

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii

Jakub Safjański
Nr alb. 195015

**Poznawcze aspekty
doświadczenia mistycznego na wybranych
przykładach z chrześcijańskiej oraz wschodniej
kultury duchowej**

Praca magisterska
na kierunku filozofia
w zakresie filozofii

Praca wykonana pod kierunkiem
prof. dr hab. Zofii Rosińskiej
w Instytucie Filozofii UW

Warszawa 2015

Rozdział II

Doświadczenie mistyczne w taoizmie

Na wstępie należy przywołać kilka uwag terminologicznych. Z uwagi na różne wersje tłumaczeń tekstów taoistycznych oraz przyjęty zapis związany z fonetyką, pojawiają się pary nazw, których desygnaty są te same. Są nimi:

Tao oraz *Dao*

Te oraz *De*

Lao-Tsy oraz *Laozi*

Czuang-Tzy oraz *Chuang -Tzu*

Powyższe określenia przytaczać będę zamiennie, w zależności od autora tłumaczenia chińskiego tekstu i przyjętego przez niego zapisu w języku polskim. Podobnie stosować będę oryginalne określenia przyjęte przez autorów opracowań dotyczących taoizmu. Po tych wstępnych uwagach następuje więc właściwa część opracowania tematu.

Na początek przedstawię rys historyczny taoizmu. Otóż, jak napisał Alan Watts, w starożytnym społeczeństwie chińskim występowały dwie uzupełniające się tradycje filozoficzne – konfucjanizm i taoizm. W uproszczeniu można powiedzieć, że konfucjanizm traktuje o konwencjach językowych, moralnych, prawnych i obyczajowych, które dostarczają społeczeństwu jego systemu komunikacji. Za pomocą tych formuł jednostka określa siebie i swoje miejsce w społeczeństwie.⁶⁶

Podstawy nauki Konfucjusza (551-479 p.n.e.) opierały się na krytyce współczesności i uznaniu za wzorzec czasów minionych. Mędrzec ten żył w czasach gwałtownego zaostrzania się konfliktów społeczno-politycznych. Nieustanne wojny domowe między księstwami, aneksje i rozbiory słabszych państw, umacnianie się silnych były jednym z ważniejszych elementów życia politycznego tamtej epoki. Ponadto, miejsce starej wspólnoty rodowej i rodziny zajęła wspólnota wiejska i terytorialna. Coraz wyraźniej rysowały się nierówności społeczne i majątkowe. Jak wynika z najdawniejszej kroniki *Cz'un-ts'iu*, która miała wg legendy wyjść spod pióra samego Konfucjusza, władcy i ich krewni, dostojnicy i arystokraci nie cofali się przed niczym w pogoni za władzą.⁶⁷

Konfucjusz urodził się w księstwie Lu, które było jednym z najbardziej rozwiniętych państw tamtego okresu. Rozpoczął swoją urzędniczą karierę od stanowiska dozorca spichrza, by

⁶⁶ Alan W. Watts, *Filozofia Tao*, [w:] *Taoizm*, Kraków 1988, s. 17-18.

⁶⁷ Leonid Wasilew, *Kulty, religie i tradycje Chin*, Warszawa 1974, s. 110-111.

w końcu porzucić służbę i zająć się nauczaniem młodzieży.⁶⁸

Konfucjusz stworzył, poprzez krytykę współczesności i stawianie za wzorzec czasów minionych, ideał człowieka doskonałego, szlachetnego, który wyróżnia się przede wszystkim humanitarnością oraz poczuciem sprawiedliwości. Na cnotę humanitarności składała się powściągliwość, skromność, rozsądek, dobroć, bezstronność, poczucie sprawiedliwości. Człowiek taki powinien przede wszystkim kochać ludzi i nie kierować się egoistycznymi pobudkami. Humanitaryzmu nie można było oddzielić od prawości.⁶⁹

Konfucjaniści nie tylko rozpowszechnili i wpoili jako obowiązkowe swoje normy i kultury, lecz przekształcili również te wszystkie normy we wzorzec. W praktyce oznaczało to, że każdy Chińczyk z urodzenia i wychowania był przede wszystkim konfucjanistą. Konfucjanizm stał się w Chinach modelem życia, formą organizacji stosunków między ludźmi, wyznacznikiem sposobu myślenia, mówienia i zachowania.⁷⁰

Podobno każdy wykształcony Chińczyk nie może nie być konfucjanistą. Istnieje jednak dla tego stanu przeciwwaga, bowiem w takim samym stopniu Chińczycy są jednocześnie taoistami mimo, że między tymi dwoma systemami zachodzą sprzeczności. Paradoks jest jednak tylko pozorny, gdyż konfucjanizm dominuje w życiu społecznym, zaś taoizm określa jednostkę w jej indywidualności. A zatem rozróżnienie polega na zestawieniu „ja społecznego” z „ja prywatnym”.⁷¹

Taoizm jest więc raczej domeną ludzi starszych, którzy wycofują się z czynnego życia społecznego poprzez porzucenie umownych wzorców myślowych i obyczajowych. Interesuje ich wiedza nieumowna, życie pojmowane bezpośrednio.⁷²

Jak przedstawił to współczesny, chiński autor, taoizm to także filozofia artysty, wieśniaka i włóczęgi, który wręcz fizjologicznie nie przystaje do tłocznej i podłej atmosfery przeurbanizowanego życia i który niecierpliwie wykrzykuje – Powietrza! Zachodni indywidualizm narodził się z nowo powstałej technologii. Taoizm, nienapędzany technologicznymi innowacjami, czerpie inspiracje z retrospektywnego spojrzenia na urokliwą prostotę społeczeństw, które albo już nie istnieją albo też są technologicznie zacofane.⁷³

Nie można jednak powiedzieć, że taoizm wybiega w kierunku rewolucji przeciwko konwencjom, bowiem uwolnienie się od konwencji to nie znaczy odrzucenie ich, ale nabycie umiejętności stosowania konwencji i obyczajów jako narzędzi. Stoi to więc w opozycji do bycia

⁶⁸ ibidem.

⁶⁹ ibidem s. 113-115.

⁷⁰ ibidem, s. 200.

⁷¹ Lin Tung-Chi, *Umysłowość chińska: jej taoistyczne podłoże*, [w:] *Taoizm*, Kraków 1988, s. 9.

⁷² Alan W. Watts, op.cit. s. 18.

⁷³ Lin Tung-Chi, op. cit. s. 11.

bezrefleksyjnym przedmiotem społecznych reguł.⁷⁴ Jest to jednak tylko pierwsza warstwa odczytania filozofii taoizmu.

Na kanon filozofii taoistycznej składają się dwa dzieła. Pierwsze z nich to *Księga dao i de (Księga Tao-te-king)* co tłumaczone jest jako „Księga Drogi i Cnoty”.⁷⁵ Nie ma pewności czy jej autor – Laozi, był postacią historyczną. Istnieje legenda mówiąca o nim jako o starożytnym mędrцу, który miał być o pokolenie starszy od Konfucjusza.⁷⁶ Inna legenda określa go jako jemu współczesnego, a jeszcze inna umieszcza go 100 lat po jego śmierci. Legendarny Laozi, wg jednej z opowieści, pracował jako urzędnik zajmujący się cesarskimi archiwami. Rozczarowany służbą pod koniec życia zdecydował się porzucić pracę i odjechać. Zatrzymany na przełęczy przez strażnika napisał na jego prośbę ponad 5000 słów na temat *dao i de*.⁷⁷

Przyjmuje się jednak, że nie istniał jeden twórca dzieła, które stanowi kompilację tekstów różnych autorów z różnych okresów. Obowiązywała bowiem tradycja ukrywania autentycznego autorstwa poglądów i przypisywania ich autorom starożytnym w celu nadania im większego znaczenia.⁷⁸

Istnieje pogląd, że nie można liczyć na zrozumienie chińskiej filozofii, religii, sposobu sprawowania rządów, sztuki, medycyny, a nawet sposobu przyrządzania posiłków – bez rzetelnego i głębokiego zrozumienia nauki zawartej w tej małej książce.⁷⁹ Ideami tam zawartymi inspirował się podobno Lew Tołstoj.⁸⁰

Drugi filar doktryny taoizmu stanowi tekst autorstwa Chuang Tzu (Zhunagzi), który żył prawdopodobnie w latach 369-286 p.n.e. Autor kontynuował i rozwijał naukę wyłożoną w tekście *Tao-Te-king*. Konwencja pisarska opiera się na stosowaniu przypowieści, paraboli i opowiadań, co sprawia, że tekst ten ma charakter poetycki. Podobne jak i w przypadku Laozi, także i odnośnie Chuang Tzu istnieją wątpliwości, czy był on w rzeczywistości autorem tekstu.⁸¹

Niezależnie jednak od tych wątpliwości, faktem jest, że cały tekst stał się bardzo popularny po upływie kilku stuleci od jego powstania. Apogeum świetności datuje się na VIII wiek n.e., kiedy traktat ten został na mocy edyktu cesarskiego uznany za kanoniczne dzieło taoizmu.⁸²

Niekiedy, jako reprezentatywny tekst taoizmu, wymienia się jeszcze traktat trzeciego

⁷⁴ Alan W. Watts, op.cit. s. 18.

⁷⁵ *Religia. Encyklopedia PWN*, t.3, pod red. Tadeusza Gadacza i Bogusława Milerskiego, Warszawa 2001, s. 155.

⁷⁶ Paweł Glita, *Taoizm*, [w:] *Filozofia Wschodu*, Kraków 2001, s. 330.

⁷⁷ ibidem.

⁷⁸ ibidem.

⁷⁹ Piotr Majerski, *Wprowadzenie do filozofii taoistycznej*, Kraków 2006, s. 11.

⁸⁰ Leonid Wasilew, op.cit. s. 240.

⁸¹ Fiodor Bykow, *Nauka Czuang-Tsy*, [w:] *Taoizm*, Kraków 1988, s. 82.

⁸² ibidem. s. 83.

autora Liezi (Lie-cy).⁸³ Żył on w V wieku p.n.e. Także co do tej postaci istnieją wątpliwości, czy była to postać historyczna. Przypisywane mu dzieło „*Liezi*” powstało prawdopodobnie w IV wieku p.n.e.⁸⁴

Wspomnieć należy także o istnieniu komentarza do *Tao-Te-king* autorstwa Wang Bi, który urodził się ok. 220 roku p.n.e. Komentator ten stał się założycielem szkoły, która później została nazwana neotaoizmem. Był on podobno genialnym umysłem, jednak zmarł w wieku 23 lat opromieniony sławą swojego talentu.⁸⁵

Komentarz tego autora, zgodnie ze swym przeznaczeniem, będzie służył jako pomoc w interpretacji dzieła Laozi. Stanowi on integralną część cytowanego wydania *Księgi dao i de*.

Taoizm jako doktryna filozoficzna pojawił się w Chinach mniej więcej razem z konfucjanizmem. Jego zwolennicy, podobnie jak konfucjaniści, potępiali tendencje panujące w życiu społecznym i politycznym. Również głosili ideę powrotu do przeszłości, do „złotego wieku”. Jednak ich ideałem była wrodzona prostota i naturalność, obojętność wobec rzeczy doczesnych, wyzbycie się namiętności i pragnień, które ujemnie wpływają na ludzką naturę, na oblicze moralne społeczeństwa.⁸⁶ Można na marginesie zauważyć, jak bliskie stoicyzmowi pozostają te ideały.

W początkowym etapie kształtowania się taoizmu, był on praktyką szamanizmu, wróżenia i leczenia. Zaczęli pojawiać się wtedy pustelnicy i asceci, którzy wybierali ucieczkę od życia w społeczeństwie. Udawali się zazwyczaj w góry, gdzie otoczeni aureolą świętości i mistyki, spędzali swoje życie. Ci pierwsi „święci ludzie” pojawili się w czasach Konfucjusza, a być może nawet i wcześniej.⁸⁷

Laozi

Przechodząc do analizy tekstu *Dao-De-king*, przytoczę na początku kluczowe nazwy, które występują w tym tekście:

- *dao (tao)* – etym. „droga”; w znaczeniu filozoficznym prapoczątek wszystkich rzeczy i istot, to co może z siebie wszystko wyłonić bez udziału czegoś spoza siebie, nieskończony byt;
- *de (te)* – etym. „cnota”; w znaczeniu filozoficznym koncepcja tworzenia indywiduum wszystkich rzeczy i istot, to co sprawia, że coś lub ktoś jest tym, czym jest;
- *wu-wei* – etym. „nie działanie”; w znaczeniu filozoficznym działanie zgodne z *dao*,

⁸³ *Religia. Encyklopedia PWN*, t.9, pod red. Tadeusza Gadacza i Bogusława Milerskiego, Warszawa 2003, s. 230.

