

ALFRED SKORUPKA

BUDDYZM ZEN A ŚW. JAN OD KRZYŻA. PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

Myślenie filozoficzne rozwijało się zawsze i rozwija się wciąż w dialogu (żeby nie powiedzieć – w konfrontacji) z myśleniem religijnym. Zarówno filozofowie, jak i teolodzy czy kapłani podejmują zwykle te same problemy: Absolutu, bytu, natury człowieka czy etyki. Toteż porównywanie ich koncepcji, szczególnie gdy pochodzą z odległych cywilizacji, może być na wiele sposobów twórcze i inspirujące.

O tym, że zen ma dużą wartość dla zachodniej filozofii możemy się przekonać z niezwykle wartościowej książki pt. „*Filozofia zen*”, którą napisała japonistka Agnieszka Kozyra. Czytamy tam m.in., że Vittorio Passenti, analizując poglądy Heideggera na temat nihilizmu, podkreślał, że nie można zapomnieć o sympatii, jaką pod koniec życia ten niemiecki filozof okazywał buddyzmowi zen. Istnieje wiele dowodów na to, że Heidegger interesował się zen. Czytał prace D. T. Suzukiego na ten temat i podobno wypowiedział się o nich następująco: „Jeśli dobrze rozumiem Suzukiego, to, co chce on przekazać, jest dokładnie tym samym, co chciałem wyartykułować w moich pracach”. Także japońscy uczniowie Heideggera, rozmawiali z nim o zen. Na przykład Tsujimura Kokichi pokazywał Heideggerowi słynne dziesięć wizerunków bawołu i pasterza, które wyrażają drogę do oświecenia. Największe zainteresowanie niemieckiego filozofa wzbudził obrazek dziewiąty przedstawiający „kwiaty kwitnące, tak jak kwitną”, ponieważ dopatrzył się on podobieństwa do poematu Angeliusa Silesiusa, który analizował w swojej wcześniejszej pracy:

W róży nie ma pytania: dlaczego?
– rozkwita, ponieważ rozkwita¹.

¹ A. Kozyra, *Filozofia zen*. Warszawa 2004, s. 279.

O tym zaś, że zen ma dużą wartość dla chrześcijan i dla chrześcijaństwa pisze jezuita, który jednocześnie został mistrzem zen – R. Kennedy:

W drugiej połowie XX wieku globalna komunikacja rozwinęła się tak dalece, że chrześcijaństwo nie może dłużej pozwolić sobie na nieznajomość buddyzmu zen. Spotkanie tych dwóch międzynarodowych religii może przynieść wielu osobom potrzebne im światło i współzucie. Nie można dopuścić do tego, aby uprzedzenia i nieporozumienia wpłynęły na to spotkanie. My, chrześcijanie, powinniśmy zatem zainteresować się ofiarowanymi nam darami, z wdzięcznością je przyjąć i włączyć z nich w nasze życie wszystko, co możliwe. A jeśli jakiejś części tych darów nie potrafimy zrozumieć lub zaakceptować, czekajmy z nadzieją na następne pokolenie chrześcijan, które będzie w stanie zintegrować to wszystko, czego my nie zdołaliśmy².

Przejdźmy więc już teraz do szukania podobieństw między analizowanymi systemami. Wydaje mi się, że jako pierwsze z nich należy wymienić to, że zarówno w zen, jak i u św. Jana – najwyższy cel życia – odpowiednio: *satori* (*nirwana*, oświecenie) lub zdobycie poznania mistycznego oraz świętości – aby zostały osiągnięte, wymagają od człowieka dużo trudu, a wręcz nawet – znoszenia cierpienia.

