemy do niego, tylko pozwalamy mu przepływać. Jeżeli praktykujemy obserwację oddechu, możemy osiągnąć stan głębokiego skupienia, czyli *samādhi* (समाधि) lub *sanmai* (三昧), w którym zostaje przekroczona dychotomia podmiotu i przedmiotu poznania. Taki stan umysłu pozwala na stworzenie dogodnych warunków dla doświadczenia przebudzenia, czyli *satori*. Również praktykując *shikantaza*, możemy osiągnąć głęboki stan *mushin*, który pozwoli doświadczyć *satori/kensho*. Jest to możliwe, ponieważ w obu przypadkach przekraczamy, czyli puszczaemy lub opróżniamy naszą świadomość ze wszystkich doznań zmysłowych czy też intelektualnych. Z perspektywy chrześcijańskiej stworzymy niejako przestrzeń, w której możemy doświadczyć Boga. Zarówno w zen, jak i w mistyce chrześcijańskiej stworzenie tej przestrzeni poza doznaniem zmysłowymi czy obrazami intelektualnymi nie implikuje stuprocentowej gwarancji przebudzenia. *Satori* jest czymś, co się przydarza podmiotowi, a nie czymś, co podmiot wypracowuje. W mistyce chrześcijańskiej używamy w tym kontekście pojęcia łaski lub mówimy o kontemplacji wlanej.

Dla chrześcijanina praktykującego zazen ważnym elementem może być wzbudzenie przed medytacją intencji ofiarowania siebie i swojego czasu dla Boga. Z perspektywy chrześcijańskiej zazen jest bowiem rodzajem modlitwy kontemplacyjnej, która prowadzi człowieka do doświadczenia egzystencjalnej obecności Boga w całym życiu. Ta intencja może mieć formę jakiejś tradycyjnej modlitwy, jak np. *Ojcze nasz*. Można polecić również modlitwę św. Ignacego Loyoli z rozdziału *Kontemplacja [pomocna] do uzyskania miłości z Ćwiczeń duchownych*:

Zabierz, Panie, i przyjmij całą wolność moją,
pamięć moją i rozum, i wolę mą całą, cokolwiek mam i posiadam.
Ty mi to wszystko dałeś, Tobie to, Panie, oddaję.
Twoje jest wszystko.
Rozporządzaj tym w pełni wedle swojej woli.
Daj mi jedynie miłość twą i łaskę,
albowiem to mi wystarczy. [Amen] (ĆD 234).

Ewentualnie intencję można wyrazić jakimiś własnymi słowami, np. „Panie Boże, niech ta praktyka zazen uczy mnie doświadczać Twojej miłującej obecności. Amen”.

Wszystkie powyższe uwagi pokazują więc, że praktyka zazen, w której obserwujemy oddech lub po prostu trwamy w czystej uważności (*shikataza*), może być traktowana jako rodzaj kontemplacji podejmowanej przez chrześcijanina.

3.5.2. *Kinhin* i *samu*

Zarówno *kinhin*, jak i *samu* służą utrzymywaniu i rozwijaniu uważności w życiu codziennym, pośród różnych aktywności naszego życia. Jak już wcześniej zaznaczono, tego typu formalne praktyki są ćwiczeniami, które pozwalają przenosić owoce medytacji do naszego zwykłego życia. Są one nie tylko elementami duchowej ścieżki

buddyzmu zen, ale wykorzystuje się je również w innych nurtach buddyzmu i innych wschodnich tradycjach duchowych. Pełnią również ważną rolę w ramach różnych podejść do *mindfulness*. Pielęgnowanie uważności w życiu codziennym ma również bardzo duże znaczenie w duchowości chrześcijańskiej. Wybitny katolicki nauczyciel kontemplacji, która bazuje na modlitwie Jezusowej, wykazując jednocześnie wiele podobieństw i analogii z azjatyckimi ścieżkami duchowymi, F. Jalics SJ, zauważa:

Pozostać w uważności znaczy także pozostać w terażniejszości. W przeszłość i przyszłość przenosimy się przez myśli i życzenia. Co istnieje w danej chwili („okamgnieniu”), jest terażniejszością. Przeszłość była i przeszła. Pozostało z niej tylko wspomnienie i oddziaływanie. Przyszłość jeszcze nie przyszła. Być ukierunkowanym na rzeczywistość oznacza być w obecności, terażniejszości. Bóg jest dostępny – obecny – w terażniejszości. (...) Ale ponieważ na ogół żyjemy w przeszłości i przyszłości, musimy się nauczyć pozostawać w terażniejszości. Stała uważność wobec terażniejszości poprowadzi nas ku obecności Boga⁹.

Ćwiczenie się w byciu uważnym i obecnym w tu i teraz prowadzi ostatecznie do otwartości na pełnię rzeczywistości, do doświadczenia czystej obecności Boga. Widzimy więc, że praktyka medytacyjnego chodzenia czy też medytacyjne podejście do pracy mają na celu nie tylko i nie tyle wypracowanie większej uwagi, rozumianej jako swoista zręczność poprawiająca naszą wydajność w codzienności. Chodzi bowiem o doświadczenia pełni rzeczywistości tu i teraz. Co ciekawe, wiele osób doświadcza przebudzenia czy doświadczenia Boga nie podczas medytacji zazen, chrześcijańskiej kontemplacji czy modlitwy, ale poza formalną praktyką, w swojej codzienności.

⁹ F. Jalics, *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, tłum. J. Bolewski, Kraków 2017, s. 41.

Kinhin i *samu* są doskonałymi narzędziami w ćwiczeniu się w byciu uważnym i obecnym, w autentycznym byciu całym sobą w tu i teraz.

3.5.3. Praca z koanami

Jak już zauważyliśmy wcześniej, *zazen*, połączone z pracą z koanem, wymaga towarzyszenia i asystencji autentycznego mistrza zen. Zatem chrześcijanina, który dopiero zaczyna swoją drogę na ścieżce zen, teologiczna ocena tej formy praktyki nie dotyczy bezpośrednio. Niemniej warto w tym miejscu odpowiedzieć po krótko na pytanie dotyczące możliwości uprawiania *zazen* z koanem przez chrześcijanina.

Problem ten podjął już H. Enomiya-Lassalle, który w swojej monografii *Medytacja zen dla chrześcijan* wyraźnie stwierdza, że zasadniczo nie widać teologicznych przeszkód, aby chrześcijanin praktykował *zazen* z koanem. Niemiecki jezuita zauważa jednak, że koany są osadzone w buddyjskim kontekście religijno-kulturowym, stąd na pierwszy rzut oka może się wydawać, że nie do końca korespondują z rozumieniem *zazen* jako kontemplacji chrześcijańskiej. Zacytujmy dłuższy fragment jego wypowiedzi, który bardzo precyzyjnie wyjaśnia możliwość korzystania z koanów przez chrześcijanina:

Nawet jeśli jakiś *koan* w swej orientacji zdradza wpływ doktryny buddyjskiej, to przecież nie znaczy to, że doktrynę tę przyjmuje się za przedmiot rozważań. To bowiem byłoby sprzeczne z tym typem medytacji. Głównym celem *koanu* pozostaje zawsze wspomnienie ucznia w dojściu do pewno wyższego rodzaju poznania. Dlatego zawiera on zawsze pewien logicznie nierozwiązywalny problem. Z drugiej strony w *koanach* kryje się często głęboka mądrość życiowa, przydatna również chrześcijaninowi. Na koniec możemy zatem stwierdzić: *koany*, także te tradycyjne, można stosować w medytacji chrześcijańskiej, należy to jednak czynić z pewną powściągliwością. Dlatego ten, kto posiada dostatecznie głęboką znajomość nauki chrześcijańskiej oraz zdolność formowania swych sądów w oparciu

o nią, niech używa *koanów*, a wręcz należy go do tego zachęcać, jeśli jest mu to pomocne¹⁰.