⁸⁴ *Religia. Encyklopedia PWN*, t.6, pod red. Tadeusza Gadacza i Bogusława Milerskiego, Warszawa 2002, s. 255.

⁸⁵ *Księga dao i de*, Kraków 2006, s. 11.

⁸⁶ Leonid Wasiliew, op. cit., 236-237.

⁸⁷ ibidem, s. 237-238.

z przyrodzonym porządkiem, postawa neutralności; wchodzenie w relacje z innymi w oparciu o tę zasadę określa się jako *wei-wu-wei* czyli działanie w niedziałaniu.⁸⁸

Pierwszym i zarazem najtrudniejszym pytaniem, jakie należy sobie postawić, jest pytanie o naturę *Dao (Tao)*. Sięgając do pierwszego zdania *Dao-De-king*, widzimy, że *Dao* nie może być nazwane, co od razu nasuwa skojarzenia z chrześcijańską teologią apofatyczną.

„*Dao*, które może być nazwane, nie jest wiecznym *dao*.

Nazwa, która może być nadana, nie jest wieczną nazwą

Bez nazwy – oto jest początek nieba i ziemi”⁸⁹

Natomiast w innym tłumaczeniu trzy pierwsze zdania mają następujące brzmienie:

„*Tao*, które można wyrazić słowami, nie jest (prawdziwym) niezmiennym *tao*.

Nazwa, którą można je określić, nie jest (prawdziwą) niezmienną nazwą.

Bezimienne stało się prapoczątkiem nieba i ziemi”⁹⁰

Wang Bi tłumaczy w swoim komentarzu, że „*dao*” nie może być wyrażone w języku i nie może być mu nadana żadna nazwa.⁹¹ Zgodnie z *Dao-De-king*, jest ono wszechobecne, wieczne i nienazwane.

„Wielkie *dao* rozlewa się wszędzie – Może być na prawo i na lewo.”⁹²

„Wieczne jest *dao* i bez nazwy.”⁹³

Wang Bi skomentował powyższy ustęp tak, że *Dao* nie ma formy i nie można go określić żadną nazwą, co wynika z jego niezmienności i wieczności.⁹⁴

Powyższe zdania wskazują, że próbując opisać *Dao*, zmuszeni jesteśmy zdać się na intuicyjne uchwycenie tego, do czego odnosi się ta nazwa. Z całą pewnością nie będzie właściwą drogą doszukiwanie się analogii do Pierwszego Poruszyciela Arystotelesa czy też klasycznej, chrześcijańskiej koncepcji Boga. Narzędzia ontologii i logiki, a w tym pojęcie substancji i jej atrybutów nie okażą się tutaj pomocne. Jednakże stosując się do terminologii użytej przez Heideggera, można zaryzykować stwierdzenie, że *Dao* przedstawione jest jako *arche* – początek, zasada, ostateczne podłoże istnienia wszystkiego. Widać także, że ma charakter istnienia immanentnego w stosunku do świata. Szukając dalszych analogii na gruncie filozofii Zachodu, interesujące wydaje się zestawienie opisu *Dao* z Jednią Plotyna, która istnieje poza bytem,

⁸⁸ Piotr Majerski, op. cit., s. 9.

⁸⁹ Laozi, *Księga dao i de*, tłum. Anna Iwona Wójcik, Kraków 2006, s. 26.

⁹⁰ Lao-Tsy, *Tao-Te-king*, tłum. Tadeusz Żbikowski, [w:] *Taoizm*, Kraków 1988, s. 49.

⁹¹ Laozi, op. cit, s. 26.

⁹² ibidem, s.79.

⁹³ ibidem, s.76.

⁹⁴ ibidem.

rozumem i jest niepoznawalna.⁹⁵Pojęcia „Jedni” nie można zdefiniować poprzez przypisanie jakichkolwiek atrybutów. Przekracza ona wszystkie przedmioty ludzkiego doświadczenia, a w konsekwencji przekracza także pojęcia, które odnoszą się do tych doświadczeń.⁹⁶ Poznanie możliwe jest tylko na drodze irracjonalnej (ekstaza, zachwyty).⁹⁷ Dusza ludzka dochodzi wtedy na pewien czas do stanu nieobecności wszelkiego dualizmu poprzez zjednoczenie się z Jednią.⁹⁸

Jednia Plotyna wydaje się zbliżona do *Dao*. Cechy *Dao*, biorąc jednak pod uwagę postulat, aby traktować te nazwy umownie, z uwagi na to, że mają one dotyczyć czegoś, co znajduje się poza lub ponad językiem, to immanentność, wieczność i niezmienność. Różnica między znaną na gruncie europejskim koncepcją Boga jest tu widoczna o tyle, że Bóg jest w niej odrębnym bytem od stworzenia, od świata. *Dao* jest zaś obecne jako immanentne podłoże, fundament wszelkiego bytu.

„Oto jest rzecz niezróżnicowana a dojrzała;
zrodzona przed niebem i ziemią;
spokojna - cicha -
niezależna od niczego i niezmienna.
Działa wszędzie wolna od niebezpieczeństw.
Można by ją uważać za matkę świata.
Ja nie znam jej imienia
Oznaczając ją znakiem, nazwę ją *Dao*.
Przymuszony do tego, by nadać jej imię – nazwę ją Wielką.”⁹⁹

Kolejny raz widać, że *Dao* jest nazwą czysto konwencjonalną. Autor nadaje nazwę, aby w ogóle mieć możliwość próby opisu. Czuje się do tego przymuszony, podczas gdy naprawdę najchętniej pozostałby w milczeniu. Równie dobrze mógłby użyć słowa Bóg czy też Jednia. Brzmienie nazwy tak naprawdę nie ma tu znaczenia.

W tym miejscu należałoby jeszcze wspomnieć o istnieniu materialistycznej interpretacji taoizmu, w której zakłada się materialność *Dao*.¹⁰⁰ Wydaje się jednak, że takie rozumienie jest zbyt powierzchowne i nie trafia w sedno. Sprzeciwia się jej cytowany wcześniej Leonid Wasiliew, którego zdaniem, w przypadku idei Lao-tsy raczej w ogóle nie można mówić o materializmie w sensie choć w minimalnym stopniu konsekwentnej linii filozoficznej. Dzieło to trzeba uznać za

⁹⁵ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t.1, Warszawa 2003, s. 167.

⁹⁶ Frederick Coplestone, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2004, s. 418-419.

⁹⁷ Władysław Tatarkiewicz, op. cit., s. 169.

⁹⁸ Frederick Coplestone, op. cit., s. 423-424.

⁹⁹ Laozi, op. cit., s. 64.

¹⁰⁰ Tadeusz Żbikowski, *Prawie wszystko o Tao*, [w:] *Taoizm*. op. cit., s. 44.

twór mistyki i metafizyki, a jej domniemanego autora, za jednego z wielkich mistyków ludzkości.¹⁰¹

Analiza dostępnego, językowego opisu *Dao* każe rozpatrywać je inaczej, głębiej – mianowicie na płaszczyźnie ontologicznej oraz egzystencjalnej. Rozpatrzenia wymaga bowiem postać mędrca i mistyka, który podąża w kierunku niewyraźnego *Dao*, którego opis został zawarty w traktacie Laozi. Wyrazistość tego opisu potęgowana jest zestawieniem mędrca z ogółem ludzi:

„Radosne tłumy – jakby byli na odpuszcie lub świętowali nadejście wiosny.
Tylko mnie bezwład ogarnia i nie dają żadnego znaku jak niemowlę, które się jeszcze nie nauczyło uśmiechać.
Włóczęga, który nie ma dokąd wrócić... Takie sprawiam wrażenie.
Mnóstwo rzeczy-wszyscy mają więcej niż potrzebują.
Ja jeden wyglądam, jakbym był w potrzebie.
Moje serce to serce głupiego człowieka: tępe i bez rozróżnień.
Ludzie – wszyscy pełni są światła..
Tylko ja jeden jestem pogrążony w mroku.
Ludzie – wszyscy widzą różnicę i podziały.
Tylko ja jeden ich nie widzę.
Jestem jak dryfujący na środku oceanu,
jak wiejący wysoko wiatr, który nigdy nie przestaje wiać.
Ludzie – wszyscy mają jakieś cele.
Tylko ja jeden jestem jak wiejski głupek.
Tylko ja jeden jestem inny.
Cenię sobie matczyną opiekę.”¹⁰²

Mędrzec-mistyk wyróżnia się w sposób zasadniczy od reszty ludzi. Jego powierzchowność może wprowadzać w błąd. Wydaje się być osobą nieporadną, prostą, a nawet głupią. Prawdziwy sens tego opisu uwidacznia się jednak w ukrytej mądrości głębokiego sposobu bycia i postrzegania świata. Mędrzec bowiem nie czyni rozróżnień. Inaczej niż inni, dostrzega jedność wszystkiego („różnice i podziały. Tylko ja jeden ich nie widzę”), nie dąży do zdobywania czegokolwiek, działa bez żadnego celu. Wyrażenie „cenię sobie matczyną opiekę” ma zaś znaczenie odnoszące się do samych korzeni życia. Ci, co oślepieni zostają światowym życiem, odcinają się od

¹⁰¹ Leonid Wasilew, op. cit., s. 241.

¹⁰² Laozi, op. cit., s. 56.

swoich korzeni (Wang-Bi)¹⁰³. A zatem mędrzec taoistyczny to człowiek, który uchwycił korzeni swojej egzystencji, a być może i wszelkiej egzystencji. Rzeczywiście – mędrzec jest inny. Radzi sobie bez działania (*wu-wei*), nie czyni dla korzyści; osiąga pełnię, lecz nie dla poklasku (Laozi).¹⁰⁴

W jaki jednak sposób człowiek staje się mędrcem? Z opisu Laozi wynika, że osiąga się ten stan za pomocą kontemplacji zmienności i powrotu do początku, „korzeni rzeczy” - do „pustki”:

„Dotrę na skraj pustki; będę obserwował ciszę i spokój.

Wszystkie rzeczy i sprawy wzrastają jedne obok drugich,
a ja będę wyglądał ich powrotu.

Mnóstwo rzeczy i spraw – a każda z nich powróci do swych korzeni.

Powrót do korzeni nazywam ciszą i spokojem.

To jest nazywane powtórными narodzinami.

Powtórne narodziny nazywam wiecznym.

Znajomość wieczności nazywam oświeceniem.¹⁰⁵

Wang Bi dodaje, że w pustce i w ciszy obserwuje się, jak wszystko powraca. Wszystko wyrasta z pustki. Ten, kto do niej dotarł, osiąga powtórne narodziny, stan nieustającego istnienia.¹⁰⁶ Pustka jest więc tym stanem, do którego wszystko powraca i z którego wszystko się rodzi. Postrzeganie pustki jest możliwe tylko dla mędrca.

Występuje tutaj pewien kłopotliwy dla człowieka Zachodu termin „nicość” (pustka, niebyt). Trudno oczekiwać, że będziemy mogli za pomocą analitycznych narzędzi dojść do znaczenia tego słowa. Można także mieć uzasadnioną wątpliwość, czy w języku możemy sensownie używać terminu „nicość”. Zauważmy, że filozofia europejska, a zwłaszcza logika (zasada niesprzeczności) ufundowana została na dychotomii pochodzącej od Parmenidesa.

„Trzeba to mówić i myśleć, byt jest, albowiem jest byciem.

Nicość natomiast (nim) nie jest. To radzę tobie rozważyć.”¹⁰⁷

Niestety, „niebyt”, „nicość” to pojęcia kluczowe w odniesieniu do prób opisu doświadczenia mistycznego i jeszcze nie raz przyjdzie się z tym problemem zmierzyć. Czy można więc zadać sensowne pytanie - czym jest nicość, niebyt? I czy można udzielić sensownej odpowiedzi? Czy jest możliwe zrozumienie następującego twierdzenia Laozi:

„Na świecie wszystkie rzeczy i sprawy rodzą się w bycie.

A byt rodzi się w niebycie.”¹⁰⁸

¹⁰³ Ibidem, s. 57.

¹⁰⁴ ibidem, s. 28.

¹⁰⁵ ibidem, s. 50.

¹⁰⁶ ibidem, s. 51.

¹⁰⁷ Giovannii Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2000, s. 141.

Wang Bi komentuje cytowany wyżej ustęp tak, że cokolwiek miałyby osiągnąć pełnię bytu, powinno odwrócić się w stronę niebytu. Powtórne narodzenie można więc rozumieć jako poznanie wieczności, wykroczenie ponad zjawiskowy byt, poznanie *Dao*, zjednoczenie z absolutem, „powrót do korzeni”, wejście w przestrzeń ciszy, dotarcie do źródła wszelkiej egzystencji, osiągnięcie *arche*. To zaś trudno nazwać inaczej, jak właśnie doświadczeniem mistycznym. Takie doświadczenie mistyczne nazwane zostało oświeceniem („znajomość wieczności nazywam oświeceniem”). Słowo to pojawia się także w innym miejscu traktatu i wskazuje, że droga do tego doświadczenia prowadzi przez samopoznanie.