„Techniką” osiągnięcia *satori* jest medytacja (*zazen*), a także rozwiązywanie *koanów* (paradoksalnych lub nawet z gruntu „bezsensownych” zagadek), co wymaga od adepta wiele wysiłku. Kozyra pisze, że nierzadko w czasie medytacji pojawiają się u ludzi różne niepożądane skutki. Czasami są to wizje tak przerażające, że człowiek rezygnuje z dalszej praktyki zen, co więcej, w niektórych przypadkach zaburzenia są trwałe i mają charakter schizofreniczny. Niektórzy ludzie mają wprawdzie przyjemne i wzniosłe wizje, ale nawet takie doświadczenia spotykają się z reprimendą mistrzów. Medytacja, niewłaściwie praktykowana, może doprowadzić do rozstroju nerwowego i dlatego wielu mistrzów, jak np. Linji, nie przyjmowało do klasztorów wszystkich, którzy się do nich zgłaszali. Niektórzy adepci zen muszą trafiać do psychiatry. Trzeba o tym pamiętać, szczególnie z tego powodu, że wielu nauczycieli medytacji (nie tylko zen, bo przecież różnorodna medytacja odgrywa ważną rolę w wielu tradycjach wschodnich, a nawet w psychoterapii) mówi tylko o jej pozytywnym

² R. E. Kennedy, *Dary zen dla chrześcijan*, tłum. J. Janisiewicz. Kielce 2013, s. 158.

wpływie na człowieka, który, niestety, nie zawsze występuje, z bardzo zróżnicowaną różnicą psychologicznie przyczyn³.

Podobnie ta sprawa wygląda u najwybitniejszego, ortodoksyjnego mistyka Kościoła katolickiego. Św. Jan pisze w jednym ze swoich wierszy:

Serce szlachetne nie szuka drogi
 Usianej tylko kwiatami;
 Ono chce cierpieć w służbie miłości,
 Spowić się ofiar różami.
 I nie nakarmi się do sytości
 U żadnej ziemskiej krynicy,
 Bo szczęście jego w tej tajemnicy,
 Którą-m odnalazł w skrytości⁴.

Czytamy, że dla umartwienia i uspokojenia czterech namiętności naturalnych, którymi są: radość, nadzieja, obawa i ból, a z których uzgodnienia i uspokojenia wypływają wyżej wspomniane i wszystkie inne korzyści, należy zastosować całkowicie wystarczający środek, który podaje. Będzie to źródłem wielu cnót i zasług.

Usiłuj zawsze skłaniać się:
 nie ku temu, co łatwiejsze, lecz ku temu, co trudniejsze;
 nie do tego, co przyjemniejsze, lecz do tego, co nieprzyjemne;
 nie do tego, co smakowitsze, lecz do tego, co niesmaczne;
 nie do tego, co daje spoczynek, lecz do tego, co wymaga trudu;
 nie do tego, co daje pociechę, lecz do tego, co nie jest pociechą; (...)⁵.

Autor *Drogi na Górę Karmel* wyjaśnia, iż ta noc⁶, którą jest kontemplacja, powoduje w duszy podwójny rodzaj ciemności albo oczyszczenia,

³ A. Kozyra, *Filozofia zen...*, dz. cyt., s. 34.

⁴ Św. Jan od Krzyża, *Glosa druga*, w: tenże, *Dziela*, tłum. B. Smyrak OCD. Kraków 2010, s. 114.

⁵ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 229.

⁶ Św. Jan pisze: „Z trzech przyczyn możemy nazwać nocą tę drogę, którą przechodzi dusza, idąc do zjednoczenia z Bogiem. Po pierwsze ze względu na punkt wyjścia. Musi bowiem iść pozbawiona pożądania i upodobania, wyrzekając się wszystkich rzeczy światowych, jakie posiadała. Takie wyrzeczenie i pozbawienie się tych rzeczy jest jakby nocą dla wszystkich zmysłów człowieka. Po drugie nazywa się nocą ze względu na drogę, czyli na środki, jakimi musi posługiwać się dusza, by dojść do zjednoczenia. Środkiem jest tu wiara, będąca taką ciemnością dla umysłu jak noc. Po trzecie, nazywa się nocą ze względu na cel, do którego dusza chce dojść. Celem tym jest Bóg. W życiu doczesnym jest On dla duszy również nocą ciemną. Te trzy noce muszą przejść przez duszę, albo, by lepiej się wyrazić, dusza musi przejść przez nie, aby dojść do zjednoczenia z Bogiem.”, Zob. tamże, s. 190–191.

stosownie do dwóch części człowieka, tj. jego części zmysłowej i duchowej. Jedna noc zatem jest oczyszczaniem części zmysłowej. Oczyszcza się tu dusza co do zmysłów, aby je dostosować do ducha. Druga noc jest oczyszczaniem ducha. Oczyszcza się w niej i ogołaca duchowa część duszy, dostosowując się i przygotowując do zjednoczenia miłości z Bogiem. Noc zmysłów jest dosyć częsta i przechodzą przez nią początkujący, natomiast noc ducha spotyka się bardzo rzadko; przechodzą przez nią dusze już wyćwiczone i postępujące⁷.