Widzimy, że H. Enomiya-Lassalle jest świadomy, że koany to dzieła literackie osadzone w kontekście buddyjskim, choć jak zaznacza, zawierają one i przekazują również pewne treści o wartości uniwersalnej. Owocne i bezpieczne korzystanie z koanów przez chrześcijanina wiąże on z odpowiednią formacją intelektualną takiej osoby. Innymi słowy, taki chrześcijanin powinien posiadać odpowiednio pogłębioną znajomość doktryny chrześcijańskiej i teologii oraz powinien potrafić korzystać samodzielnie i kreatywnie z tej wiedzy. Nawiązując do Ama Samy'ego, taki chrześcijanin musi również mieć dostatecznie kompleksową wiedzę dotyczącą buddyzmu, a także kultury indyjskiej, chińskiej oraz japońskiej, tak aby potrafił dokonać teologicznego przekładu i interpretacji buddyjskich idei zawartych w koanach. Jest to bardzo istotne, bo choć koany posługują się logiką paradoksu, jednak aby rozumieć ich podstawową warstwę słowną, niezbędna jest znajomość zarówno buddyzmu, jak i kultur, w których się rozwinęły. Dwa przykłady mogą być pomocne w zrozumieniu tego wątku. Zacznijmy od koanu pierwszego ze zbioru *Mumonkan*, omawianego już wyżej, czyli od słynnego koanu *Pies Joshu*:

- Czy pies ma naturę Buddy? – zapytał mnich.
- Mu – odpowiedział Joshu.

Aby dokonać teologicznej interpretacji tego koanu, musimy wiedzieć, że według buddyzmu mahajany każda czująca istota posiada naturę buddy. Jednak na zadane pytanie mnicha mistrz Joshu odpowiada, że nie, bo takie jest podstawowe znaczenie ideogramu 無 (ch. *wú*; jap. *mu*). Wydaje się więc, że wielki chiński nauczyciel zen na poziomie prawdy konwencjonalnej kwestionuje podstawową doktrynę buddyzmu.

¹⁰ H.M. Enomiya-Lassalle, *Medytacja zen dla chrześcijan*, s. 222–223.

W tym miejscu zaczyna się praca adepta zen nad rozwiązaniem tego koanu. Buddyzm koreański bardziej podkreśla znaczenie tej negacji w rozwiązaniu koanu, podczas gdy japoński buddyizm zen kładzie nacisk na doświadczenie tego, czym tak naprawdę jest owo *mu*. Oczywiście rozwiązanie koanu wykracza poza zwyczajną odpowiedź na poziomie czysto intelektualnym. Widzimy jednak, że aby zacząć praktykę z tym koanem, trzeba posiadać pewną wiedzę zarówno o idei natury buddy w buddyzmie mahajany, jak i o funkcji koanów w zen czy też o samym Joshu. Chrześcijanin powinien też potrafić dokonać pewnej teologicznej „translacji” tego koanu tak, aby postawiony w nim problem był bardziej egzystencjalnie angażujący. Z perspektywy chrześcijańskiej koan *mu* mógłby brzmieć np. tak:

- Czy każda osoba jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga? – pytanie.
- Nie – odpowiedź.

Lub:

- Czy każdy byt jest stworzeniem Boga? – pytanie.
- Nie – odpowiedź.

Tego typu próby teologicznego przekładu, oczywiście z natury rzeczy nieodzwierciedlające w pełni buddyjskiego pierwowzoru, pozwalają jednak na uchwycenie wagi problemu poruszonego w koanie oraz jego paradoksalności, powiązanej często ze swoistym obrazoburstwem.

Drugim koanem, który pokazuje konieczność posiadania kompleksowej wiedzy dotyczącej doktryny i teologii chrześcijańskiej z jednej strony oraz wiedzy dotyczącej buddyzmu i krajów, w których się rozwijał z drugiej, jest dwudziesty drugi przypadek ze zbioru *Mumonkan*:

- Czym jest Budda? – zapytał mnich.
- Suszony gnój – odparł Ummon.

Mnich, zadając pytanie „Czym jest Budda?“, zadaje *de facto* pytanie dotyczące istoty buddyzmu. W odpowiedzi Ummon mówi o „suszonej gnoju” lub – w innym tłumaczeniu – o „suchym gównie na patyku”. Te słowa mistrza zen są szokujące i zaskakujące. Jednak aby uchwycić ich literalne znaczenie, musimy odwołać się do pewnych społecznych zwyczajów chińskiej kultury w tamtym okresie historycznym. Ummon mówi o kiju przeznaczonym do higieny, który pełnił analogiczną funkcję do współczesnego papieru toaletowego. Możemy jednak pytać dalej, dlaczego taka odpowiedź wyszła z ust Ummona na pytanie dotyczące istoty nauk buddyzmu. Tak sposób formułowania odpowiedzi Ummona charakteryzuje jezuita J. Kakichi Kadowaki:

Tradycyjnie mówi się, że każda odpowiedź Ummona spełnia trzy funkcje: (1) „pudełko i pokrywa, niebo i ziemia”; (2) „odcinanie przepływu złudzeń”; (3) „fale następujące po falach”. Pierwsza z nich polega na tym, że kiedy osoba zadająca pytanie chce się dowiedzieć czegoś o niebie, Ummon odpowiada mówiąc o ziemi, a kiedy pyta ona o pudełko, odpowiedź dotyczy pokrywy. Odpowiedź Ummona „Kij do wyschniętego łajna” jest dobrym tego przykładem. Mnichowi, który uważa Buddę za coś czystego, mówi o brudnym kiju do łajna¹¹.

Widzimy więc, że słowa mistrza Ummona, mimo że szokujące, są wyrazem pewnej „techniki”, swoistego zręcznego środka, jakim posługuje się ten nauczyciel. Jednak aby uchwycić ten niuans, należy posiadać pewną wiedzę dotyczącą buddyzmu zen w okresie dynastii Tang i Song. Aby jeszcze bardziej uczynić „zrozumiałym” wymowę tego koanu z perspektywy chrześcijańskiej, można spróbować dokonać jego teologicznej retranslacji. Mogła ona by brzmieć:

¹¹ J. Kakichi Kadowaki, *Zen i Biblia*, s. 122.

- Jakie jest zbawcze znaczenie Jezusa Chrystusa? – pytanie.
- prostytutka w domu publicznym – odpowiedź.

Tak przetłumaczony koan, choć posługuje się kategoriami pojęć obecnymi w Ewangeliach, mimo to pozostaje szokujący. Ale taka właśnie ma być retoryczna siła koanów, zmuszająca adepta do wysiłku w celu egzystencjalnego rozwiązania. W przytoczonej teologicznej interpretacji celowo zestawiono Jezusa Chrystusa z kobietami trudniącymi się prostytutką. Ewangelie bardzo często przedstawiają Jezusa, który podkreśla, że jego misja obejmuje wszystkich, również osoby uznawane za absolutnych grzeszników i stawiane na marginesie życia społecznego, tak właśnie jak prostytutki czy celnicy (zob. np. Mt 21,30–32; Łk 7,36–50; J 8,1–11).

Sam koan wymaga egzystencjalnej odpowiedzi, która potrafi przekroczyć konwencjonalne opozycje dobry–zły, święty–grzesznik. Zwróćmy uwagę, że właśnie Jezus był krytykowany przez przedstawicieli elity religijnej judaizmu za przekraczanie tych dychotomii i konwencjonalnych podziałów. Wspólne posiłki Jezusa z grzesznikami były znakiem nowego etosu, który przynosi Ewangelia, w którym objawia się Boże miłosierdzie dla wszystkich. Z perspektywy chrześcijańskiej koan zaprasza do właśnie takiego egzystencjalnego nawrócenia, w którym będziemy w stanie być miłosierni jak Ojciec wobec wszystkich, niezależnie od tego, czy jest to osoba uważana za dobrą, czy jest to grzesznik. Sam Jezus jawi się jako ucieleśnienie sedna tego koanu.

Podsumowując, praca z koanem w ramach zazen nie budzi poważnych zastrzeżeń z perspektywy teologicznej. Jest to jednak praktyka, która z konieczności wiąże się z towarzyszeniem autentycznego mistrza zen, powinna być zalecana chrześcijanom, którzy praktykują już systematycznie od dłuższego czasu i mają dostateczną wiedzę dotyczącą zarówno doktryny chrześcijańskiej jak i buddyźmu.

3.5.4. Recytacja sutr

Sutry i inne teksty, recytowane podczas spotkań medytacyjnych, są utworami *stricte* buddyjskimi, więc rodzi się bardzo ważne pytanie dotyczące możliwości ich wspólnego śpiewania i odczytywania przez chrześcijan wraz z buddyjską sanghą. W ramach recytacji wykonuje się również pokłony. Czy chrześcijanin może je wykonywać? Czy nie jest to jakaś forma idolatrii?