„Kto zna ludzi – jest mądry.

Kto zna siebie – jest oświecony.”¹⁰⁹

Poznawanie siebie nie polega na gromadzeniu wiedzy, odbywaniu formalnej edukacji. Jest raczej procesem odwrotnym. Laozi twierdził, że „kto się uczy, ten dzień po dniu powiększa” a „kto *dao* zgłębia ten dzień po dniu pomniejsza. Pomniejsza i pomniejsza – aż wreszcie nie działa (*wuwei*)”.¹¹⁰ To wskazuje, że musi zajść pewna transformacja człowieka, aby umożliwić doświadczenie mistyczne – oświecenie.

Drogą do oświecenia wydaje się być niedziałanie (*wu-wei*). Nie polega ono na bezruchu w sensie motorycznym, np. na beczynności. Wydaje się, że bardziej chodzi tutaj o taką aktywność, która nie jest ukierunkowana na osiągnięcie czegokolwiek z punktu widzenia osobistej korzyści. U podłoża działania leżałaby zgodność z naturalną prostotą, spontaniczność, brak egoistycznych motywów i zgodność z naturalną kolejną rzeczy.¹¹¹

Chuang Tzu

Tekst, którego autorstwo przypisuje się wyżej wymienionej postaci, powstał kilkaset lat później niż *Tao-Te-king*. Składa się z opowiadań, które dają pewien zarys doktryny taoizmu i rozwijają pojęcia zapisane w traktacie Laozi. Podobne jak we wcześniejszym tekście widoczna jest opozycja do formalizmu i etykiety konfucjanizmu. Uwidacznia to następująca opowieść.

„Po pewnym czasie umarł Zisang Hu. Jeszcze przed pogrzebem Konfucjusz dowiedział się o tym i wysłał Zigonga, żeby pomagał w uroczystościach [pogrzebowych]. Jeden z przyjaciół [Zisang Hu] ułożył pieśń, a drugi towarzyszył mu na cytrze. Obaj śpiewali, wtórując sobie wzajemnie: <<Czy nie przyjdiesz do nas, Sang Hu? Czy nie przyjdiesz do nas, Sang Hu? Powróciłeś już do swej prawdy, a my, niestety, pozostajemy ludźmi.>> Zigong szybko przybliżył

¹⁰⁸ Laozi, op.cit., s. 90.

¹⁰⁹ ibidem, s. 78.

¹¹⁰ ibidem, s. 101.

¹¹¹ *Religia. Encyklopedia PWN*, t.9, op.cit., s. 230.

się i powiedział: <<Pozwolę się zapytać, czy śpiew nad ciałem zmarłego należy do dobrych obyczajów?>> Obaj przyjaciele spojrzeli [na siebie] i uśmiechnąwszy się, powiedzieli: <<Cóż on może wiedzieć, co znaczą obyczaje?>> Zigong powrócił i opowiedział wszystko Konfucjuszowi, mówiąc: <<Cóż to za ludzie? Nie pielęgnują obyczajów i ciała uważają za rzecz sobie obcą. Przy zmarłym przyspiewują sobie i nawet się nie zarumieniają. Nie wiem, jak ich nazwać. Cóż to są za ludzie?>> Konfucjusz rzekł: <<Wędrują poza granicami [naszego] świata, a ja, Konfucjusz, przebywam na tym świecie. To, co na zewnątrz i wewnątrz, nie sięga siebie nawzajem. I ja, posyłając cię z kondolencjami, popełniłem grubiaństwo.>>¹¹²

Opowieści Czuang Tzu wspominają zarówno o samym *Dao* jak i o mędrca-mistyku. Akcent jest jednak nakierowany na opis mędrca. Rozpoczynając omówienie tekstu, zaczniemy jednak od samego *Dao*, którego opis zawarty poniżej jest w pełni komplementarny z opisem z traktatu Laozi.

„Nadawanie nazwy Tao to nadawanie nazwy niczemu. Tao nie jest imieniem „czegoś istniejącego”. „Przyczyna i „możliwość” nie stosują się do Tao. Tao jest nazwą, która wskazuje, ale nie określa. Jest poza słowami i poza rzeczami. Nie da się wyrazić ani słowem, ani milczeniem. Gdy nie ma już słów, ani milczenia, wtedy dopiero można pojąć Tao.”¹¹³

W innym tłumaczeniu tekst ten ma następującą postać:

„Nadanie *dao* imienia to działanie [oparte] na przypuszczeniu. „Domniemany sprawca” i „nieistnienie działającego” to [tylko] jeden z aspektów bytów. Jakie są możliwości [tych teorii] w obliczu Wielkiej Metody? Gdy słowa osiągną swój cel, można cały dzień mówić, wyczerpując *dao*. Ale jeśli słowa nie osiągną swego celu, cały dzień mówi się, wyczerpując [jedynie] byty. *Dao* jest krańcem bytów, ani słowa, ani milczenie nie wystarczają, by opisać [dao]. Bez słów i bez milczenia osądy osiągną kraniec.”¹¹⁴

Pojęcie „*Dao*” nie poddaje się definiowaniu. Nawet użycie wyrażenia „pojęcie *Dao*” jest błędne. Można je zrozumieć tylko „gdy nie ma już słów ani milczenia”. Zauważmy, że jest to bardzo paradoksalne ujęcie, gdyż albo używamy słów, albo milczymy. Czy jest możliwy stan wykraczający poza tę dychotomię?

W innym miejscu tekstu, autor określa *Dao* jako wszechobecne.

„Dongguozi zapytał Zhuangzi: <<Gdzie znajduje się to, co nazywamy *dao*?>>. Zhuangzi rzekł: <<Nie ma miejsca, gdzie by go nie było>>. Dongguozi rzekł: <<Proszę o konkretny przykład>>. <<Jest w mrówkach>>. <<A w czymś niższym również?>>.

¹¹² Zhuangzi. *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Warszawa 2009, s. 81.

¹¹³ Thomas Merton, *Droga Chuang Tzu*, Kraków 2005, s. 159.

¹¹⁴ Zhuangzi, op. cit., s. 278.

<<W źdźbłach trawy>>. <<A w czymś jeszcze niższym?>>. <<W kale i moczu>>. ¹¹⁵

Kłopot z pojmowaniem niebytu (pustki) nie był obcy autorowi, co wskazuje na uniwersalną cechę problemu nicości, jaką jest brak możliwości intelektualnego jej zrozumienia. Z widocznym poczuciem humoru autor zawarł ten problem w takich słowach:

„To jest TO. Ale jak strasznie daleko? Kto tam dotrze? Mogę zrozumieć nieobecność Bytu, ale jak zrozumieć nieobecność Niczego? A jeśli do tego wszystkiego Niebyt Jest, to kto to pojmie?”¹¹⁶

W innym tłumaczeniu fragment ten brzmi następująco:

„Oto najwyższy [stan]! Któż mógłby [dostrzec] jeszcze wyżej? Potrafię [zrozumieć] istnienie niebytu, ale nie potrafię [zrozumieć] nieistnienia niebytu. Czynienie braku istnienia! Od czego trzeba wyjść, by dojść do takiego stanu?”¹¹⁷

Wracamy więc do zaznaczonego wcześniej problemu „nicości”. Wyraźnie widać więc, że w przeciwieństwie do poglądu Parmenidesa, taoizm zakłada, że pustka, niebyt, ma atrybut istnienia. Być może jest w ogóle tylko czystym istnieniem ogołoconym z wszelkich atrybutów?

Na podstawie dotychczas przedstawionych fragmentów obu fundamentalnych dla taoizmu tekstów, można pokusić o rekonstrukcję ontologicznej hierarchii w taoizmie. I tak najniżej znajdować będzie się zwykły, naoczny świat rzeczy i zjawisk (byt). Piętro wyżej znajduje się nicość (niebyt) z którego wyłania się byt i do którego powraca w procesie ciągłej przemiany. Na samym szczycie znajduje się To (Bezimienne *Tao*), które przekracza nawet samą pustkę.

Tao

Niebyt – pustka

Byt - świat przyrody

Wiedzę o takiej naturze świata mędrzec czerpie z wewnętrznego doświadczenia, którym jest bezpośredni wgląd.

„Oś Tao przechodzi przez punkt, w którym zbiegają się wszystkie za i przeciw. Ten, kto trzyma się osi przebywa w nieruchomym centrum, skąd widać wzajemną zależność wszystkich przeciwstawnych sił i ruchów. Odsuwając od siebie jakąkolwiek myśl o narzucaniu ograniczeń czy zajmowaniu stron w sporze, człowiek mądry spoczywa w świetle bezpośredniego oglądu.”¹¹⁸

Bezpośrednie poznanie możliwe jest dzięki temu, że mędrzec osiąga nieruchome

¹¹⁵ ibidem, s. 233.

¹¹⁶ Thomas Merton, op. cit, s. 133.

¹¹⁷ Zhuangzi, op. cit., s. 236.

¹¹⁸ Thomas Merton, op. cit., s. 47.

centrum i jego istnienie wykracza poza świat logiki oraz argumentacji za czy przeciw. Mędrzec patrzy bowiem na świat całościowo:

„Tao pogrąża się w mroku, kiedy ludzie rozumieją tylko jedno z pary przeciwieństw bądź skupiają się wyłącznie na jakimś cząstkowym aspekcie istnienia. Jasne widzenie rzeczy zostaje wtedy zakłócone przez zwykłą grę słów, która wyjaskrawia ten jeden aspekt, a unieważnia całą resztę.”¹¹⁹

Postrzeganie mędrca opiera się na bezpośredniej intuicji, która ujmuje rzeczywistość zarówno od strony „ja” jak i „nie-ja” Mędrzec nie spiera się z nikim, rozumiejąc istotę ciągle zmieniających się rzeczy, warunków istnienia. *Tao* zaś łączy wszelkie przeciwieństwa¹²⁰.

W świecie przyrody przedmiotem jest „wszystko to, co ograniczone formą, wyglądem, dźwiękiem i barwą”¹²¹. Człowiek przekracza świat przyrody, przerastając ograniczenia wynikające z formy, gdyż potrafi osiągnąć „bezkształtność” a „jego natura spływa do własnych korzeni, do Jedności.”¹²²

„Odsuwając od siebie jakąkolwiek myśl o narzucaniu ograniczeń czy zajmowaniu stron w sporze, człowiek mądry spoczywa w świetle bezpośredniego oglądu.”¹²³

Pewną wskazówkę o tym, jak może wyglądać droga do osiągnięcia „całościowego widzenia” daje inny fragment tekstu Chuang Tzu, gdzie Konfucjusz opowiada o istocie „postu serca”.

„Celem postu jest wewnętrzna jedność. Oznacza to, że słyszymy, ale nie uchem, ani nie rozumem; słyszymy duchem, całą swoją istotą. Słyszenie za pomocą uszu to jedna rzecz. Słyszenie rozumem – druga. Ale słyszenie duchem nie ogranicza się ani do zmysłów, ani do umysłu. I dlatego wymaga zmysłowej i umysłowej pustki. A gdy władze poznawcze są puste, wtedy cała nasza istota zamienia się w słuch. Wtedy z miejsca możemy uchwycić to, co akurat mamy przed sobą, a czego nie da się złowić uchem ani pojąć rozumem. Post serca opróżnia nasze władze poznawcze, uwalnia nas od ograniczeń i trosk.”¹²⁴

Kluczowym problemem cytowanego fragmentu jest pojęcie „zmysłowej oraz umysłowej pustki”. Gdy podmiot nie postrzega ani nie myśli („władze poznawcze są puste”), dochodzi do głosu zmysł poznawczy innego rodzaju. Ten zmysł to intuicja, bezpośredni wgląd i zdaje się możliwy tylko w oparciu o wymienione wyżej warunki.

W innym tłumaczeniu fragment ten ma nieco inne brzmienie, lecz również wskazuje na

¹¹⁹ ibidem. s. 46.

¹²⁰ ibidem, s. 47.

¹²¹ ibidem, s. 113.

¹²² ibidem, s. 113-114.

¹²³ Ibidem, s.47.