Natomiast św. Edyta Stein pisze, że najciemniejsza droga jest najpewniejszą drogą. Tę doktrynę „nocy ciemnej” Jan z całym naciskiem ekspozował także jako duchowy przewodnik, w następujący sposób pisząc do jednej z sióstr:

Ponieważ twoja dusza jest wśród ciemności, pustki i ogołocenia duchowego, zdaje ci się, że wszystko i wszyscy cię opuścili; nie jest to zbyt dziwne, bo w takim stanie zdaje się nam, że i Bóg nas opuścił. Otóż nie masz potrzeby zajmować się niczym... Kto nie pragnie innej rzeczy, tylko Boga, nie chodzi w ciemnościach, choćby się widział wśród największych mroków i nędzy. I kto nie szuka przyjemności własnej i pociech ani od Boga, ani od stworzeń i w niczym nie czyni własnej woli, nie ma się czego lękać ani czym przejmować... Nigdy nie byłaś na lepszej drodze niż teraz. Nigdy bowiem nie byłaś tak pokorna i uległa, nigdy nie miałaś siebie i wszystkich rzeczy w tak małym cenie; nigdy też nie czułaś tak głęboko nędzy swojej, a z drugiej strony dobroci Bożej i nigdy dotąd nie służyłaś Bogu tak całkowicie i bezinteresownie, jak to czynisz teraz... Czegóż więc chcesz? Jakichże jeszcze dróg chcesz szukać w tym życiu? (...) ⁸.

Czy jednak posiadamy odpowiednik buddyjskiej medytacji u św. Jana? Generalnie, chrześcijańską praktyką rozwoju duchowego jest słowna modlitwa. Jednak ograniczanie się do samej modlitwy jest, zdaniem rozważanego mistyka, niewłaściwe na „wyższych” poziomach duchowości. Czytamy u niego, że człowiek duchowy, gdy nie może rozmyślać, powinien nauczyć się trwać w miłosnej uwadze skierowanej na Boga, z całkowitym spokojem umysłu, choć mu się zdaje, że nic nie czyni. Wtedy bowiem w krótkim czasie przeniknie mu duszę boskie odpocznienie wraz

⁷ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 519.

⁸ Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. I. J. Adamska OCD, G. Sowinski. Kraków 2013, s. 358–359.

z przedziwnym i wzniosłym poznaniem Boga, okrytym boską miłością. Niech unika już niepotrzebnych form, wyobrażeń i rozmyślań, by niepokojąc duszę, nie wyrwał jej z zadowolenia i pokoju ku temu, co przyjmuje z niechęcią i odrazą. Kto by się zaś obawiał, że nic nie czyni, niech zauważy, że wiele czyni, uspokajając duszę i utrzymując ją w odpoczynieniu bez jakiegokolwiek działania i pożądania. Wtedy bowiem spełnia się to, co Pan mówi przez Dawida (Ps 45, 11): *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*. Czyli: uwolnijcie się od wszystkich rzeczy, tak wewnętrznie, jak i zewnętrznie, a zobaczycie, że ja jestem Bogiem⁹. Ponadto św. Jan pisze, że kontemplacja nie jest to co innego, jak tylko tajemne, spokojne i miłosne udzielanie się Boga. Jeśli się da jej miejsce, rozpali ona duszę w duchu miłości, jak to tłumaczy się w następującym wersie:

Udręczeniem miłości rozpalona¹⁰.

Takie słowa mistyka chrześcijańskiego wydają się świadczyć o tym, że istnieje duża analogia między siedzeniem w pozycji medytacyjnej kwiatu lotosu, a „trwaniem w miłosnej uwadze skierowanej na Boga”, kiedy nic się nie czyni. W obu bowiem przypadkach, człowiek otwiera się w ten sposób na swoją naturę, na wartości duchowe, na Absolut i stara się sam z siebie „nic do tych doświadczeń nie dodawać”.