Po pierwsze musimy pamiętać, że recytacja sutr ma zróżnicowaną formę w zależności od grup czy linii przekazu. Istnieją też świeckie linie, gdzie taka recytacja odgrywa marginalną rolę. Ponadto w niektórych sanghach, w których praktykuje się recytację sutr, informuje się chrześcijan, że jeżeli ta praktyka budzi w nich jakieś opory, nie muszą oni jej podejmować. Znamienny jest przykład związany ze szkołą Sanbo Kyodan. W trakcie *sesshin* prowadzonych przez roshiego Yasutaniego, w czasie gdy odbywała się buddyjska poranna recytacja sutr, chrześcijanie celebrowali eucharystię. Z kolei w linii One Drop Zen nowi adepci są przed pierwszym spotkaniem medytacyjnym informowani, że nie muszą uczestniczyć aktywnie w recytacji sutr. W tym czasie po prostu siedzą w pozycji medytacyjnej, oczekując na zakończenie śpiewów przez resztę grupy.

Jeżeli jednak chrześcijanin śpiewa sutry wraz z innymi uczestnikami *zazen*, to w ocenie teologicznej tej formy praktyki musimy uwzględnić znaczenie, rolę i funkcję sutr oraz utworów pokrewnych w buddyzmie zen. Sutry i inne buddyjskie teksty, takie jak np. *dharani*, nie są dziełami natchnionymi w chrześcijańskim rozumieniu tego słowa. Mimo że zaliczamy wiele buddyjskich dzieł do tekstów autorytatywnych, nie mają one takiej teologicznej pozycji, jak Pismo Święte dla chrześcijan. Posiadają one swoją rangę w ramach buddyjskiej filozofii i dydaktyki, ponieważ są słowami przypisywanymi historycznemu Buddzie lub innym buddom i bodhisattwom. Często są to również dzieła wybitnych nauczycieli i mistrzów, jak np. *Pieśń ku chwale zazen* Hakuina. Jednak, używając buddyjskiej metafory, są jedynie palcem

wskazującym na księżyc, a nie samym księżycem. Mają zatem charakter wtórny względem doświadczenia przebudzenia. Są wyrazem buddyjskiej doktryny, która musi jednak zostać urzeczywistniona poprzez praktykę. Jak pamiętamy, popularna definicja buddyzmu zen, przypisywana Bodhidharmie brzmi:

Przekaz poza pismami
 Nieopieranie się na literaturze
 Bezpośrednie wskazywanie na umysł
 Osiągnięcie Stanu Buddy przez wgląd we własną Naturę

Oczywiście można uznać to za paradoks, że podążający ścieżką buddyzmu zen byli bardzo płodni literacko, tworząc tysiące wybitnych dzieł. Jednak w ramach buddyzmu zen praktycznie zawsze wyraźnie zdawano sobie sprawę z faktu, że utwory literackie, niezależnie czy mówimy o sutrach, traktatach czy o poezji, są jedynie narzędziami, zręcznymi środkami, służącymi adeptom w ich duchowej wędrówce. Ten stosunek do tekstów pisanych obrazuje następujący koan ze zbioru *Mumonkan*:

Pewnego razu Tokusan udał się do Ryutana i poprosił o naukę.
 Zadawał bardzo dużo pytań.
 – Już późno – powiedział w końcu Ryutan. – Dlaczego nie udasz się na spoczynek?
 Tokusan pokłonił się zatem i rozsunął zasłonę, by wyjść.
 – Na zewnątrz jest bardzo ciemno – zauważył.
 Ryutan zapalił świecę i wręczył ją uczniowi. Kiedy tylko Tokusan ją przyjął, Ryutan zdmuchnął płomień. W tym momencie umysł Tokusana otworzył się.
 – Co osiągnąłeś? – zapytał Ryutan.
 – Od tej pory – powiedział Tokusan – nie będę poddawał w wątpliwość twoich słów.
 Następnego dnia Ryutan wszedł na mównicę i powiedział do mnichów:
 – Wśród was jest jeden mnich, którego zęby są jak sztylety, a jego usta są jak miska pełna krwi. Jeśli uderzycie go kijem,

nawet na was nie spojrzy. Pewnego dnia ów mnich wespnie się na szczyt najwyższej góry i tam poniesie moją naukę.

Tego dnia, przed salą wykładową, Tokusan spalił na popiół swoje komentarze do sutr.

– W porównaniu z tak głęboką świadomością – powiedział – wszystkie, nawet najgłębsze nauki, są niczym pojedynczy włos w odniesieniu do całego wszechświata. Głębia najbardziej skomplikowanej wiedzy jest – jeśli porównać ją z tym oświeceniem – jak jedna kropla wody w bezmiarze oceanu.

Po tych słowach Tokusan opuścił klasztor.

W komentarzu do tego koanu Mumon przytacza szerszy kontekst przedstawionego wydarzenia. Zanim Tokusan przybył do Ryutana, był wybitnym znawcą i komentatorem *Diamentowej Sutry* (san. *Vajracchedika Prajñāpāramitā Sūtra*, वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमितासूत्र, ch. *Jīngāng Bōrě-bōluómìduō Jīng*; shortened; jap. *Kongō hannya haramita kyō*, 金剛般若波羅蜜多經). Wyruszył na południe Chin, aby zwalczać w dysputach zen. Po drodze spotkał starą kobietę, która zadała mu pytanie, cytując zdanie z *Diamentowej Sutry*. Tokusan nie był w stanie dać jej odpowiedzi i poprosił o wskazanie drogi do najbliższego mistrza zen. Tym mistrzem miał być właśnie Ryutan.

Obydwie historie celowo ukazują opozycję między buddyzmem opartym na tekstach a bezpośrednim doświadczeniem przebudzenia, podkreślając fundamentalne znaczenie tego drugiego elementu. Oczywiście musimy być świadomi, że retoryka wielu tekstów zen intencjonalnie przejawia opozycję pomiędzy studiowaniem literatury a doświadczeniem wglądu. Chodzi bowiem o wskazanie na ten element praktyki, który ma znaczenie kluczowe dla samoświadomości wspólnot reprezentujących buddyzm zen.

Powyższe uwagi na temat roli pism w buddyzmie zen wyraźnie pokazują, że recytacja sutr stanowi jeden z elementów praktyki, ale z perspektywy teologicznej nie można jej zestawiać jako

ekwiwalentu dla chrześcijańskiej liturgii Słowa czy innych liturgicznych form czytania Pisma Świętego.

Jak zatem chrześcijanin powinien traktować recytowanie sutr wspólnie z buddystami? Odpowiedź na to pytanie musi uwzględnić ważny teologiczny kontekst dialogu międzyreligijnego. Innymi słowy, wychodząc z teologicznego przekonania, że religie niechrześcijańskie, takie jak hinduizm i buddyzm, są nie tylko wyrazem ludzkich poszukiwań rzeczywistości absolutnej, ale również są „miejscami” działania Ducha, spotkanie chrześcijanina z tekstami tych tradycji religijnych może dowartościować jego wiarę, zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i praktycznym czy etycznym. Wspólna recytacja sutr powinna być rozumiana przez chrześcijanina jako wyraz jego zaangażowania w dialog międzyreligijny. Bardzo często redukujemy rozumienie dialogu międzyreligijnego do akademickich dyskusji, dotyczących doktrynalnych aspektów chrześcijaństwa i religii niechrześcijańskich. Jest to jednak ujęcie redukcjonistyczne i zubożające proces dialogu międzyreligijnego. Wspólna medytacja, połączona z recytacją sutr, jest również ważnym aktem dialogu. Otwiera bowiem chrześcijanina na wymiar bardziej egzystencjalny przeżywania jego wiary i wiary jego towarzyszy spotkania oraz pozwala na partycypację we wspólnej przestrzeni doświadczenia duchowego. Jezuicki teolog religii J. Dupuis tak opisuje znaczenie wspólnej modlitwy międzyreligijnej:

Syntetycznie można powiedzieć, że wspólnej modlitwie chrześcijan z „innymi” nie brak pewnego fundamentu teologicznego, chociaż ten fundament nie był wystarczająco podkreślany w przeszłości. Oczywiście wymaga ona ze strony wszystkich zaangażowanych uczestników wielkiej wrażliwości i głębokiego szacunku dla różnic istniejących pomiędzy różnymi tradycjami religijnymi, razem z postawą otwarcia wobec nich. Praktyka wspólnej modlitwy opiera się na komunii w Duchu Bożym, dzielonej uprzednio przez chrześcijan i „innych”, która ze swej strony rośnie i jest pogłębiana dzięki praktyce. Wynika z tego, że wspólna modlitwa okazuje się

jakby duszą dialogu międzyreligijnego, jak też najgłębszym wyrazem dialogu i jednocześnie gwarantem wspólnego głębszego nawrócenia do Boga wszystkich¹².