¹²⁴ ibidem, s. 57.

opróżnianie umysłu z jego treści (stan pustki umysłu):

„Skup swoją wolę. Nie słuchaj uchem, ale słuchaj umysłem. Nie słuchaj umysłem, ale słuchaj tchnieniem. [Czynność] słuchania kończy się na uchu. Umysł kończy się na odbijaniu [pojęć]. Ale tchnienie jest pustką [swobodnie] przyjmująca wszystkie istoty. *Dao* skupia się właśnie na pustce i ona jest postem umysłu.¹²⁵

Pojęcie pustki używane jest także w innym kontekście, kiedy autor używa go do pokazania analogii:

„Znana ci jest mądrość tych, którzy wiedzą, ale nie nauczyłeś się jeszcze mądrości tych, którzy nie wiedzą. Spójrz na oko: jest po prostu otworem w ścianie. Ale za jego sprawą do pokoju wpada światło. Podobnie, gdy władze poznawcze są puste, serce jest pełne światła.”¹²⁶

W oparciu o przytoczone fragmenty Laozi oraz Chuang Tzu możemy pokusić się o próbę rekonstrukcji doświadczenia mistycznego. Staje się ono możliwe, gdy władze poznawcze – zmysły i umysł – stają się puste. W tym stanie możliwe jest poznanie za pomocą intuicji, czyli bezpośredniego wglądu, obejmującego całościowe postrzeganie, które jest czymś różnym od postrzegania z poziomu „ja” Różnica polega na tym, że możliwe staje się wyjście ponad jednostkową percepcję (poziom „nie-ja”). Wydaje się, że jest to postrzeganie z poziomu osiągniętej przez mędrca „pustki”, z której wyłaniać się ma wszelki, zróżnicowany byt. Osiągnięcie poziomu pustki to pierwszy poziom doświadczenia mistycznego. Kolejnym poziomem jest poznanie *Dao*, które nie jest ani pustką ani bytem, choć uobecnia się w jednym i drugim.

„Bo niezależnie [od wszystkiego] łatwo jest komuś posiadającemu *dao* Wielkiego Mędrca przysposobić człowieka o odpowiednich zdolnościach do bycia Wielkim Mędrcom. Zatrzymałem go [u siebie] i uczyłem, a [już] po trzech dniach potrafił zdystansować się od świata. Kiedy już zdystansował się od świata, zatrzymałem go jeszcze na siedem dni i potem już potrafił zdystansować się od bytów. Kiedy już zdystansował się od bytów, zatrzymałem go jeszcze na dziesięć dni i potem już potrafił zdystansować się od życia. Gdy już zdystansował się od życia, potrafił doznać świtu oświecenia. Osiągnąwszy świt oświecenia, potrafił zyskać widzenie jedyne. Widząc jedyne, potrafił zatracić [poczucie] przeszłości i terażniejszości. Kiedy zatracił [poczucie] przeszłości i terażniejszości, potrafił wkroczyć [na drogę] braku śmierci i braku życia. Bo to, co zabija życie, samo nie umiera, ani to, co płodzi życie, samo się nie rodzi.”¹²⁷

Doświadczenie mistyczne pociąga za sobą radykalną zmianę z egzystencjalnego punktu widzenia. Mędrzec staje się inny od reszty ludzi. Władza, ranga społeczna, zaszczyty stają się

¹²⁵ Zhuangzi, op. cit., s. 54.

¹²⁶ Thomas Merton, op. cit., s. 58.

¹²⁷ Zhuangzi, op. cit., s. 78-79.

czymś zupełnie nieistotnym „*sub specie aeternis*”. Życie jest dobre, takie jakie jest, wraz ze śmiercią, jako zwyczajną, naturalną kolejną rzecz. Dobra materialne nic nie znaczą, bo nic tak naprawdę nie jest niczyją własnością. Taka postawa rodzi się, gdy mędrzec osiąga ostateczną wiedzę i postrzega wszystkie rzeczy bez rozróżnień, jako Jedność. Postać oświeconego mędrca pokazują z różnych stron trzy przytoczone niżej fragmenty Chuang Tzu. Pierwszy fragment opisuje przemianę władcy Chin.

„Yao mądrze władał całymi Chinami. Doprowadził świat do pokoju. Później wybrał się w odwiedziny do czterech Doskonałych, hen, aż w góry Ku Shih. Gdy powrócił z kresów do stolicy, miał nieobecny wzrok i patrzył na własny tron jak na powietrze.”¹²⁸

W innym tłumaczeniu, fragment też brzmi następująco:

„Yao władał ludem i wprowadził pokojowe rządy między czterema morzami. Ale kiedy się wybrał, by odwiedzić czterech mistrzów na górze Miaoguje, to już na południe od rzeki Fen z obojętnością zapomniał o swoim królestwie.”¹²⁹

Kolejny fragment Chuang – Tzu opowiada o „prawdziwych ludziach” z dawnych czasów, żyjących w zgodzie z *Dao*:

„Prawdziwym ludziom z dawnych czasów obca była żądza życia i lęk przed śmiercią. Wejście mijali bez zapału, przy wyjściu – w dal - nie stawiali oporu. Łatwo przyszło, łatwo poszło. Nie zapominali – skąd, nie pytali – dokąd, ani nie parli zawzięcie do przodu, walcząc o każdy krok. Brali życie, jakim było, z uśmiechem; przyjmowali śmierć, jaką była, bez ceregieli.”¹³⁰

W innym tłumaczeniu fragment ten ma następujące brzmienie:

„Prawdziwi Ludzie dawnych czasów nie znali miłości życia ani nienawiści śmierci. Nie radowało ich [wejście] w życie ani nie martwiło wyjście [z życia]. Odchodzili obojętnie, obojętnie przychodzili [na świat] i nic ponadto. Nie tracili swojego początku, nie szukali swego końca. Przyjmowali [dar życia]. Ceniąc [je], tracili [je, traktując] śmierć jako powrót.”¹³¹

Kolejny fragment pokazuje mędrca jako „człowieka szlachetnego”, który posiada wiedzę, o tym, że wszystkie rzeczy stanowią Jedność.

„Dobra i posiadłości nie wydają mu się warte zachodu. Trzyma się z dala od bogactw i zaszczytów. Długie życie nie jest dlań powodem do radości, a wczesna śmierć do smutku. Zwycięstwo nie napawa go dumą, ani przegrana wstydem (...) Jego szlachetność pochodzi z wiedzy. On wie, że wszystkie rzeczy tworzą Jedność, a życie i śmierć są sobie równe.”¹³²

¹²⁸ Thomas Merton, op. cit., s. 41.

¹²⁹ Zhuangzi, op. cit., s. 24.

¹³⁰ Thomas Merton, op. cit., s. 65-66.

¹³¹ Zhuangzi, op.cit., s. 75.

¹³² Thomas Merton., op. cit., s. 78.

Ważną rolę w procesie przemiany pełni nauczyciel, doświadczony mędrzec, u którego uczeń szkoli się w duchowym rozwoju. W obecności mistrza uczeń wchodzi na kolejne stopnie duchowej przemiany, by na koniec wejść w sferę ostatecznego poznania, gdzie wszystko staje się jednym. Proces ten został opisany w dziele Liezi. Z uwagi na unikalność tego opisu, zostanie on zacytowany w całości.

„Zacząłem od usługiwania mistrzom Shanh i Bo Gaozi. Po trzech latach mój umysł nie ważył się myśleć o „tak” i „nie”, usta nie ważyły się mówić o korzyści i stracie. Mistrz nieledwie raczył na mnie spojrzeć. Po pięciu latach mój umysł zaczął jednak myśleć o „tak” i „nie”, a usta zaczęły mówić o korzyści i stracie. Mistrz zaczął się uśmiechać. Po siedmiu latach, gdy podążałem za własnymi myślami, umysł wolny był od „tak” i „nie”, a usta zaczęły mówić o korzyści i stracie. Mistrz zaczął zapraszać mnie, bym usiadł z nim razem. Po dziewięciu latach pozwoliłem umysłowi na własne myśli, a ustom na własne słowa. Przestałem być świadom, gdzie są moje „tak” i „nie”, moje korzyści i straty, przestałem być świadom, gdzie są „tak” i „nie” innych ludzi, ich korzyści i straty. Przestałem być świadom, że mistrz jest moim nauczycielem, że znam Bo Gaozi. Dopelnilo się to co wewnątrz i to co na zewnątrz. Potem oczy stały się jak uszy; uszy stały się jak nos; nos stał się jak usta; wszystko zaś stało się jednym. Umysł zastygł, forma znikła; kości i mięśnie się rozplnęły. Nie wiedziałem, o co opiera się moje ciało, nie wiedziałem, po czym stąpają moje stopy. Jak liść lub kokon owada, wiatr gnał mną w różne strony. Nie wiedziałem, czy wiatr unosi mnie, czy ja unoszę wiatr.”¹³³

Cytowany fragment wymaga komentarza. Będzie on z pewnością ograniczony i obarczony ryzykiem błędnej interpretacji. Zwróćmy jednak uwagę, że w tekście pokazana została, równolegle do rozwoju duchowego, coraz bliższa relacja uczeń-mistrz. Na początku mistrz zdaje się nie zauważać swojego ucznia, by pod koniec zapraszać go, by siadał wraz z nim. Na samym końcu uczeń przestaje postrzegać mistrza jako nauczyciela. Sam proces nauki rozpoczyna się od „usługiwania”. Przypomnimy odwołując się do Laozi, że duchowa nauka tym różni się od nabywania wiedzy („powiększania”), że prowadzi do zanikania, aż do stanu całkowitego braku sądów wartościujących, rozróżniających („pomniejszania”). Uczeń musi więc przestać używać umysłu w jego, zdawałoby się, naturalnej funkcji. W cytacie z Liezi zostało to ujęte jako brak świadomości, gdzie są „moje tak” i „moje nie” oraz „moje korzyści i straty”. Wydaje się, że może to być stan „nie-ja”, o którym była już mowa wcześniej. Zmiana postrzegania, jako efekt końcowy całego procesu nauki, wiąże się także ze zmienionym odczuwaniem własnego ciała. Uczeń traci poczucie bycia we własnym ciele. Świat wewnętrzny zlewa się ze światem zewnętrznym. Innymi

¹³³ Liezi, *Prawdziwa księga pustki*, Warszawa 2006, s. 25-26.

słowy, używając współczesnych pojęć, podmiot przestaje odczuwać siebie jako oddzielny od przedmiotu swoich postrzeżeń.

Na powstanie całej doktryny taoistycznej oraz rozwoju instytucjonalnego w Chinach duży wpływ miał buddyzm, którego rozwinięta intelektualnie doktryna przyczyniła się do wzbogacenia teorii taoistycznej. Taoizm natomiast pomógł w aklimatyzacji buddyzmu w chińskiej kulturze. Ta wzajemna zależność taoizmu religijnego oraz buddyzmu zrodziła się z obiektywnego faktu istnienia wielu podobieństw między tymi nurtami. Buddyjska nirwana pokrewna była wyobrażeniom taoistów o nieśmiertelności i w pewnym stopniu wiązała się z zasadą niedziałania. Podobieństwa można się doszukać w idei buddyjskiej reinkarnacji oraz taoistycznej idei poszukiwania nieśmiertelności i możliwości ponownego przybrania cielesnej powłoki. Wreszcie, zalecenia buddyzmu, takie jak medytacja, asceza, ćwiczenia oddechowe, pod wieloma względami przypominały praktyki stosowane w taoizmie.¹³⁴

Szerzej, zagadnienie te zostaną przedstawione w następnym rozdziale.

¹³⁴ Leonid Wasiliew, op. cit., s. 284-285.

Rozdział III

Doświadczenie mistyczne w buddyzmie zen

Precyzyjne określenie daty życia założyciela buddyzmu nie jest możliwe, choć jego historyczność nie budzi wątpliwości. Siddhatta Gotama (Siddharta Gautama) według tradycji miał umrzeć w 544 lub 543 r. p.n.e. Obecnie jednak datę tego zdarzenia przesuwają się od 60 do 150 lat później. Zatem przypadałaby ona na V/IV wiek p.n.e. i czyniłaby Gautamę współczesnym Sokratesa.¹³⁵

Gautama pochodził z górskiego klanu Sakjów, które zamieszkiwało małe państwo położone na pograniczu dzisiejszych Indii i Nepalu. Urodził się w rodzinie władcy i był oczekiwany jako następca tronu. W młodym księciu zaszła jednak przemiana, która doprowadziła go do ucieczki od życia pełnego przyjemności. Widok starca a także osoby obłożnie chorej, obserwacja kremacji zwłok, wreszcie napotkanie pełnego godności jałmużnika, miało doprowadzić Gautamę do decyzji o opuszczeniu domu i wstąpienia w szeregi wędrownych ascetów.¹³⁶ Miał wtedy 29 lat. Nauki o wyzwoleniu oraz praktyki ascetyczne trwały 6 lat. Gdy Gautama przekonał się o ich nieskuteczności, porzucił ascezę. Odnalazł własną drogę do wyzwolenia, jak i objaśniającą ją naukę. Oświecenie, które było prawdopodobnie owocem długotrwałej medytacji i rozmów z uczniami oraz przeciwnikami, wyjaśniane jest jako bezpośredni wgląd, wyzwalające przeżycie zwane „przebudzeniem”. Ze względu na to zdarzenie, Gautama otrzymał przydomek „Budda”, czyli „przebudzony”. Stąd wzięła się na Zachodzie nazwa „buddyzm” dla wywodzącej się od Gautamy tradycji.¹³⁷

Nie sposób precyzyjnie zrekonstruować doktryny pierwotnego buddyzmu, gdyż jej twórca nie spisał jej sam, a znana jest wyłącznie z przekazów jego uczniów. Kazania Buddy, przechowane w ludzkiej pamięci dzięki specjalnym zabiegom mnemotechnicznym, a następnie spisane, odzwierciedlają oryginalne tezy i argumentacje Buddy.¹³⁸

Gautama „zwracał się przeciw systematycznym rozważaniom, które wykraczały poza bezpośrednie doświadczenie. Krytykował teoretyzowanie o powstaniu i końcu świata, jego skończoności lub nieskończoności, pochodzeniu człowieka czy też pośmiertnej egzystencji wyzwolonego. Obchodził go nie tyle obraz świata dający odpowiedź na wszystkie pytania, ile

¹³⁵ Krzysztof Kosior, *Buddyzm w Indiach*, [w:] *Filozofia Wschodu*, Kraków 2001, s. 181.