O medytacji buddyjskiej naucza się, że człowiek podczas jej uprawiania powinien próbować o niczym nie myśleć; oczywiście, podczas takiego siedzenia będą się w naszym umyśle pojawiać różne myśli, lecz po prostu nie należy się do nich „przywiązywać”, tylko liczyć swoje wdechy lub wydechy (od 1 do 10 i od nowa). Taka praktyka duchowa ma „opróżnić” umysł z niepotrzebnych, często egoistycznych myśli i emocji, które zwykle „hamują” lub „zagłuszają” naszą wrodzoną każdemu Naturę Buddy.

Św. Jan posługuje się trochę innym językiem, ale zasadniczo praktyka, którą zaleca, jest, moim zdaniem, taka sama, (tj. trzeba „opróżnić” ze wszystkiego umysł, aby „otworzyć się” na Boga). Czytamy:

Z tego, co już powiedzieliśmy, można pojąć, że rozum, aby był zdolny do tego boskiego zjednoczenia, musi być opróżniony i oczyszczony ze wszystkiego, co podpada pod zmysły. Ogołocony i uwolniony od tego, co sam może jasno

⁹ Św. Jan od Krzyża: *Droga na...*, dz. cyt., s. 293.

¹⁰ Św. Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, dz. cyt., s. 528.

zrozumieć. Wreszcie wewnętrznie uspokojony, uciszony i oparty na wierze, która jest jedynym, proporcjonalnie najodpowiedniejszym środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem¹¹.

Jeśli więc dusza chce dojść w tym życiu do zjednoczenia, odpocznienia i najwyższego dobra, musi przejść wszystkie stopnie rozważań, form i pojęć, pozostawiając je następnie za sobą jako niemające żadnego podobieństwa z celem, do którego prowadzą, tj. z Bogiem¹².

A jeśli ktoś dojdzie mężnie do tego całkowitego *nic*, które jest najgłębszą pokorą, dokona się wtedy zjednoczenie duchowe pomiędzy duszą a Bogiem. I to jest najwznioślejszy i najwyższy stan, jaki można osiągnąć w tym życiu.

Polega on nie na przyjemnościach, upodobaniach, smakach i uczuciach duchowych, lecz na prawdziwej śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu, czyli w zewnętrznej i duchowej części człowieka¹³.

Mistrzowie zen twierdzą, że kto osiągnął *satori*, nie ma już w życiu specjalnych wątpliwości, dręczących pytań, jest opanowany i uzyskuje „nadzwyczajną przejrzyistość” wielu spraw. Podobnie jest u św. Jana, który tak opisuje swoje przeżycie duchowe:

Znam dobrze źródło, co tryska i płynie,
Choć się dobywa wśród nocy.
Wiem, gdzie swe wody ma ten zdrój kryniczny,
Ukryty w głębi tajemnic i wieczny,
Choć się dobywa wśród nocy¹⁴.

W obu analizowanych systemach, znamieniem dojrzałości duchowej człowieka jest przejawianie współczucia i miłości; w zen – do wszystkich stworzeń, a w chrześcijaństwie – przede wszystkim wobec ludzi, ponieważ zwierzęta są tu mniej cenione niż w tradycji Wschodu. Jak pisze A. Kozyra, kulminacją praktyki bodhisattwy jest „stan obłoku dharma”, w którym bodhisattwa niczym nie pogardza i dąży do uwolnienia wszystkich cierpiących istot, tak samo jak chmura, która zrasza deszczem wszystkie spragnione rośliny, także chwasty. To propagowane przez zen „wielkie miłosierdzie” jest nierozzerwalnie związane z oświeceniem, lecz

¹¹ Św. Jan od Krzyża: *Droga na...*, dz. cyt., s. 265.

¹² Tamże, s. 278.

¹³ Tamże, s. 259.