Jeżeli potraktujemy recytację sutr jako wyraz dialogu międzyreligijnego, to z perspektywy teologicznej nie ma przeszkód, aby chrześcijanin mógł podjąć się tej praktyki wspólnie z buddystami. Ponadto recytacja sutr i innych tekstów ma walor edukacyjny, pozwalający na poznawanie i zgłębianie ważnych dla buddyzmu zen tekstów.

Na zakończenie tych uwag rozważmy jeszcze, jak należy z perspektywy chrześcijańskiej oceniać buddyjskie pokłony, składane np. podczas śpiewania ślubowań bodhisattwy, i jak chrześcijanin powinien odnosić się do treści i funkcji samych ślubowań.

Na pierwszy rzut oka głębokie pokłony wykonywane przez adeptów buddyzmu zen mogą wyglądać jak akty adoracji jakiegoś bóstwa. Musimy jednak pamiętać, że buddyzm zen, rozumiany jako system religijny, ma charakter nie-teistyczny. Innymi słowy, nie funkcjonuje tam osobowy byt absolutny, nazywany w religiach monoteistycznych Bogiem. Oczywiście w buddyzmie mahajany, do którego należy zen, istnieje bardzo rozbudowany panteon buddów i bodhisattwów, ale istoty nie mają statusu bytu absolutnego. W ludowej wersji buddyzmu mahajany uznaje się realne istnienie tych buddów i bodhisattwów oraz oddaje się im cześć. Jednak na bardziej abstrakcyjnym i wysublimowanym poziomie rozumienia podkreśla się raczej, że buddowie i bodhisattwowie są personifikacjami różnych cnót i idei buddyjskich. U podłoża takiego postrzegania mahajanistycznego panteonu leży idea pustki, akcentująca, że wszelkie byty nie mają samo-bytu. Drugim czynnikiem jest również idea zręcznych środków, która w tym wypadku pozawala na personifikowanie różnych kategorii buddyjskiej doktryny w postaci boskich istot, aby zwykli wyznawcy, nawykli do

¹² J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obierek, Kraków 2003, s. 334–335.

religijnego postrzegania rzeczywistości, mogli praktykować i poznać buddyjską ścieżkę.

W tym kontekście można umieścić pokłony składane podczas wspólnych zgromadzeń medytacyjnych. Mogą one być wyrazem szacunku wobec Buddy jako nauczyciela, wskazującego drogę do wyzwolenia. Mogą być też postrzegane jako akt uniżenia i oddania czci naszej własnej naturze buddy, czyli naszemu wrodzonemu stanowi przebudzenia, który chcemy urzeczywistnić. Problem ten wyjaśnia jezuita i mistrz zen Ama Samy:

In Zen understanding, this bowing in not to Buddha or to any object, divine or human. It is no worship or idolatry, you do not kneel or prostrate to the statue as such. Bowing is body-mind practice, not a mere mental one. When you bow, just bow; it is practice of non-two. True bowing is a form of letting-go, surrendering self and all attachments and objectifications of reality (...) Secondly, bowing can be interpreted as showing reverence and gratitude to the Buddha and the tradition for giving us the way and guidance. One can say also that you are bowing to your True Self beyond the ego-self – the Self nodding to the Self!¹³.

Powyższe uwagi Ama Samy'ego pokazują, że pomimo zewnętrznego podobieństwa do pokłonów w religiach teistycznych, pokłony praktykowane w buddyzmie zen należy rozumieć jako rodzaj praktyki uważności, w której adept po prostu jest obecny cały w wykonywanym pokłonie. Pokłon pozwala uwalniać się od przywiązania do nakierowanego na siebie ego. Nie ma bowiem nic bardziej upokarzającego dla egocentryzmu i towarzyszącej mu dumy niż pokorny pokłon, poprzez który przepuszczamy nasze wszelkie identyfikacje i przywiązania.

¹³ A. Samy, *Awakening to Your Original Face*, s. 18.

Kończąc rozważania w tym punkcie, przyjrzyjmy się jeszcze ślubowaniom bodhisattwy z perspektywy teologicznej. Tak wygląda wersja japońska, recytowana w wielu ośrodkach zen w Japonii i na Zachodzie oraz jej polskie tłumaczenie¹⁴:

SHU JO MU HEN SIĘ GAN DO	<i>Nieliczone istoty ślubuję wyzwolić</i>
BON NO MU JIN SEJ GAN DAN	<i>Nieskończone ślepe namiętności ślubuję wykorzenić</i>
HO MON MU RYO SIĘ GAN GAKU	<i>Niezmierzone bramy Dharmy ślubuję przeniknąć</i>
BUTSU DO MU JO SIĘ GAN JO	<i>Wielką Drogę Buddy ślubuję osiągnąć</i>

Ślubowania bodhisattwy osadzone są bardzo mocno w świecie idei i pojęć buddyzmu mahajany. Nie będziemy jednak dokonywali ich szczegółowej egzegezy. Możemy natomiast podjąć próbę ich reinterpretacji teologicznej. Kiedy chrześcijanin ślubuje wyzwolenie czujących istot, to przede wszystkim powinien wyrażać swoją gotowość do uobecniania i urzeczywistniania Królestwa Boga, czyli miłującej i przebaczącej obecności Boga. Buddyjskie współczucie i chrześcijańskie miłosierdzie są koncepcjami bardzo zbliżonymi do siebie. Są wezwaniem do kształtowania postawy otwarcia i przyjęcia innego/Innego. Dla chrześcijanina wzorem i uosobieniem tej postawy jest oczywiście Jezus Chrystus, który swoim życiem, nauczaniem, a zwłaszcza ofiarą z samego siebie objawił w pełni misterium Bożego panowania. Ślubowanie wyzwolenia wszystkich istot jest zatem dla chrześcijanina imperatywem ofiarowania swojego życia dla innych, na wzór Jezusa Chrystusa. Jest włączeniem się w jego zbawczą ofiarę.

Ślubowanie wykorzenia namiętności jest wezwaniem do nieustannego oczyszczania się z grzechów i uwalniania od egoistycznych przywiązań. Z perspektywy chrześcijańskiej jest to również

¹⁴ Tekst za: *Książka Sutr ODZ Polska*, s. 21.

otwieranie się na doświadczenie miłującej i przebaczącej obecności Boga w życiu człowieka. Ten wymiar negatywny dopełnia ślubowanie trzecie, które wiąże się ze zgłębianiem prawdy. Dla buddysty jest to przede wszystkim zgłębianiem buddyjskiej doktryny. Dla chrześcijanina, krocącego ścieżką zen, jest to z kolei zgłębianie doktryny chrześcijańskiej i jednocześnie poznawanie buddyzmu. Musimy również pamiętać, że termin *dharma* (san. *dharma*, धर्म; pali *dhamma*; ch. *fǎ*, jap. *hō*, 法) oznacza również naturę rzeczy, porządek kosmosu. Innymi słowy, zgłębianie dharmy jest po prostu otwarciem na poznawanie całej rzeczywistości, zarówno tej doczesnej, jak i ostatecznej.