¹³⁶ *ibidem*.

¹³⁷ Volker Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, Kraków 2007, s. 36.

¹³⁸ *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, pod red. Tadeusza Gadacza i Bogusława Milerskiego, Warszawa 2001, s. 310.

doświadczenie wyzwolenia z bolesnej nietrwałości. Nacisk na wyzwalające praktyki i doświadczenie owocował ciągle formułowanym zastrzeżeniem wobec jakichkolwiek hipotez czy czystych rozważań. Nie znajdziemy nigdy u Gautamy prób jakichkolwiek zwartych interpretacji świata i człowieka, chociaż dyskutował on wiele pojedynczych problemów, które w sumie pozwalają zrekonstruować wyczerpujący system.”¹³⁹

Zasadniczy pogląd Gautamy na świat i człowieka można ująć w trzech punktach. Po pierwsze, wszystkie dążenia, dyspozycje, popędy, akty wolicjalne (*samskara*) są przemijające podobnie jak i efekty, skutki tych wewnętrznych aktów. Po drugie, są one bolesne. Po trzecie, wszystkie składniki bytu (*dharma*) są pozbawione „ja” (*anatman*).¹⁴⁰

Dopóki trwa istnienie, człowiek jest nieustannie napędzany do działania życzeniami i pożądaniami, przy czym żadnego popędu nie można trwale zaspokoić i wyciszyć. Osiągnięte obiekty pożądania przemijają i żaden popęd nie pozostanie trwale zaspokojony.¹⁴¹

U podstawy każdej rzeczy znajduje się wiele dharm, które nie poddają się dalszej analizie, a jednak w swej zależności są istotowo puste, czyli pozbawione jakiejś swoistej istoty (*anatman*). Wczesny buddyjski obraz świata daje się porównać do mozaiki: zależnie od zestawienia dana wielość kamyków (*dharm*) poznawana jest jako konkretny obraz. Pojedynczy kamyk nie posiada sam w sobie żadnej bytowej istoty, lecz ujawnia się jako znaczący tylko w kontekście wszystkich innych. Ale w odmiennej kombinacji może przyczynić się do kształtowania coraz nowego obrazu. W swym powstawaniu wzajemne od siebie składniki bytu (*dharmy*) stwarzają człowieka, w którym z tego powodu nie da się rozpoznać żadnej wiecznej bytowej całości, żadnej trwałej istoty. Gautama odrzucał pytanie „kto odczuwa?” jako źle postawione. Należy pytać „w zależności od czego powstaje odczucie?”, na co odpowiedź brzmiałaby: „w zależności od kontaktu (zmysłu z przedmiotem) powstaje odczucie.”¹⁴²

Gautama postrzegał człowieka i jego podmiotowość jako rezultat pewnego procesu, który ciągle na nowo wytwarza jednostkę poprzez połączenie bieżących postrzeżeń, odczuć, dyspozycji. Niewyzwolony, powodowany pożądaniem i niechęcią człowiek, doświadcza sam siebie jako jednostkę wydzieloną z procesu stawania się. Gdyby jednak rozpoznał to oparte na omroczeniu złudzenie oddzielnej świadomości, wygasłoby pożądanie oraz niechęć, a wraz z nimi bolejący podmiot, który doznawał siebie jako coś niezależnego i trwałego.¹⁴³

Gautama podkreślał moment, który w skoordynowaniu wielu sił i warunków wytwarza

¹³⁹ Volker Zotz, op. cit., s. 37.

¹⁴⁰ ibidem.

¹⁴¹ Ibidem, s. 38.

¹⁴² ibidem, s. 41.

¹⁴³ ibidem, s. 43-44.

podmiotowe doświadczenie. Nie trwanie podmiotu było ważne, ale każdy krótki moment w strumieniu bytowania i przemijania. Uczeń Gautamy powinien uświadomić sobie najmniejszy moment. Czy je, czy załatwia potrzebę, czy biegnie, zawsze musi być całkowicie skupiony na tej czynności. Ćwiczenia, takie jak obserwowanie przepływu oddechu, chwilowych myśli i uczuć, służą wytrenowaniu tego rodzaju uobecniania się tu i teraz, uważności (*smṛti*). Jeżeli to „teraz” zostanie uważnie przeżyte, podmiot pozna się w swej zależności i zniweczy iluzję swoistości swego istnienia.¹⁴⁴

Prócz tego, Budda sformułował pięć podstawowych, etycznych reguł dla swoich zwolenników. Są nimi:

- powstrzymanie się od zabijania;
- niebranie tego, co nie zostało dane;
- niestosowanie żadnej przemocy wobec drugiej osoby w sferze seksualnej;
- unikanie kłamstwa;
- wyrzeczenie się środków odurzających.

Dodatkowo mnich (*bhikṣu*) powinien przestrzegać kolejnych pięciu reguł:

- nie jeść niczego od południa do następnego dnia;
- trzymać się daleko od tańca i muzyki;
- wyrzec się ozdób i kosmetyków;
- spędzać noc w skromnych warunkach;
- nie posiadać złota ani srebra, to znaczy żadnych pieniędzy.¹⁴⁵

Jako wyzwolenie obiecywał Gautama uwolnienie się od ponownych narodzin. Nie uznawał jednak niczego trwałego, co mogłoby się wyzwolić. Współcześni mu interpretowali to w ten sposób, że miał on widzieć ustanie ponownych narodzin w zniszczeniu istniejącej istoty. Gautama odrzucał tego rodzaju interpretacje. Właśnie dlatego, że nie ma wcale żadnej uobecniającej się dla siebie istoty, nie może chodzić o jej zniszczenie. Podmiot doświadcza raczej siebie w wyzwoleniu jako powstałego w zależności, po czym pożądanie, niechęć, omroczenie szczególnością swojego bycia, przemijają, a ponowne narodziny ustają. Za życia wyzwolony jest wolny od pożądania, niechęci i omroczenia, a po śmierci nie daje się o nim powiedzieć ani że jest, ani że nie jest. Kazania Gautamy określają wyzwolenie za pomocą pojęcia „nirwana”, które dosłownie znaczy wygaśnięcie ognia.¹⁴⁶

W tekstach znajdują się także miejsca, w których wyzwolenie opisywane jest jako wejście

¹⁴⁴ ibidem, s..44.

¹⁴⁵ ibidem, s. 46.

¹⁴⁶ ibidem, s. 47.

w „niestworzone”. Volker Zotz przytacza następujący cytat z jednej z buddyjskich sutr, w której odnaleźć można następujące zdanie:

„Istnieje nienarodzone, niepowstałe, niewykonane, niestworzone (...) Trzy są cechy niestworzonego: powstanie się nie pojawia, przemijanie się nie pojawia, zmiana istniejącego się nie pojawia”. Nauka o niestworzonym jako wymiarze wyzwolenia porusza kwestię podmiotu wyzwolenia: w jaki sposób z uwarunkowanego powiązaniem istniejącego może się coś wyłonić, przewyciężyć świat lub z niego wyzwolić?¹⁴⁷

Koncepcję *anatmana* i powstawanie w zależności można konsekwentnie uznać za podwaliny buddyjskiej nauki społecznej. Społeczeństwo tak samo jak jednostka pozostaje w ciągłej zmianie. Okresy dostatku i długiego życia oraz mroczne wieki przemocy i wojen przeplatają się ze sobą. Zdaniem Gautamy, do podstawowych powinności rządzących należy niedopuszczanie do zaistnienia biedy. Bieda pociąga kradzież, kradzież pociąga za sobą przemoc zbrojną, zabijanie i kłamstwo. Wszystko to tworzy zdeprawowaną społeczność, której źle myślący i działający członkowie żyją krótko. Jeśli panujący wyeliminują biedę z mozaiki społeczeństwa, zanikną występujące wraz z nią negatywne fakty, składniki bytu.¹⁴⁸

Buddyzm przeobrażał się pod wpływem lokalnych wierzeń i obyczajów. Pomimo usystematyzowania doktryny na zwoływanych w tym celu synodach ok. III wieku p.n.e. wykształciły się odrębne szkoły hinajany, a w I wieku p.n.e. szkoły mahajany. Jako ostatni z wielkich kierunków w buddyzmie wykształciła się w V wieku n.e. wadźrajana.¹⁴⁹

Buddyzm przeniknął do Chin w I wieku n.e. Główna droga przekazu prowadziła z Indii poprzez Afganistan, gdzie przebiegał transkontynentalny jedwabny szlak, wiodący dalej do Chin Wschodnich. Przez pierwsze dwa wieki buddyzm był ignorowany przez konfucjanistów jako wiara cudzoziemska. Przyjął się głównie w środowiskach taoistycznych. Często uważany był za odmianę taoizmu.¹⁵⁰

W Chinach mniej niż w Indiach zajmowano się kwestiami, które wykaczały poza konkretną egzystencję. Wyjściowe pytania buddyzmu o wyzwolenie podmiotu nie stanowiło dla chińskich filozofów – w odróżnieniu od doczesnych problemów życia w rodzinie i społeczeństwie – najpilniejszej kwestii. Konfucjusz nie widział potrzeby zaprzętania sobie głowy zaświatami, skoro człowiek niemal nie rozumie i nie jest w stanie opanować doczesności.¹⁵¹

To, że buddyjskie pytanie o wyzwolenie podmiotu z bolesnej przygodności spotkało się

¹⁴⁷ ibidem, s. 48.

¹⁴⁸ ibidem, s. 49-50.

¹⁴⁹ Religia. *Encyklopedia PWN*, t. 2, op.cit., s. 310.

¹⁵⁰ ibidem, s. 317.

¹⁵¹ Volker Zotz, op. cit., s. 173.

jednak z zainteresowaniem, wiąże się w znacznej mierze z polityczną i ekonomiczną sytuacją za czasów upadku dynastii Han. Gdy panowały w miarę stabilne stosunki społeczne, proponowany przez konfucjanizm doczesny ideał reprodukcji rodziny, dający pewność, że się będzie z wdzięcznością wspomnianym przez przyszłe pokolenia, wydawał się inspirujący. Gdy jednak przeżycie dzieci, rodziny i społeczności dosłownie stało się pod znakiem zapytania, wielkie nadzieje budziła nauka o ponownych narodzinach lub wyzwalającej drodze po cudownym łądzie Buddy.¹⁵²

Już u klasyków taoizmu znajdujemy motywy spokrewnione z buddyjskimi. Centralne pojęcie *dao* (*tao*) oznaczało właściwość lub fundamentalną zasadę wszystkich rzeczy. Zgodność z *dao* oznaczało dobre życie w harmonii z tym, co naturalne. Taki dający się zinterpretować w sensie ostatecznej prawdy zwornik wszystkich rzeczy i istot posłużył jako punkt styczny z *takością* mahajany.¹⁵³ Dostrzec można także związek *dao* z indyjskim pojęciem *dharma*, która jako fundamentalny składnik bytu oznacza również Buddę i jego naukę. W objawionej formie, *dharma* jako nauka, wskazuje wymagania, co do kierunku postępowania, nakazuje człowiekowi poszukiwanie harmonii z ostateczną prawdą. W tym sensie sztuka buddyzmu pierwotnego wizualizowała dharmę jako koło, czyli środek poruszania się po drodze.¹⁵⁴

Podobieństwa pojawiają się także w rozumieniu takich pojęć jak - „*Dao*”, „pustki”, zasady „*wuwei*”, czy roli samego bezpośredniego wglądu. Ze względu na podobne stanowiska, pobudki i pojęcia obu doktryn, powstały legendy, że Laozi nauczał również w Indiach. Neotaoizm dostarczał, zwłaszcza na początku, terminologii do przekładów tekstów indyjskich.¹⁵⁵ Istnieje nawet pogląd, że z perspektywy chińskiej, przekłady i prace miejscowych buddystów, nie tylko wczesnych etapów, dają się odczytać jako całkowicie taoistyczne.¹⁵⁶

Buddyzm chan, jedna z wielu szkół chińskiego buddyzmu jest kierunkiem, który przeniesiony do Japonii, przetrwał tam do dziś. Termin „*chan*” to skrócona forma wyrazu „*channa*”, co jest chińskim przekształceniem wyrazu „*dhyana*”, który oznacza medytację. Legenda odnosi genezę tego kierunku do czasów nauczania Buddy i do przekonania, iż obok nauki, która potem została zawarta w pismach, przekazywał on także inną wiedzę w sposób bezpośredni swoim uczniom. Udzielanie nauki poprzez bezpośredni przekaz „z umysłu do umysłu” to jedna z charakterystycznych cech buddyzmu chan. A skoro uznaje się, iż tego rodzaju wiedza pochodzi od historycznego Buddy, jego właśnie obdarza się największym szacunkiem w buddyzmie chan.