¹⁴ Św. Jan od Krzyża: *Znam dobrze źródło*, w: tenże: *Dziela*, dz. cyt., s. 101.

nie może być jednak wyrażane przez kogoś, kto nie dostąpił tego stanu. Adept zen powinien dążyć do oświecenia, nie zajmując się rozróżnianiem dobra i zła. Etyka zen tym różni się od etyki formalnej, że nie ustanawia żadnego dekalogu, żadnych norm moralnych, ale jest niejako duchem prawa¹⁵.

Mistrzowie zen byli świadomi tego, że nauka o przekroczeniu dualizmu dobra i zła może być błędnie rozumiana jako nawoływanie do łamania wszelkich zasad moralnych. Z tego powodu w swoich pouczeniach dla laikatu nawiązywali do powszechnie uznawanych zasad etycznych, podkreślając konieczność przestrzegania buddyjskich przykazań i nie popełniania złych czynów; (przy czym zarówno przykazania, jak i owe złe czyny są podobnie, jeśli nie identycznie – tutaj określane jak w chrześcijaństwie). Zalecali również przestrzeganie etyki konfucjańskiej, która także w feudalnej Japonii stanowiła podstawę relacji społecznych¹⁶.

Z kolei św. Jan pisze, że „Kto nie kocha bliźniego, tym Bóg się brzydzi”¹⁷. Ponadto, stwierdza, iż trzeba pouczać, że przed Bogiem więcej znaczy jeden czyn czy akt woli spełniony w miłości niż wszystkie widzenia i obcowania niebieskie. Nie są one bowiem ani zasługujące, ani naganne. Wiele dusz, chociaż nie doświadcza tych rzeczy, stoi o wiele wyżej niż inne, które wiele ich doznają¹⁸.

Jest rzeczą zdumiewającą – pisze św. Jan – że miłość nigdy nie spoczywa, lecz zawsze działa i jak ogień rozrzuca iskry na wszystkie strony¹⁹.

Czytamy dalej, że za każdym razem, gdy żar miłości dotyka rany miłości, powiększa tę ranę, a im bardziej ją rani, tym lepiej leczy ją i uzdrowia. Kochający bowiem im głębiej jest zraniony, tym jest zdrowszy, a lekarstwem na miłość jest ciągle powiększanie i odnawianie zadanej rany aż do tego stopnia, by rana stała się tak wielka, iżby objęła i zamieniła duszę w jedną ranę miłości. Wtedy dopiero, cała przepalona i zamienio-

¹⁵ A. Kozyra: *Filozofia zen...*, dz. cyt., s. 271.

¹⁶ Tamże, s. 272.

¹⁷ Św. Jan od Krzyża: *Słowa światła i miłości*, w: tenże: *Dziela...*, dz. cyt., s. 140

¹⁸ Św. Jan od Krzyża: *Droga na...*, dz. cyt., s. 342.

¹⁹ Św. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości*, w: tenże: *Dziela...*, dz. cyt., s. 884.

na w jedną ranę miłości, jest całkowicie uleczona w miłości, bo jest cała przemieniona w miłość²⁰.

Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że nauka Jezusa o miłości bliźniego, która znalazła swój przepiękny wyraz w *Hymnie św. Pawła*, w pewnym sensie „przewyższa” naukę Buddy, która koncentruje się tylko na cierpieniu i współczuciu. Wydaje mi się, że trudno z takiego punktu widzenia porównywać obie religie, bo nawet, jeśli miłość bliźniego w chrześcijaństwie jest tak bardzo radykalna, to jednak musimy przyznać, że chrześcijaństwo zwykle i tak nie żyło według jej zasad (np. są oni odpowiedzialni za największą liczbę najstraszniejszych wojen w historii ludzkości).

Jeśli się dobrze „wysłuchamy” w przesłanie mistyki Wschodu i Zachodu, to bez trudu dostrzeżemy, że nie jest to nauka, która ma za cel „wyobcować” nas ze świata ziemskiego, kierując naszą uwagę ku jakiemś „innemu, lepszemu” światu, lecz właśnie – chce nas pouczać, jak żyć pełnią życia „tu i teraz”; takie nastawienie mistyki możemy, posługując się terminologią polskiego filozofa Józefa Bańki, określić nastawieniem recentywistycznym²¹.