Ślubowanie czwarte wskazuje jednak, że nie można ograniczać się jedynie do aspektu kognitywnego, ale poznaniu musi towarzyszyć praktyka. Chrześcijanin w tym ślubowaniu wyraża swoje pragnienie zjednoczenia z Bogiem, pragnienie doświadczenia Jego obecności w tu i teraz. W buddyzmie zen bardzo często pojawia się pozorny paradoks. Z jednej strony ślubuje się osiągnięcie przebudzenia. Z drugiej jednak bardzo często nauczyciele podkreślają, że nie należy przywiązywać się do doświadczenia wglądu jako celu praktyki. Aby to zrozumieć, warto odwołać się do terminologii palijskiej. Pragnienie, rozumiane jako pożądanie, które rodzi lgniecie i przywiązanie, określa się zasadniczo za pomocą terminu *tanhā*. To właśnie *tanhā* pojawia się jako przyczyna cierpienia (*dukkha*) w drugiej szlachetnej prawdzie, nauczanej przez historycznego Buddę. W toku praktyki pragnienie przebudzenia może przybrać postać *tanhā*, co prowadzi adepta do egoistycznego lgnięcia do przebudzenia. W istocie jest to tak naprawdę przywiązanie do pewnej idei przebudzenia. Co więcej, zamiast prowadzić do przekroczenia indywidualnego ego, takie nastawienie na doświadczenie wglądu, paradoksalnie, utrwała je. Dzieje się tak dlatego, że przebudzenie, a raczej jego pewne wyobrażenie, staje się kolejnym obiektem, w którym ego upatruje źródła szczęścia. Aby opisać pozytywne i autentyczne ukierunkowanie na przebudzenie jako cel praktyki, można użyć terminu sanskryckiego i palijskiego *chanda* (san. छन्द).

Pojawia się on np. w tradycji mahajany, w tzw. ośmiu odtrutkach na pięć przeszkód (san. *pratipakṣa*, प्रतिपक्ष; *ādinava*, आदीनव) w medytacji koncentracji (san. *śamatha*, शमथ; pali *samatha*). W takim rozumieniu zamiar osiągnięcia przebudzenia jest rozumiany jako otwartość na jego doświadczenie, bez jednoczesnego lgnięcia i przywiązywania się. Kroczymy ścieżką duchową, wiodącą do oświecenia, ale nie przywiązujemy się obsesyjnie do celu. W takim ujęciu doświadczenie wglądu jest rozumiane jako dar. Praktykując, staramy się stworzyć warunki umożliwiające jego przyjęcie, ale nie jesteśmy w stanie niejako sami wywołać tego doświadczenia.

Analogicznie chrześcijanin, krocząc ścieżką kontemplacji, również otwiera się na doświadczenie obecności Boga. Nie jest jednak w stanie wymusić *unio mystica*, bo jest ona łaską, darem ze strony Boga.

Czwarte ślubowanie ukierunkowuje praktykującego właśnie na postawę otwartości. Podejmujemy ścieżkę, pragnąc doświadczyć *satori* lub *unio mystica*, ale jednocześnie nie traktujemy ich jako kolejnych obiektów, które mają zaspokoić pożądania naszego ego.

W rozdziale tym pokazaliśmy, że z perspektywy teologii chrześcijańskiej formalne praktyki zen nie budzą poważnych wątpliwości. Medytacja *zazen*, związana z obserwacją oddechu, oraz *shikantaza* mogą pełnić funkcję ćwiczeń kontemplacji chrześcijańskiej. *Samu* i *kinchin* są doskonałymi narzędziami w procesie wzmacniania naszej uważności. Koany i recytacje *sutr* wymagają od praktykującego chrześcijanina większej znajomości zarówno doktryny i teologii chrześcijańskiej, jak i buddyzmu, tak aby można było właściwie reinterpretować pewne idee i koncepcje buddyjskie. Taka perspektywa pozwala na ubogacenie wiary chrześcijanina, ponieważ otwiera jego rozumienie doktryny i teologii na nowe aspekty. Ponadto chrześcijanin praktykujący zen aktywnie bierze udział w procesie dialogu religijnego, tworząc przestrzeń dla spotkania wiary w Jezusa Chrystusa z religiami i kulturami dalekiej Azji.

Zakończenie

Celem niniejszej monografii było ukazanie zen jako ścieżki duchowej dla chrześcijanina. Aby zrealizować ten cel, podzieliliśmy nasze rozważania na trzy rozdziały.

Rozdział pierwszy przedstawił zarys historii buddyzmu zen, ukazując jego początek w Chinach w wieku VI po Chr., a kończąc na XX- i XXI-wiecznym procesie transmisji zen do Europy i środowiska chrześcijańskiego. Omawiając chiński okres formowania się buddyzmu zen, zaprezentowaliśmy dwa sposoby schematyzacji jego dziejów. Pierwszy z nich, bazujący na linii przekazu, jest tradycyjnym modelem, za pomocą którego ukazywany jest rozwój buddyzmu zen od czasu przybycia z Indii do Chin pierwszego patriarchy, czyli Bodhidharmy. Schemat linii przekazu cały czas jest obecny zarówno wśród wyznawców buddyzmu, jak i w wielu publikacjach popularyzatorskich czy naukowych. Drugi ze schematów, opracowany przez J. McRae, bazuje na historyczno-krytycznym podejściu. Grupuje on chińską historię zen w ramach następujących po sobie okresów. Jednocześnie ukazuje, że historyczność wielu tradycyjnych opowiadań dotyczących patriarchów czy ważnych mistrzów jest wątpliwa. Opowiadania te są wynikiem złożonych procesów związanych z formowaniem się tożsamości buddyzmu zen jako jednym z ważnych religijnych komponentów chińskiej kultury.

W kolejnych punktach pierwszego rozdziału omówiliśmy również transmisję zen do Japonii, Korei i Wietnamu, by zakończyć na prezentacji inkulturacji tego nurtu buddyźmu w USA i Europie, szczególnie uwzględniając chrześcijańskie środowisko.

Rozważania zawarte w rozdziale pierwszym pozwoliły również na pokazanie, że zen wykazuje bardzo dużą elastyczność i otwartość na proces transmisji z jednego kraju do drugiego, czy też z jednej kultury do innej. Jest to zatem ważny argument za tzw. uniwersalistyczną interpretacją zen, która zakłada, że doświadczenie przebudzenia, nazywane w tradycji chrześcijańskiej zjednoczeniem mistycznym, przekracza wszelkie uwarunkowania religijne i kulturowe. Oczywiście z historycznej perspektywy to doświadczenie zostało wyrażone i skonceptualizowane za pomocą pojęć i kategorii buddyjskich i chińskich. Następnie ulegało procesowi ewolucji, docierając do Korei czy Japonii, i przybierając bardziej koreański czy też japoński kształt. Faktem jest, że kultury Korei czy Japonii mają wiele wspólnego z dziedzictwem kulturowym Chin, stąd zmiany i adaptacje nie były bardzo drastyczne czy rewolucyjne. Jednak pojawienie się i obecność zen na zachodzie wyraźnie pokazuje, że zen udało się również znaleźć przestrzeń i sposób, aby funkcjonować w USA i Europie. Ponadto wielu chrześcijan odkryło w zen własną ścieżkę duchowego rozwoju, pozwalającą pogłębić własne przeżywanie i doświadczenie wiary.

W rozdziale drugim przedstawiliśmy najważniejsze koncepcje buddyjskie w formie komentarza do *Sutry serca*. Tekst ten w skondensowanej formie zbiera i formułuje podstawowe elementy zarówno buddyźmu hinajany, jak i mahajany. Następnie przeszliśmy do próby pokazania, co mogą wnieść do refleksji teologicznej niektóre idee zawarte w *Sutrze serca*. Rozważania te oparliśmy na podejściu teologiczno-komparatywnym, a problem, nad którym się pochyliliśmy, dotyczył immamencji i transcendencji w chrześcijańskim obrazie Boga. Najpierw streściliśmy znaczenie obecności transcendentnego Boga w świecie stworzonym,

z wykorzystaniem *Sumy teologii* (ST q. 8 a.1–4) Tomasza z Akwinu, by następnie spojrzeć na to zagadnienie z perspektywy *Sutry serca*. Refleksja ta pokazała, że podejście niedualistyczne, charakteryzujące *Sutrę serca*, może stanowić owocne dopełnienie czysto spekulatywnej analizy teologicznej, operującej na poziomie dualistycznym.

Trzeci i ostatni rozdział poświęcony był prezentacji podstawowych formalnych praktyk buddyzmu zen, czyli zazen z obserwacją oddechu, zazen z koanem, medytacji chodzonej (*kinhin*), medytacji podczas pracy (*samu*) i recytacji sutr. Następnie dokonaliśmy oceny tych metod medytacji z perspektywy teologicznej. Nasze analizy pokazały, że te formalne praktyki zen są w pełni akceptowalne z punktu widzenia chrześcijanina, wymagają jednak od niego dużej dojrzałości oraz znajomości zarówno doktryny chrześcijańskiej, jak i buddyzmu. Ta wiedza jest niezbędna w procesie teologicznego przekładu pewnych pojęć i kategorii buddyjskich w świetle teologii chrześcijańskiej.