Według legendy, pewnego dnia Budda, który miał wygłosić naukę zgromadzonym ludziom,

¹⁵² ibidem, s. 172-173.

¹⁵³ pojęcie „takość” (*tathata*) oznacza naturę *dharm*, które pozbawione są samoistności, powstają i ustają w zależności; za: Krzysztof Kosior, *Budda*, Kraków 2007, s. 98.

¹⁵⁴ Volker Zotz, op. cit., s. 173-174.

¹⁵⁵ ibidem, s. 174-175.

¹⁵⁶ ibidem, s. 176.

nie powiedział nic, tylko w milczeniu podniósł w górę kwiat. Tylko jeden uczeń – Mahakaśjapa, pojął, co mistrz chciał powiedzieć. Budda uznał, że zrozumiał on jego przekaz i wyznaczył go na swojego następcę. Mahakaśjapa mianował przed swoją śmiercią kolejnego następcę, zapoczątkowując w ten sposób ciąg bezpośrednio przekazywanej nauki. Mnich Bodhidarma, postać na wpol legendarna, był 28 patriarchą tej szkoły buddyźmu. Między 520 a 527 r. p.n.e. miał przywędrować do Chin i zapoczątkować chińską linię przekazu, stając się tam pierwszym patriarchą. Przez dziewięć lat miał on siedzieć nieruchomo w jaskini, aż na ścianie utrwalił się jego cień. Ta opowieść zawiera istotny fakt dla buddyźmu chan oraz japońskiego buddyźmu zen – nieruchoma medytacja w pozycji siedzącej stanowi drogę do poznania prawdy.¹⁵⁷ Bodhidarmie przypisuje się sformułowanie czterech zasadniczych postulatów chan:

 Nie polegaj na przekazie słownym ani na pismach;

 Prawda może być przekazana tylko „z umysłu do umysłu”;

 Istotnym jest „wskazanie bezpośrednio na umysł”;

 Wgląd we własną prawdziwą naturę to osiągnięcie „natury Buddy”¹⁵⁸

Szkoły buddyźmu czan głosiły, że właściwą postawą do własnego umysłu powinno być przyzwolenie na to, aby jego aktywność była spontaniczna. Każda wymuszona i nastawiona na jakiś cel aktywność jest sprzeczna z istotą oświecenia, nawet samo dążenie, aby je uzyskać. Mówi również o tym tak charakterystyczna dla taoizmu zasada „*wuwei*”, działania przez niedziałanie. Tylko „nie-działając” umysł rozpozna swą pierwotną tożsamość z Całością, z pustką. Przekonanie, że zrozumienia tego faktu nie da się opisać słowami, jest bliskie koncepcji taoistycznej. Najwyższa prawda nie może zostać sformułowana. Można ją osiągnąć przez intuicyjny wgląd, stanowiący doświadczenie, które nie może zostać opisane. W przekonaniu mistrzów chan uzyskanie takiego wglądu nie jest czymś, co przekraczałoby możliwości każdego człowieka.¹⁵⁹

Za pierwszego wybitnego przedstawiciela szkoły zen uważany jest Eisai Zenji (1141-1215), który udał się do Chin, gdzie studiował nauki buddyźmu chan. Po powrocie do Japonii założył własne ośrodki nauczania, tworząc szkołę zen *rinzai*. Kładł w niej nacisk na pracę z koanami. Pierwowzorem koanów był rozmowy prowadzone przez mistrzów z uczniami w formie pytań i odpowiedzi. Pozornie nonsensowne dialogi stanowiły dla następców wzorce, przykłady „poruszenia umysłu”, wyprowadzania go ze stanu logicznego rozumowania, które uniemożliwiało dostrzeżenie prawdy. Często były to także opowieści o zaskakujących zachowaniach mistrzów, pod wpływem których uczeń nagle uzyskiwał oświecenie. Najbardziej znany zbiór koanów

¹⁵⁷ Beata Szymańska, *Buddyźm chan*, [w:] *Filozofia Wschodu*, op. cit., s. 261-262.

¹⁵⁸ *ibidem*, s. 262.

¹⁵⁹ *ibidem*, s. 265.

zatytułowany „*Mumonkan*” otwiera tzw. „Koan Mu”. Mistrz Zhaozhou na pytanie jednego z mnichów: „Czy pies ma naturę Buddy?” odpowiada „Wu” (jap. „mu”), co znaczy „nie”. Tymczasem powszechnie przyjmowano przekonanie o tym, że natura Buddy jest pierwotnie tożsama z każdą żyjącą istotą. Na inne pytanie, o znaczenie przybycia Bodhidharmy do Chin, mistrz odpowiedział: „Cyprys na dziedzińcu”. Inny japoński mistrz zen Hakuin (1685-1768) był autorem pytania – koanu: „Jaki jest dźwięk jednej klaszczącej dłoni?”¹⁶⁰

Jak zauważa Agnieszka Kozyra – powołując się na współczesnego, japońskiego filozofa Kitaro Nishidy, koany mają strukturę sądów paradoksowych. Przykładowo zdaniu „Skoro wszystko powraca do jedni, to do czego powraca jednia” odpowiada zdanie „Do czego powraca coś, co nie wraca do niczego?”. Analogicznie, pytaniu o dźwięk jednej klaszczącej ręki odpowiada pytanie, jaki dźwięk wydaje coś, co nie wydaje dźwięku.¹⁶¹

Zadaniem ucznia było rozwiązanie takiego problemu. Praca mogła trwać wiele lat, a odpowiedź udzielona mistrzowi mogła być równie zaskakująca i niekonwencjonalna jak samo pytanie – okrzyk, uderzenie lub śmiech. Rozwiązanie koanu może wskazywać, że uczeń uzyskał oświecenie, ale czy tak rzeczywiście się stało, może wiedzieć tylko mistrz. Metoda „koanu” jako drogi do osiągnięcia oświecenia wynika z przeświadczenia, że człowiek ze swej natury „już jest oświecony”, ale intelektualna wiedza uniemożliwia mu zrozumienie tego faktu. Praca nad koanem ma wytrącić umysł z nawyku intelektualnego porządkowania świata, otwierając go na prawdę.¹⁶²

Przekonanie, że na drodze intelektualnej wiedzy nie da się osiągnąć oświecenia, podzielał założyciel szkoły zen *soto*, współczesny mistrzowi Eisai, Dogen Zenji (1200-1253). Podobnie jak i on, udał się w podróż do Chin, a po powrocie założył własną szkołę.

„Potem udałem się do państwa Wielkich Song (...) i dobijając się o nauki u pięciu bram (studując nauki pięciu szkół buddyzmu zen) udałem się do (zostałem uczniem) mistrza medytacji Jinga z góry Taibaifeng i tam dokończyła (spełniła) się najważniejsza rzecz w wypełniającym to życie zgłębianiu przeze mnie (Drogi). Później (...) powróciłem do mej ojczyzny, chcąc rozprzestrzeniać Prawo i zbawiać czujące istoty.”¹⁶³

Według Dogena, choć człowiek posiada od początku „naturę Buddy”, to aby oświecenie mogło nastąpić, konieczne jest przygotowanie umysłu, jego „oczyszczenie”. Chodzi tutaj o taki stan umysłu, w którym jest on pełen emocji, ocen, przywiązań zakłócających dotarcie do prawdy. Siedzący w medytacji (*zazen*) uczeń ma obserwować przepływający strumień myśli bez przywiązywania się do nich, odrzucania, oceniania czy emocjonalnego reagowania na nie, aż do

¹⁶⁰ Beata Szymańska, *Buddyzm w Japonii*, [w:] *Filozofia Wschodu* op.cit., s. 271.

¹⁶¹ Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004, s. 165-167.

¹⁶² Beata Szymańska, op. cit., s. 272.

¹⁶³ Dogen Kigen, *Oko i skarbiec prawdziwego prawa. O praktykowaniu drogi. Zwoje I-XVI*, Kraków 2005, s. 14-15.

momentu, w którym zniknie iluzoryczny dualizm, podział na obserwatora i przedmiot obserwacji. Jest to więc rodzaj duchowego treningu, który prowadzi do tego, że umysł staje się „pusty”. W taki sposób, jak pisze Dogen, medytował Bodhidharma przed ścianą jaskini.¹⁶⁴

Dla japońskiego mistrza zen ciało i umysł nie są czymś odrębnym, ale stanowią całość i jako całość muszą zostać wyeliminowane ze świadomości. Gdy świadomość „ego” znika, następuje oświecenie. Ten stan określany bywa jako „pierwotny umysł” czy też „pierwotna natura”. Stan „pustego umysłu” nie oznacza jego unicestwienia. Dogen stwierdzał, że pustka nie jest nicością, jest czymś innym niż niebyt. Nie jest także czystą negacją, ani czymś poza bytem. Jest natomiast tożsama z istnieniem.¹⁶⁵

Droga do tego poznania polega na zgłębianiu samego siebie, natury własnego umysłu i przekroczenia dualizmu „ja” i „nie-ja”:

„Uczenie się i poznawanie Drogi Buddy jest poznawaniem samego siebie. Poznawanie samego siebie jest zapominaniem o sobie. Zapominanie o samym sobie jest (pozwoleniem na) oświecenie (siebie) przez wszystkie zjawiska. (Pozwolenie na) oświecenie (siebie) przez wszystkie zjawiska jest przekroczeniem (przeciwności) ciała i umysłu „ja” oraz ciała i umysłu „innego” (zewnątrznego świata).”¹⁶⁶

Szczegółowy opis praktyki medytacyjnej znaleźć można we współczesnych książkach, będących zapisem wykładów mistrzów zen. W jednej z nich, japoński mistrz zen Yasutani, który żył w XX wieku, udziela uczniom następujących wskazówek. Początkowo należy zająć stabilną pozycję siedzącą, co pomaga umysłowi w osiągnięciu spokoju i przygotowuje do właściwej medytacji. Podkreślona zostaje waga prawidłowej postawy ciała mającej duże znaczenie dla stanu umysłu.

„Z wielu powodów najlepiej jest siedzieć w pełnym lotosie. Aby usiąść w takiej pozycji, prawą stopę kładzie się na lewym udzie, a lewą stopę na prawym udzie. Najważniejsze w tym szczególnym sposobie siedzenia jest to, iż przez ustanowienie szerokiej, solidnej podstawy, ze skrzyżowanymi nogami i kolanami dotykającymi maty, osiągniecie absolutną stabilność. Przy ciele tak unieruchomionym myśli nie są pobudzane do aktywności przez ruchy fizyczne i umysł o wiele łatwiej uspokaja się (...) Następnym krokiem jest ułożenie prawej ręki na łonie, wnętrzem dłoni do góry, i położenie lewej dłoni, również wnętrzem do góry, na wierzchu prawej(...) Oczy miejcie otwarte a usta zamknięte (...) Kręgosłup musi być wyprostowany przez cały czas (...) Ponieważ ciało i umysł są jednym, przeto każde zakłócenie funkcji fizjologicznych nieuchronnie wpływa na

¹⁶⁴ Beata Szymańska, op. cit., s. 273.

¹⁶⁵ ibidem, s. 274.

¹⁶⁶ Dogen Kigen, op. cit., s. 56.

umysł, pozbawiając go jasności i skupienia, które są konieczne do skutecznej koncentracji (...) oddychajcie naturalnie (...) Jesteście teraz gotowi do koncentracji umysłu.”¹⁶⁷

Zdaniem Yasutaniego, najprostszą metodą do pracy z umysłem, jest metoda liczenia w myślach własnych oddechów. Metoda ta prowadzi do skupienia umysłu, do koncentracji.