Nasze rozważania pokazały więc, że z perspektywy teologicznej nie ma poważnych przeciwwskazań do praktykowania zazen przez chrześcijan. Oczywiście wejście na tę ścieżkę wymaga dużej dojrzałości osobowej i mocnej, acz otwartej wiary. Ponadto medytacja tworzy również bardzo ważną płaszczyznę, na której mogą się spotkać chrześcijanie wszystkich denominacji oraz buddyści różnych tradycji i szkół. Praktykowanie zazen wspólnie z buddystami jest zatem ważnym wyrazem dialogu międzyreligijnego. Dialogu, który mimo że jest podejmowany w ciszy kontemplacyjnego skupienia umysłu, komunikuje bardzo często o wiele więcej niż słowa.

Dialog chrześcijańsko-buddyjski pozostaje jednak wyzwaniem również dla świata akademickiego. Teologia komparatywna otwiera nowe obszary refleksji, które pozwalają czerpać nowe impulsy dla refleksji teologicznej z myśli buddyjskiej. Wystarczy wskazać na dwa problemy filozoficzno-teologiczne, które cały czas można uznać za niezwykle ważne dla dialogu międzyreligijnego. Pierwszy z nich dotyczy buddyjskiej idei nie-ja (*pali anatta*) i jej możliwych

implikacji dla chrześcijańskiej antropologii, zwłaszcza nauki o duszy ludzkiej. Rozpatrywanie tego problemu powinno również uwzględnić współczesne osiągnięcia z obszaru neuronauk. Drugi problem, który wciąż zachęca do refleksji, dotyczy rozumienia rzeczywistości absolutnej/Absolutu w buddyzmie i nauki o osobowym Bogu w chrześcijaństwie.

Już te dwa wybrane i przykładowe zagadnienia pokazują, że akademicka refleksja teologiczno-komparatywna ciągle ma wiele do zaoferowania dla dialogu międzyreligijnego. Jednocześnie niezbędnym elementem tego dialogu jest również przestrzeń medytacyjnego wglądu. Bowiernie prawdy, które poznaje i analizuje nasz spekulatywny rozum, wymagają również doświadczenia w postaci egzystencjalnego wglądu.

Skróty:

ĆD – Ćwiczenia duchowe Ignacego Loyoli

DG – Dīgha-nikāya

MN – Majjhima-nikāya

SN – Saṃyutta-nikāya

Bibliografia

Abe M., *A Study of Dogen. His Philosophy and Religion*, New York 1991.

Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue: Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, London 1995.

Abe M., *Zen and Western Thought*, London 1985.

Armstrong K., *Budda. Portret człowieka przebudzonego*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2020.

Baatz U., *H.M. Enomiya-Lassalle. Jezuita i nauczyciel zen*, tłum. J. Płowska, Kielce 2014.

Batchelor S., *A Short History of Buddhism in Korea*, w: Kusan Sunim, *The Way of Korean Zen*, tłum. M. Batchelor, Boston–London 2009, s. 3–33.

Batchelor S., *Wyznania buddyjskiego ateisty*, tłum. B. Janczarska, R. Sudół, Warszawa 2012.

Bhikkhu Nanamoli, *The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*, Kandy 1992.

Bolleter R., *Dongshan's Five Ranks: Keys to Enlightenment*, Somerville 2014.

Boykin K., *Zen for Christians. A Beginner's Guide*, New York 2003.

Budda o słonecznym obliczu. Nauczanie mistrza zen Ma-tsu, tłum. Bon Gak, Warszawa 2004.

Buddhadasa, *Christianity and Buddhism*, Silver Spring 2007.

- Buddhadasa, *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original Vision of Dependent Co-Arising*, Somerville 2017.
- Carrithers M., *Budda*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1999.
- Cobb Jr. J.B., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.
- Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam. A Study and Translation of the „Thiền Uyển Tập Anh”*, Honolulu 1997
- Dalajlama, Cziedryn T., *Buddyzm. Jeden nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M.M. Góralski, Poznań 2015.
- Dalajlama, *Podstawy praktyki buddyjskiej. Poznawaj dharmę, praktykuj mądrość i współczucie*, tłum. K. Krzyżanowski, Gliwice 2020.
- Diamentowa sutra*, tłum. M. Mejer, Szczecin 2004.
- Dogen Zenji, *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji. Spisane przez Przekazującego Prawo pielgrzyma do (cesarstwa) Song mnicha Dogena*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003.
- Dougill J., *300 lat milczenia. W poszukiwaniu ukrytych japońskich chrześcijan*, tłum. J. Ochab, Warszawa 2017.
- Dumoulin H., *Christianity Meets Buddhism*, Chicago 1974.
- Dumoulin H., *Zen Buddhism. A History. Vol. 1: India and China*, tłum. J.W. Heisig, P. Knitter, Bloomington 2005.
- Dumoulin H., *Zen Buddhism: A History. Vol. 2: Japan*, tłum. J.W. Heisig, P. Knitter, Bloomington 2005.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obierek, Kraków 2003.
- Enomiya-Lassalle H.M., *Medytacja zen dla chrześcijan*, tłum. T. Zatorski, Kraków 2008.
- Enomiya-Lassalle H.M., *Mein Weg zum Zen. Autobiographie*, München 1988.
- Enomiya-Lassalle H.M., *Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein*, Köln 1975.
- Enomiya-Lassalle H.M., *Zen, Weg zur Erleuchtung. Hilfe zum Verständnis. Einführung in die Meditation*, Wien 1960.

- Enomiya-Lassalle H.M., *Zen. Praktyczne wprowadzenie do medytacji*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2009.
- Fan Jinshi, *The Caves of Danhuang*, London 2010.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, red. J. Naumowicz, Kraków 2012.
- Filozofia wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
- Ford J.I., *Introduction to Zen Koans: Learning the Language of Dragons*, Somerville 2018.
- Ford J.I., Blacker M.M., *The Book of Mu: Essential Writings on Zen's Most Important Koan*, Somerville 2011.
- Freeman L., *Drogocenna perła. Dzielić się darem medytacji chrześcijańskiej, zawiązując nową grupę*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011.
- Freeman L., *Jezus – wewnętrzny Nauczyciel*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2012.
- Freeman L., *Medytacja chrześcijańska. Twoja codzienna praktyka*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011.
- Freeman L., *Od pierwszego wejrzenia. Doświadczenie wiary*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2012.
- Freeman L., *Pielgrzymka wewnętrzna. Podróż medytacyjna*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011.
- Freeman L., *Światło wewnętrzne. Droga medytacji chrześcijańskiej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2013.
- Fromm E., Suzuki D.T., de Martino R., *Buddyzm zen a psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 2016.
- Glassman B., *Infinite Circle: Teachings in Zen*, Boulder 2003.
- Glassman B., *Pięć dań mądrości. Nauki mistrza zen*, tłum. K. Karaśkiewicz, Kraków 2021.
- Glassman B., Bridges J., *Koleś i mistrz zen*, tłum. R. Sudół, Kielce 2014.
- Goniszewski P., *Pojęcie niewiedzy w Tipiṭaka i Nowym Testamencie – studium porównawcze buddyzmu i chrześcijaństwa*, „Studia Oecumenica” 20 (2020), s. 329–348.
- Graham A., *Conversations. Christian and Buddhist*, New York 1968.
- Habito R.L., *Be Still and Know: Zen and the Bible*, New York 2017.

- Habito R.L., *Experiencing Buddhism: Ways Of Wisdom And Compassion*, New York 2005.
- Habito R.L., *Healing Breath. Zen for Christians and Buddhists in a Wounded World*, Somerville 2006.
- Habito R.L., *Living Zen, Loving God*, Somerville 1995.
- Habito R.L., *Total Liberation: Zen Spirituality and the Social Dimension*, Eugene 2006.
- Habito R.L., *Zen and the Spiritual Exercises*, New York 2013.
- Harada Shodo, *Zarys praktyki. Przypisywany Bodhidharmie*, tłum. Z. Becker (<https://mahajana.net/teksty/harada-shodo-teisho-11-87.pdf>).
- Hart W., *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki*, Warszawa 2019.
- Hiżycki S., *Modlitwa Jezusowa. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Kraków 2016.
- Hui-neng, *Sutra Szóstego Patriarchy Hui-nenga wraz z jego komentarzem do Sutry Diamentowej*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2006.
- Hybel D., Nawara M., *Medytacja. Droga miłującej obecności*, Lubin 2019.
- Hyekyung Jee L., *Buddyzm koreański*, w: *Buddyzm. Tradycje i idee*, red. K. Jakubczak, Kraków 2022, s. 245–278.
- Ingram P.O., *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*, Lanham 2007.
- Ingram P.O., *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation*, New York 1988.
- Jäger W., *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2008.
- Jakubczak K., *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, w: *Filozofia wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 207–244.
- Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia*, Kraków 2010.
- Jalics F., *Droga kontemplacji*, tłum. Grzegorz Rawski, Kraków 2015.
- Jalics F., *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, tłum. J. Bolewski, Kraków 2017.

- Jalics F., *Towarzystwo duchowe. Wspólne wzrastanie w wierze*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2017.
- Jalics F., *W szkole Jezusa. Cztery etapy duchowego rozwoju*, tłum. J. Poznański, Kraków 2015.
- Jalics F., *Życie w obecności Boga*, tłum. K. Wilamowska, Kraków 2022.
- Jin-szun, *Droga do Stanu Buddy*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2000.
- Kakichi Kadowaki J., *Zen i Biblia*, tłum. J. Poznański, Kielce 2015.
- Kałuża K., *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), s. 43–91.
- Kamienny most. Nauczanie mistrza zen Chao-chou*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2017.
- Kanert M., *Buddyzm japoński. Jego polityczne i społeczne implikacje w okresie 538–645*, Warszawa 2005.
- Kanert M., *Życie Dogena*, w: Dogen Zenji, *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji. Spisane przez Przekazującego Prawo pielgrzymu do (cesarstwa) Song mnicha Dogena*, tłum. M. Kanert, Kraków 2003, s. 8–36.
- Kapleau P., *Ochroniać wszelkie życie: buddyjski przyczynek do wegetarianizmu*, tłum. Z. Becker, Warszawa 1985.
- Kapleau P., *Trzy filary zen. Nauka, praktyka, oświecenie*, tłum. J. Dobrowolski, Łódź 2012.
- Karundasa Y., *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, Somerville 2019.
- Keating T., *Kontemplacja chrześcijańska*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2022.
- Keating T., *Otwarty umysł, otwarte serce. Kontemplacyjny wymiar Ewangelii*, tłum. W. Drażek, Warszawa 2017.
- Keating T., *Wprowadzenie do modlitwy i medytacji chrześcijańskiej*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2004.
- Keating T., *Zaproszenie do miłości. Droga chrześcijańskiej kontemplacji*, tłum. W. Drażek, Warszawa 2019.
- Keenan J.P., *The Gospel of Mark. A Mahayana Reading*, Eugene 1995.
- Kennedy R.E., *Dary zen dla chrześcijan*, tłum. J. Poznański, Kielce 2013.

- Kennedy R.E., *Duch zen, duch chrześcijaństwa. Miejsce zen w życiu chrześcijanina*, tłum. M. Filipczuk, Kielce 2015.
- Kennedy R.E., *Psychotherapy and Zen Buddhism in Christian Ministry*, Newton 1984.
- Klejnowski-Różycki D., *Teologia chińska. Uwarunkowania kulturowe pojęć trynitarnych*, Opole 2012.
- Kohn L., *Taoizm. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012.
- Koniecko B., *Modlitwa Jezusowa. Przewodnik po rekolekcjach „Oddychać Imieniem”*, Kraków 2019.
- Kozyra A., *Filozofia nicości Nishidy Kitaro*, Warszawa 2007.
- Kurpiewski W., *Filozofia pradźniaparamita. Droga bodhisattwy*, Kraków 2010.
- Książka Sutr ODZ Polska*, s. 17–18 (<https://www.onedropzen.pl/data/files/sutryodzpl.pdf>).
- Kusan Sunim, *The Way of Korean Zen*, tłum. M. Batchelor, Boston–London 2009.
- Lai W., von Brück M., *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue*, Maryknoll 2001.
- Larkin E.E., *Medytacja chrześcijańska. Kontemplatywna modlitwa na dziś*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2014.
- Lefebure L.D., *The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, New York 1993.
- Litwinek A., *Uczniowie Chrystusa i Buddy – czy można dwóm Panom służyć?*, w: *Studium teologii azjatyckiej*, red. D. Klejnowski-Różycki, Opole 2021, s. 63–80.
- Liverani M., *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa 2010.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2016.
- Maezumi T., *Istota praktyki zen. Doceń swoje życie*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2005.
- Main J., *Chrześcijańska medytacja. Konferencje z Gethsemani*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2012.

- Main J., *Medytacja chrześcijańska. Głód głębi serca*, tłum. P. Ducher, Kraków 2016.
- Main J., *Ścieżka medytacji. Odkrywanie obecności Boga*, tłum. J. Salamon, Kraków 2018.
- Majjhima Nikaya. Zbiór mów średniej długości*, tłum. P. Jagodziński, Warszawa 2021.
- McRae J.R., *Northern School and Formation of Early Chinese Ch'an Buddhism*, Honolulu 1987.
- McRae J.R., *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley–Los Angeles–London 2003.
- Meir S., *Klasztor Shaolin. Historia, religia i chińskie sztuki walki*, tłum. J. Hunia, Kraków 2011.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
- Miura I., Sasaki R.F., *The Zen Koan. Its History and Use in Rinzai Zen*, Harcourt 1966.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa. Jej początek, rozwój i praktyka w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej*, tłum. S. Hiżycki, Kraków 2015.
- Mumonkan*, tłum. J. Jastrzębski, Wrocław 1993.
- Nanavira Thera, *Clearing the Path (1960–1965)*, b.m.w. 2012.
- Nawara M., *Oddychać Imieniem. O medytacji chrześcijańskiej*, Poznań 2017.
- Nerczuk Z., *Komentarz do kwestii ósmej*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2002.
- Niesiołowski-Spano Ł., Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa 2020.
- Nishida K., *An Inquiry into the Good*, London 1992.
- Nishida K., *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*, Honolulu 1987.
- Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy 1980.

- Pennington B., *Modlitwa prowadząca do środka. Powrót do staro-chrześcijańskiej metody modlitwy*, tłum. M. Sobejko, M. Cygan, Kraków 2013.
- Poraj-Żakiej A., *Stulecie Willigisa. Biografia duchowa Willigisa Jägera, benedyktyna i mistrza zen*, tłum. Z. Mazurczak, Wrocław 2021.
- Przybysławski A., *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław 2009.
- Reps P., *Zen z krwi i kości*, tłum. R. Reps, Warszawa 1998.
- Różycka-Tran J., Trần Ahn Quân, *Historia i specyfika wietnamskiego: zen trùc lâm*, w: *Buddyzm. Tradycje i idee*, red. K. Jakubczak, Kraków 2022, s. 307–330.
- Sadakata A., *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, tłum. M. Kanert, Poznań 2022.
- Samy A., *Zen Heart, Zen Mind. The Teachings of Zen Master Ama Samy*, Scotts Valley 2016.
- Samy A., *Zen Meditation for Life and Death, Christians and Therapists*, Bangalore 2006.
- Samy A., *Zen: Awakening to Your Original Face*, Scotts Valley 2012.
- Samy A., *Zen: The Wayless Way*, Wrocław 2016.
- Śantidewa, *Droga ku przebudzeniu (Bodhicaryavatara)*, tłum. M. Złotowska, Warszawa 2016.
- Schlingloff D., *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
- Seung Sahn, *Cały świat jest jednym kwiatem. 365 kong-anów na każdy dzień z pytaniami i komentarzami mistrza zen Seung Sahna*, tłum. Bon Shim, J. Sadowska, Warszawa 2017.
- Seung Sahn, *Kompas zen*, tłum. R. Bączyk, Warszawa 2005.
- Stump E., *Akwinata*, tłum. P. Lichacz, Poznań 2021.
- Sutra Lankawatara. Osobiste Urzeczywistnienie Szlachetnej Mądrości. Według opracowania Dwighta Goddarda na podstawie przekładu z sanskrytu i chińskiego prof. D.T. Suzukiego*, tłum. Z. Becker, Szczecin 2009.
- Suzuki D.T., *Essays in Zen Buddhism. First Series*, New York 1949.