„Dla początkujących najłatwiejsze jest liczenie wdechów i wydechów. Wartość tego szczególnego ćwiczenia leży w tym, że wyłączone tu zostaje wszelkie rozumowanie, a różnicujący umysł pozostaje w spoczynku. Fale naszych myśli zostają wygładzone i stopniowo osiąga się skupienie umysłu na jednym punkcie (...) Pozwólcie przygodnym myślom pojawiać się i znikać, gdy chcą tego, lecz nie idźcie za nimi ani nie próbujcie ich odpychać, tylko po prostu koncentrujcie całą energię na liczeniu wdechów i wydechów.”¹⁶⁸

W miarę osiągania koncentracji mogą pojawiać się różnego rodzaju zaburzenia percepcji, halucynacje. Mają one nazwę „*makyo*”. Japoński nauczyciel opisuje je następująco.

„Są to przemijające stany umysłu, które powstają podczas zazen – wtedy gdy nasza zdolność koncentracji rozwinęła się już do pewnego stopnia, a praktyka zaczęła dojrzewać. Gdy fale naszych myśli, które pojawiają się i znikają na powierzchni świadomości, zostaną częściowo uspokojone, wówczas pozostałość doświadczeń, które „utkwily” na głębszych poziomach świadomości, wypływają niekiedy na powierzchnię umysłu, wywołując poczucie jakby obejmowania większej czy poszerzonej świadomości. *Makyo* jest zatem mieszaniną rzeczywistego i nierzeczywistego, podobnie jak zwykłe sny. (...) Inne religie i szkoły przywiązują wielką wagę do takich przeżyć, jak doznawanie wizji Boga czy bóstw, lub słyszenie niebiańskich głosów, dokonywanie cudów, przyjmowanie boskich posłań czy oczyszczenie się poprzez boskie rytuały albo za pomocą środków odurzających. (...) Takie praktyki wpływają dodatnio na samopoczucie, w różnym zresztą stopniu, lecz z punktu widzenia zen są to stany nienormalne, pozbawione prawdziwego znaczenia religijnego i dlatego będące wyłącznie *makyo*.”¹⁶⁹

Kolejną, tym razem zaawansowaną metodą pracy, obok opisanej już wcześniej praktyki koanu, jest *shikan-taza*, która polega na samym siedzeniu w medytacji bez jakiegokolwiek aktywności umysłu.

„*Shikan* znaczy „nic poza” lub „tylko”, *ta* oznacza „trafić”, zaś *za* „siedzieć”. Zatem *shikan-taza* jest praktyką, w trakcie której umysł jest intensywnie zajęty samym siedzeniem (...) jest wzmożonym stanem skoncentrowanej przytomności (...) Jest to umysł kogoś stojącego w obliczu śmierci. Wyobraźcie sobie, że bierzecie udział w pojedynku na miecze, takim jakie odbywały się

¹⁶⁷ Philip Kapleau, *Trzy filary zen*, Warszawa 1988, s. 45-47.

¹⁶⁸ ibidem, s. 47.

¹⁶⁹ ibidem, s. 53-54.

w starożytnej Japonii. W obliczu przeciwnika jesteście cały czas ostrożni, zdecydowani i gotowi. Gdybyście tylko na sekundę rozluźnili uwagę, natychmiast zostalibyście zabici.”¹⁷⁰

Praktyka medytacyjna prowadzi do pierwszych, prawdziwych wglądów określonych jako „*kensho*”. Wgląd ten umożliwia doświadczenie świata jako jedności oraz wykształcenie nowej postawy wobec świata.

„Gdy doznasz *kensho*, wejrzysz w świat jedności i równości, a to wejrzenie może być płytkie lub głębokie. Zazwyczaj pierwsze *kensho* jest płytkie. W obu wypadkach nadal nie rozumiesz świata zróżnicowania, powszechnie uważanego przez ludzi za zrozumiałą. W miarę kontynuowania praktyki nad koanami, twoja świadomość świata jedności, świata niezróżnicowania, staje się jaśniejsza, a ponieważ to przez ten świat jedności postrzegasz świat zróżnicowania, ten ostatni również staje się bardziej klarowny(...) Ten, kto urzeczywistnił świat jedności, będzie się odnosił ze współczuciem nawet do ludzi o morderczych skłonnościach, albowiem w istocie oni i ty macie taką samą wartość. Tak samo widzimy jako siebie całą przyrodę, góry i rzeki. W tym głębszym uprzytomnieniu sobie jedności dostrzeżesz drogocенność każdego bez wyjątku przedmiotu we wszechświecie. Niczego nie będziesz odrzucał, ponieważ zarówno w przedmiotach, jak i w ludziach będziesz widział podstawowe aspekty siebie samego.”¹⁷¹

Praktyka duchowa prowadząca do głębokiego doświadczenia, do oświecenia, jest długotrwałym procesem, której wymaganiom sprostać mogą tylko zdeterminowani i cierpliwi.

„Musicie być wytrwali w praktyce. Wasze wysiłki nigdy nie zostaną uwieńczone powodzeniem, jeżeli będziecie praktykować *zazen* tylko wówczas, gdy macie na to ochotę, zrzucając praktykę przy lada okazji. Musicie praktykować nieustannie przez rok, dwa, trzy a nawet pięć lat, będąc bez przerwy czujnymi (...) Wówczas nagle nastąpi samourzeczywistnienie. W jednej chwili! „Wybuchnięcie ku oświeceniu” wymaga tylko chwili. Jest to tak, jakby nastąpiła eksplozja. Gdy to się zdarzy, doświadczycie tak wiele! (...) Wszystko ukaże się tak odmienione, że pomyślisz, iż Niebo i Ziemia zamieniły się miejscami. Oczywiście jest to przerośnia. Wraz z oświeceniem zobaczycie świat jako Naturę Buddy, lecz nie oznacza to, że wszystko stanie się od razu promieniste jak aureola. Raczej każda rzecz, taka właśnie jaką jest, nabierze całkowicie nowego znaczenia i wartości. Wszystko będzie w cudowny sposób, do głębi przekształcone, chociaż pozostanie takim, jakim jest.”¹⁷²

Głębokie oświecenie (*satori*) współczesny japoński autor buddyjski D.T. Suzuki charakteryzuje jako intuicyjne wejrzenie, stojące w opozycji do poznania intelektualnego

¹⁷⁰ ibidem, s. 64.

¹⁷¹ ibidem, s. 68-69.

¹⁷² ibidem, s. 86-87.

i logicznego. Według niego jest to wyłonienie się do nowego świata, do tej pory niedostrzeganego w chaosie dualistycznego umysłu.¹⁷³ Autor ten opisuje *satori* jako efekt pewnego procesu dojrzewania umysłu ludzkiego do przeżycia. Kiedy następuje odpowiedni czas, wgląd pojawia się sam z siebie.

„Kiedy umysł człowieka dojrzeje do *satori*, natknie się na nie gdzie bądź. Nieartykułowany dźwięk, bezsensowne zdanie, rozkwitły pąk lub tak trywialne zdarzenie, jak na przykład potknięcie się, stanowią warunek lub – inaczej – okoliczność, która otworzy umysł oświeceniowi. Wygląda to tak, jak gdyby efektem nic nie znaczącego zdarzenia było coś o zupełnie niewspółmiernym znaczeniu. Lekkie dotknięcie zapalnika i następuje wybuch, który wstrząsa w posadach ziemię. Wszelkie przyczyny, wszelkie warunki osiągnięcia *satori* znajdują się w umyśle i tylko czekają na chwilę, w której on dojrzeje. Kiedy z tego czy innego powodu umysł jest gotów, wystarczy że przeleci ptak, zadzwoni dzwon, i w mgnieniu oka powracamy do swej pierwotnej siedziby, innymi słowy odkrywamy jaźń, która stała się prawdziwa. Od samego początku nic nie było przed nami ukryte, wszystko, co pragnęliśmy ujrzeć, mieliśmy przez cały czas przed sobą, tyle tylko, że zamykaliśmy na to oczy.”¹⁷⁴

Doświadczenie *satori* nie może zostać precyzyjnie opisane. Ma ono charakter wewnętrzny, jest raczej uzyskaniem innej percepcji świata. D.T. Suzuki określa to następująco:

„Zen bowiem nie ma nic wspólnego z pojęciami, a *satori* jest czymś w rodzaju wewnętrznego postrzegania, i to, prawdę mówiąc, nie postrzegania pojedynczego, odrębnego przedmiotu, ale samej Rzeczywistości, jeśli można się tak wyrazić.”¹⁷⁵

Mimo trudności z językowym ujęciem tego doświadczenia, w literaturze buddyzmu zen niekiedy można trafić na próby jego opisu w oparciu o osobiste przeżycia ludzi, którzy mieli doświadczyć oświecenia. Wspólnym ich mianownikiem jest gwałtowny przebieg, budzący porównanie z błyskiem światła, oraz jego rezultat w postaci uzyskania nowej percepcji, nowej perspektywy widzenia czy też doświadczenia świata. Z perspektywy egzystencjalnej to przeżycie ma charakter *katharsis*. Ponownie przytoczony zostaje w tym miejscu D.T. Suzuki:

„*Satori* to nieoczekiwany rozbłysk w świadomości nowej prawdy, o której się nawet nie śniło. Jest to rodzaj duchowego kataklizmu, który występuje nagle po okresie długiego nawarstwiania się materiału do rozmyślań i przykładów. Ale zgromadzony stos osiąga granicę równowagi i cała budowla wali się w gruzy, a wtedy, spójrzcie, otwiera się przed wami na oścież nowe niebo (...) *Satori* nadchodzi, kiedy człowiek najmniej się go spodziewa, gdy czuje, że dał już

¹⁷³ Daisetz Teitaro Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, Poznań 2004, s. 106-107.

¹⁷⁴ *ibidem*, s. 111-112.

¹⁷⁵ *ibidem*, s. 113.

z siebie wszystko. W sensie religijnym są to nowe narodziny, w sensie intelektualnym – zdobycie nowego punktu widzenia. Świat wygląda teraz, jakby przystrojony był w nową szatę, która zdaje się okrywać całą brzydotę dualizmu, przez buddyzm zwanego ułudą.”¹⁷⁶

W książce Philipa Kapleau „Trzy filary zen”, (autor brał udział w medytacjach u przywołanego wcześniej nauczyciela Yastuaniego), odnaleźć można następujący, ekstatyczny opis doświadczenia oświecenia samego autora książki.

„Rosi (tzn. Mistrz zen, nauczyciel – J.S.) jak jastrząb zbadał mnie spojrzeniem, gdy wszedłem do jego pomieszczenia; doszedłem do niego, zrobiłem przed nim pokłon i usiadłem (...) <<Wszystko jest Jednym>> - zaczął, a każde jego słowo wwiercało się w mój umysł jak w pocisk (...) Nagle rosi, pomieszczenie, każda poszczególna rzecz, wszystko zniknęło w oślepiającym strumieniu jasności; czułem się skąpany w niewypowiedziane cudownym zachwycie. (...) <<Mam to! Wiem! Nie ma niczego, absolutnie niczego. Jestem wszystkim i wszystko jest niczym!>> - wykrzyknąłem bardziej do siebie niż do rosięgo i wyszedłem.”¹⁷⁷

Kolejną próbą uchwycenia natury doświadczenia oświecenia w buddyzmie zen będzie przytoczenie opisu innego współczesnego buddyjskiego nauczyciela Shunryu Suzukiego. Ujęcie to powraca do problemu „pustki”, braku substancjalności, a także wspomnianych „sądów paradoksowych”.

„Jeśli chcecie zrozumieć buddyzm, konieczną rzeczą jest porzucić wszystkie z góry powzięte wyobrażenia. Na początek musicie porzucić pojęcie substancjalności lub istnienia. Zwyczajny pogląd na życie jest mocno zakorzeniony w pojęciu istnienia. Dla większości ludzi wszystko istnieje; myślą, że to co widzą i słyszą, istnieje. Oczywiście ptak, którego widzimy i słyszymy, istnieje. Istnieje, ale to, co ja przez to rozumiem, może nie być dokładnie tym, co rozumiecie wy. Buddyjskie rozumienie życia zawiera w sobie istnienie i nieistnienie. Ptak jednocześnie istnieje i nie istnieje (...) Mówimy, że prawdziwe istnienie wyłania się z pustki i ponownie do pustki powraca. To, co wyłania się z pustki jest prawdziwym istnieniem. Musimy przejść przez bramę pustki.”¹⁷⁸

W innym miejscu cytowany autor dodaje: „Mówimy „Wszystko wyłania się z pustki”. Jedna cała rzeka lub jeden cały umysł jest pustką. Kiedy osiągamy to zrozumienie, znajdujemy prawdziwe znaczenie naszego życia(...) Dopóki tego nie urzeczywistnimy, wszystko co widzimy jest ułudą.”¹⁷⁹

Co to wszystko znaczy?

¹⁷⁶ ibidem, s. 115.

¹⁷⁷ ibidem, s. 214.

¹⁷⁸ Shunru Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, Gdynia 1992, s. 99-100.

¹⁷⁹ ibidem, s. 86.

Pewną pomocą mogą być wyjaśnienia współczesnego katolickiego duchownego Hugo M. Enomiya - Lassalle z zakonu jezuitów, który praktykował medytację buddyjską, a dzięki potwierdzonym przez innych mistrzów wglądom, uzyskał sam prawo do nauczania medytacji.

„Buddyzm od samego początku jednoznacznie określa cel *zazen*, a mianowicie: uświadomienie sobie natury buddy. Według buddyjskiej nauki każdy człowiek posiada naturę buddy. Nie musi więc zostać kimś, kim nie był, lecz musi sobie uświadomić, kim już zawsze był. Natura buddy w gruncie rzeczy nie jest czymś, co odnosi się wyłącznie do buddystów. Człowiek ma podwójne życie lub bycie. Jednym jest owo życie lub bycie, które uświadamia sobie w chwili, kiedy dochodzi do świadomości. To jednak nie wszystko. Ma również udział w tym jednym, niepodzielnym i absolutnym Bycie, od którego niezależnie nic nie istnieje. Według buddyjskiej nauki nie wystarcza tym tylko być, lecz należy też to sobie uświadomić; stąd określenie „samourzeczywistnienie”. To właściwe, najgłębsze, własne „ja” należy sobie uświadomić. W chwili, kiedy to następuje, człowiek doświadcza, że to, co uważał dotychczas za swoje „ja”, nie jest w pełnym sensie nim samym. W oświeceniu uświadamia sobie to inne, „pozaziemskie” bycie.”¹⁸⁰

Podsumowując, można więc powiedzieć, że buddyjska medytacja prowadzi do doświadczenia mistycznego zwanego „oświeceniem” (*satori, kensho*). W doświadczeniu tym podmiot odkrywa niesubstancjalność swojego „ja”. W sensie pozytywnym zaś odkrywa i doświadcza istnienia pierwotnie zakrytego podłoża świata zjawisk – wszechobecnej pustki („natury Buddy”). Takie rozumienie znajduje potwierdzenie u D.T. Suzukiego.

„Jaźń jest porównywalna do koła, które nie ma obwodu, jest to *sunjata*, pustka. Lecz jest ona również środkiem takiego koła, które znajduje się wszędzie i gdziekolwiek w tym kole. Jaźń jest punktem absolutnej podmiotowości, który może nieść znaczenie nieruchomości i ciszy. Ponieważ jednak ten punkt może poruszać się gdziekolwiek, zmierzać tam, gdzie chcemy, do nieskończenia różnych miejsc, w rzeczywistości nie jest to punkt. Punkt jest kołem, a koło punktem (...) W ten sposób, ponieważ jaźń porusza się od zera do nieskończoności i od nieskończoności do zera, nie może stać się przedmiotem naukowych badań (...) Skoro tak się wymyka i nie może być uchwycona, nie potrafimy eksperymentować z nią w jakikolwiek naukowy sposób.”¹⁸¹

Jest czymś niezmiernie ciekawym, że o takim punkcie widzenia, z tak wielką sympatią wypowiadał się cytowany wcześniej katolicki duchowny Hugo M. Enomiya Lassalle. Z pewnością jednak postać ta nie może stanowić probierza katolickiej ortodoksji, w szczególności wobec istnienia osobowego Boga w doktrynie katolickiej.

¹⁸⁰ Hugo M. Enomiya – Lassalle, *Krótkie wprowadzenie w zen*, Warszawa 1994, s. 21.

¹⁸¹ Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki, Richard De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań 2006, s. 42-43.

„Dopóki ujmujemy Boga pojęciowo, ujmujemy nie Jego samego, lecz Jego obraz (...) Jest to ważny moment spotkania z buddyzmem, szczególnie z formami buddyzmu, które reprezentuje zen. Mnisi zen nie chcą być ateistami. Nie są też nimi w tym sensie, w jakim byłby ateistą chrześcijanin, który zaprzeczyłby istnieniu Boga. Mnisi zen wierzą w coś (a być może tego doświadczyli) i to „Coś” może być rzeczywiście „Bogiem”. Wgląd czy intuicyjna zdolność poznania, w rozwijaniu której sprzyja uprawianie zen, jest ową zdolnością, która jest aktywna zarówno w oświeceniu, jak i w doświadczeniu Boga znanym w chrześcijańskiej mistyce.”¹⁸²

Podobieństwo do chrześcijańskiej mistyki autor dostrzega w tej części duchowej drogi, która w chrześcijaństwie nazywana jest „ciemną nocą” czy też „nocą ducha”. Etap tzw. ogołocenia duszy ze wszystkich przywiązań występuje według tego autora w buddyzmie zen podczas medytacji.

„Nocy Ducha” u św. Jana od Krzyża odpowiada w zen wyłączenie pamięci, rozumu i woli, jednym słowem „ja”. Być może w żadnej religii nie ma tak radykalnej drogi duchowego ogołocenia jak w drodze zen.”¹⁸³

Chrześcijański duchowny udziela także odpowiedzi na fundamentalne pytanie - Czego doświadcza się w oświeceniu? Trudno jednak powiedzieć, czy zaprezentowany opis przybliży do zrozumienia tego zjawiska. Ponownie jednak zostaje potwierdzony brak możliwości językowego ujęcia doświadczenia. Zwraca także uwagę możliwość nadania doświadczeniu także chrześcijańskiego wymiaru. Co więcej, jak zdaje się sugerować autor, spory o naturę Absolutu zdają się być spowodowane kulturowymi i językowymi uwarunkowaniami. Tymczasem jego zdaniem, doświadczenie jest jedno, a zatem ma ono uniwersalistyczny wymiar.

„Oświecenia nie sposób wyjaśnić za pomocą pojęć. Jeśli mimo tego o nim mówimy, to trzeba powiedzieć, że nie jest ono poznaniem szczegółowym. W tym sensie po oświeceniu nie wiemy więcej niż przedtem. Ale zapewne to, co się już wie, dostrzega się w nowym wymiarze (...) W oświeceniu doświadcza się samego siebie, swego najgłębszego „ja”, w przeciwieństwie do „ja” empirycznego (...) Druga możliwa odpowiedź na wyżej postawione pytanie jest następująca: W oświeceniu doświadcza się niepodzielnego, absolutnego Bytu. Bytu owego można doświadczyć jako czegoś osobowego lub nieosobowego. Nikt już nie kwestionuje, że oświecenie zen i inne podobne przeżycia w niechrześcijańskich religiach są prawdziwymi przeżyciami Absolutu, chociaż mają charakter nieosobowy. Gdyby były osobowe, byłyby równoznaczne z doświadczeniem Boga w chrześcijańskim sensie. Interpretacja tego doświadczenia, a przede wszystkim próby ujęcia go za pomocą pojęć są różne, bo zależą od danego światopoglądu. Prawdziwe doświadczenie mistyczne

¹⁸² Hugo M. Enomiya – Lassalle, op. cit., s. 26.

¹⁸³ ibidem, s. 28.

broni się przed wszelką próbą wyrażania go za pomocą pojęć. Dlatego każdy, kto stara się je zinterpretować, korzysta z pomocy dostępnych mu kategorii.¹⁸⁴

Dostrzegając ten nieoczekiwany wymiar dialogu między zdawałoby się sprzecznymi religiami (tj. teistyczną i ateistyczną) oraz zmierzając powoli do końca rozdziału poświęconego buddyzmowi zen, warto jeszcze zauważyć Hugo M. Enomiya Lassalle nie był jedynym chrześcijańskim duchownym, który praktykował, a także opisywał buddyjską medytację. Innym przykładem jest postać Willigisa Jaegera – niemieckiego benedyktyna, który po opublikowaniu książki „Fala jest morzem”, w której jego koncepcja Boga straciła cechy zgodności z oficjalną katolicką teologią, otrzymał zakaz posługi duchowej. Trudno się jednak temu dziwić, gdy autor przybliży swoje doświadczenie medytacyjnego wglądu.

„Trzy lata ćwiczyłem z koanem *Mu*, jak przewiduje praktyka zen (...) Pewnej nocy po kolejnym *sesin* (intensywnym medytacyjnym odosobnieniu – J.S.) obudziłem się i z zielonych osłonek pąka wystrzeliły na zewnątrz kolorowe płatki, jakby pchane wewnętrzną siłą. Była tylko pustka: „Nada, nada, nada...” - jak u Jana od Krzyża. Z tej pustki eksplodowała chwila, tylko ten oddech, a gdy wstałem, tylko ten krok. Roshi Yamada uznał te doświadczenie za *kensho*. (...) Gdyby mnie ktoś zapytał, jak rozumiem słowo „Bóg”, odpowiedziałbym mu w zachodniej terminologii: „To, co nazywamy Bogiem, to absolutna pustka, która pokazuje się jako absolutna miłość, pełnia, jedność, szczęśliwość.” To było to, czego doświadczyłem.”¹⁸⁵

Mimo powstania zarysowanej wcześniej sprzeczności w ujęciu Boga – albo jako osoby albo jako pustki, warto jeszcze raz przytoczyć uwagę Jaegera o bliskości doświadczenia zen oraz mistyki chrześcijańskiej.

„Byłem zaskoczony: język Jana od Krzyża i język Mistrza Eckharta wyraża te samo doświadczenie, które wyraża zen.”¹⁸⁶

Nie tylko chrześcijańska mistyka odnajduje wspólną płaszczyznę z buddyzmem. W niniejszej pracy autor starał się pokazać jak wiele „wschodnich” odniesień można odnaleźć w samej tylko historii filozofii Zachodu. Ciekawym przykładem jest przypadek Martina Heideggera i pewnej zbieżności, jego niedookreślonej i niekiedy niejasnej filozofii do buddyzmu. Autor Cezary Woźniak, przytacza znany fragment Heideggera z pracy „Czym jest metafizyka?” z 1928 roku, gdzie podjęta zostaje między innymi kwestia nicości.¹⁸⁷

„Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności

¹⁸⁴ ibidem, s. 37-38.

¹⁸⁵ Willigis Jaeger, *O miłości*, Warszawa 2010, s. 142-143.

¹⁸⁶ ibidem, s. 145.

¹⁸⁷ Cezary Woźniak, „Koniec filozofii” na Zachodzie a buddyzm, [w:] *Buddyzm. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCLXXI*, Kraków 2004, s.133

(*Dasein*) bytu jako takiego. Nicość nie tworzy po prostu pojęcia przeciwstawnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty. W byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości.”¹⁸⁸

Jak przytacza polski autor, Heidegger w liście do Takeiho Kojimy żalił się, że opublikowane w 1930 roku japońskie tłumaczenie „Czym jest metafizyka” zostało przyjęte w Japonii ze zrozumieniem, podczas gdy w Europie rozprawa kojarzona była z nihilizmem.¹⁸⁹ W cytowanym artykule przywołany zostaje także zapis kolokwium z 1958 roku, w którym uczestniczył Heidegger oraz japoński mistrz Shinichi Hisamatsu.

„Hisamatsu: Źródło jest na Zachodzie jakimś bytem, czymś, co ma jakąś postać. W buddyźmie zen źródło jest tym, co bezforemne, nie-bytem. To „nie” nie jest jednakże czystą negacją. Ta nicość jest wolna od wszelkich form, jako całkowicie bezforemna może się ona poruszać zupełnie swobodnie, może się przemieszczać zawsze i wszędzie.

„Heidegger: Ta pustka nie jest negatywną nicością. Jeżeli rozumiemy pustkę jako pojęcie odnoszące się do przestrzeni, musimy wówczas powiedzieć, że pustka tej przestrzeni jest właśnie tym, co pomieszczające, tym, co gromadzi wszystkie rzeczy”.¹⁹⁰

Być może istnieje więc pilna konieczność głębszych studiów nad – szeroko pojętą – filozofią Wschodu. Oprócz kwestii filologicznych, trudność wiąże się także z koniecznością zmierzenia się z jej integralną, religijną częścią.

Podsumowując, pojęcie „pustki” stanowi istotę buddyjskiej filozofii. Treść tej filozofii wypływa z subiektywnego, pozajęzykowego doświadczenia mistycznego zwanego „oświeceniem”. Doświadczenie to prowadzi do stwierdzenia przez podmiot:

1. Niesubstancjalności „ja”;
2. Niesubstancjalności wszystkich zjawisk;
3. Pustki, nicości, ale jednocześnie także pełni - jako podstawowego fundamentu bytu.

Należy podkreślić, że buddyjskie doświadczenie oświecenia jest, zdaniem niektórych autorów, bliskie lub nawet tożsame z niektórymi twierdzeniami mistyki chrześcijańskiej u Mistrza Eckharta oraz św. Jana od Krzyża, co zostanie pokazane w kolejnym rozdziale pracy.

¹⁸⁸ Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1997, s. 95.

¹⁸⁹ Cezary Woźniak, op. cit., s. 131.

¹⁹⁰ Cytat za: Cezary Woźniak, op. cit., s. 133.