- Suzuki D.T., *History of Zen Buddhism from Bodhidharma to Hui-neng (Yeno)*, w: D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism. First Series*, New York 1949, s. 163–228.
- Suzuki D.T., *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York 2002.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. Grabowska, A. Grabowski, Warszawa 2011.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie*, w: *Sutra Lankawatara. Osobiste Urzeczywistnienie Szlachetnej Mądrości. Według opracowania Dwighta Goddarda na podstawie przekładu z sanskrytu i chińskiego prof. D.T. Suzukiego*, tłum. Z. Becker, Szczecin 2009, s. 11–17.
- Suzuki D.T., *Wykłady o buddyzmie zen*, w: E. Fromm, D.T. Suzuki, R. de Martino, *Buddyzm zen a psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 2016, s. 9–113.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, tłum. A. Zalewska, B. Szymańska, Kraków 2009.
- Suzuki S., *Umysł zen, umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, Bielsko-Biała 2010.
- Szeng-jen, *Bęben Dharmy. Istota i codzienność praktyki czan*, tłum. J. Majewski, Warszawa 1997.
- Szeng-jen, *Nie ma cierpienia. Komentarz do Sutry Serca*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2003.
- Szeng-jen, *Osiąganie Umysłu Buddy*, tłum. P. Pindelski, Warszawa 1998.
- Szymańska B., *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009.
- Szyran J., *Traktat o modlitwie Jezusowej*, Kraków 2020.
- Tanahashi K., *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*, Boulder 2016.
- Thich Nhat Hanh, *Serce zrozumienia*, tłum. S. Musielak, Warszawa 1999.
- Thich Nhat Hanh, *The Other Shore: A New Translation of the Heart Sutra with Commentaries*, Berkeley 2017.
- Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. Bartoń, Warszawa 1998.
- Thich Nhat Hanh, *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, tłum. G. Draheim, Warszawa 2020.

- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2002.
- Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2020.
- W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji nauki wiary 1966–1994*, tłum. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995.
- Wilowski W., *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Poznań 2015.
- Yagi S., Swidler L., *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, New York 1990.
- Youlan F., *Krótki historii filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001.
- Yuquan Shenxiu – *The „First” Sixth Patriarch of Ch’an* (<http://www.shao-lintemplemi.org/youquan-shenxiu-the-first-sixth-patriarch-of-ch’an.html>).
- Zapart J., *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury buddy*, Kraków 2017.
- Zapiski z błękitnej skały*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2018.
- Zieliński W.P.P., *Mała księga zen*, Poznań 2011.
- Zolt V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.

Summary

Zen as a Spiritual Path for Christians

The purpose of this monograph is to show Zen as a spiritual path for a Christian. To achieve this goal, we have divided our considerations into three chapters.

The first chapter presents an outline of the history of Zen Buddhism, showing its beginning in China in the 6th century AD, and ending with the 20th and 21st century process of Zen transmission to Europe and the Christian environment. Discussing the Chinese period of the formation of Zen Buddhism, we present two ways of schematizing its history. The first one, based on the lineage, is the traditional model by which the development of Zen Buddhism is shown since the arrival of the first patriarch, Bodhidharma, from India. The lineage scheme is still present both among the followers of Buddhism and in many popularizing or scientific publications. The second scheme, developed by J. McRae, is based on a historical-critical approach. It groups Chinese Zen history into successive periods. At the same time, it shows that the historicity of many traditional stories about patriarchs or important masters is questionable. These stories are the result of complex processes related to the formation of the identity of Zen Buddhism as one of the important religious components of Chinese culture.

In the following sections of the first chapter, we also discuss the transmission of Zen to Japan, Korea and Vietnam, ending with a presentation of the inculturation of Zen in the USA and Europe, especially in the Christian environment.

The considerations contained in the first chapter show that Zen is very flexible and open to the process of transmission from one country to another, or from one culture to another. It is therefore an important argument for the so-called a universalist interpretation of Zen, which assumes that the experience of awakening, called in the Christian tradition a mystical union, transcends all religious and cultural conditioning. Of course, historically, this experience has been expressed and conceptualized in Buddhist and Chinese terms and categories. Then it underwent the process of evolution reaching Korea or Japan and taking on a more Korean or Japanese shape. The fact is that the cultures of Korea and Japan have a lot in common with the cultural heritage of China, so these changes and adaptations were not very drastic or revolutionary. However, the emergence and presence of Zen in the West clearly shows that Zen has also managed to find a space and a way to function in the USA and Europe. In addition, many Christians have discovered in Zen their own path of spiritual development, allowing them to deepen their own living and experience of faith.

In the second chapter, we present the most important Buddhist concepts in the form of a commentary on the *Heart Sutra*. This text collects and formulates the basic elements of both Hinayana and Mahayana Buddhism in a condensed form. Then we show what some of the ideas contained in the *Heart Sutra* can bring to theological reflection. We based these considerations on a theological-comparative approach. The problem we focused on concerned immanence and transcendence in the Christian image of God. We first summarized the meaning of the presence of a transcendent God in the created world, based on Thomas Aquinas' *Summa Theology* (ST q. 8 a.1-4), and then looked at it from the perspective of the *Heart Sutra*. This reflection shows that the non-dualistic approach that characterizes the *Heart Sutra* can be a fruitful complement to a purely speculative theological analysis operating on a dualistic level.

The third and final chapter was devoted to the presentation of the basic formal practices of Zen Buddhism, namely breath zazen, *shikantaza*,

koan zazen, walking meditation (*kinhin*), working meditation (*samu*), and sutra recitation. We then evaluated these meditation methods from a theological perspective. Our analysis has shown that these formal Zen practices are perfectly acceptable from the Christian's point of view, but require a great deal of maturity and knowledge of both Christian doctrine and Buddhism. This knowledge is essential in the process of theological translation of certain Buddhist concepts and categories in the light of Christian theology.

Our considerations have shown that from a theological perspective there are no serious objections to the practice of zazen by Christians. Of course, entering this path requires a lot of personal maturity and a strong but open faith. In addition, meditation also creates a very important platform where Christians of all denominations and Buddhists of various traditions and schools can meet. Practicing zazen together with Buddhists is therefore an important expression of interreligious dialogue. Dialogue, which, although it is undertaken in the silence of contemplative concentration of the mind, very often communicates much more than words.

However, the Christian-Buddhist dialogue remains a challenge also for the academic world. Comparative theology opens new areas of reflection that allow you to draw new impulses for theological reflection from Buddhist thought. It is enough to point to two philosophical and theological problems that can still be considered extremely important for interreligious dialogue. The first concerns the Buddhist idea of not-self (Pali *anatta*) and its possible implications for Christian anthropology, especially the study of the human soul. Consideration of this problem should also take into account modern achievements in the field of neurosciences. The second problem that still encourages reflection concerns the understanding of absolute reality/Absolute in Buddhism and the teaching of a personal God in Christianity.

These two selected and exemplary issues already show that academic theological-comparative reflection still has much to offer for interreligious dialogue. At the same time, an essential element of this dialogue is also the space of meditative insight. For the truths that our speculative reason learns and analyzes also require an experience in the form of existential insight.

DR PIOTR GONISZEWSKI

Absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Zastępca Dyrektora Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz European Association of Biblical Studies. Przewodnik po krajach biblijnych (Izrael, Autonomia Palestyńska, Jordania).

A graduate of the Faculty of Theology at the University of Szczecin. Deputy Head of the Institute of Theology of the University of Szczecin. Member of the Association of Polish Biblists (Stowarzyszenie Biblistów Polskich) and the European Association of Biblical Studies. Guide to Bible lands (Israel, Palestinian Authority, Jordan).



71-101 Szczecin, ul. Mickiewicza 64
tel. 91 444 20 06, 91 444 20 09
e-mail: wydawnictwo@usz.edu.pl
www.wn.usz.edu.pl

ISBN 978-83-7972-653-0 (online)
ISBN 978-83-7972-652-3 (print)



9 788379 726523