Historyk filozofii chińskiej Jee Loo Liu podkreśla recentywistyczny charakter nauki chan²²:

Zalecaną przez mistrzów Chan metodą utrzymania czystego, niezmaconego umysłu jest skupienie uwagi na chwili obecnej. Świadomość skoncentrowana na teraźniejszości może nam pomóc w uwolnieniu się od bolesnego rozpamiętywania przeszłości i od niepokoju o przyszłość. Dzięki temu możemy bardziej cieszyć się chwilą teraźniejszą. Istnieje opowieść o człowieku, który uciekając przed tygrysem, ześlizgnął się ze stromego zbocza i zawisł nad

²⁰ Tamże, s. 906–907.

²¹ Recentywizm (łac. *recens* – teraźniejszy, ang. *recentivity* – najświeższe dane) – system filozoficzny stworzony przez polskiego myśliciela Józefa Bańkę (ur. 1934), w którym centralną kategorią jest teraźniejszość. W ontologii przyjmuje on, że bytem są zdarzenia (*recens*), czyli to, co dzieje się „tu i teraz”, lecz dostępne są nam one w postaci zjawisk „przed” i „po”. W etyce pogląd recentywistyczny oznacza, że dobro i zło ma znaczenie w czasie teraźniejszym.

²² „Chan” – to chińska nazwa na japońskie zen; jest to ta sama szkoła buddyjska, która najpierw ukształtowała się w Chinach, a potem rozprzestrzeniła się w Kraju Kwitnącej Wiśni. Na Zachodzie ten nurt wschodni został rozpropagowany przez Japończyków, więc bardziej przyjęła się nazwa zen. Nie wiem, jaki jest obecnie poziom religijności buddyjskiej w Państwie Środka, niemniej sam klasztor Shaolin – główny ośrodek szkoły chan, w którym mnisi zajmują się m.in. kung fu – jest jedną z ważniejszych atrakcji turystycznych Chin.

przepaścią, uczepiony jakichś pnączy. Na dnie przepaści spostrzegł drugiego tygrysa czyhającego, aby go pożreć, a nie mógł wspiąć się w górę, bo tam wciąż był pierwszy tygrys. Co gorsza, były tam także dwie myszy, biała i czarna (symbolizujące dzień i noc), zajęte przegryzaniem pnączy, na którym wisiał. W tej samej chwili człowiek ów zobaczył na zboczu soczystą truskawkę i postanowił ją zjeść. Historia ta mówi nam, że co było, to było, a co ma być, będzie; dlatego powinniśmy spróbować cieszyć się chwilą obecną i z uwagą przeżywać to, co właśnie się zdarza. Jeśli potrafimy w pełni przeżywać teraźniejszość, nie pozwalając, by przeszłość czy przyszłość zakłócały spokój naszego umysłu, wówczas jesteśmy w nirwanie²³.

Również św. Jan przywiązuje dużą wagę do koncentracji na teraźniejszości, gdy pisze: „(...) większą ma wartość jedna godzina cierpienia w tym życiu niż wiele godzin w przyszłym”²⁴. Autor *Drogi na Górę Karmel* chce nam przez to powiedzieć, jak sądzę, że powinniśmy maksymalnie dużo wysiłku wkładać w nasze codzienne obowiązki, a nie rozmyślać tylko o jakimś przyszłym, niebiańskim „odpocznieniu”.

Przejdźmy teraz do różnic między zen a św. Janem od Krzyża. Moim zdaniem, podstawowa różnica jest tutaj doktrynalna. Mianowicie, u św. Jana, jak i w całym chrześcijaństwie – Bóg jest osobą realną, najwyższą, Stwórcą wszechświata, przy której człowiek zawsze pozostaje istotą znikomą i grzeszną. Natomiast buddyzm, jak wiemy, nie uznaje koncepcji takiego Boga. W zen mówi się, że każdy człowiek może potencjalnie osiągnąć oświecenie (*satori*) dorównujące oświeceniu Buddy. Chociaż więc tzw. zwykli buddyści otaczają Buddę i różne bóstwa czcią i adoracją podobną do tej, jaką w chrześcijaństwie otacza się Jezusa, Maryję i świętych, mistrzowie zen nierzadko głoszą, że człowiek oświecony może, a nawet powinien „zabić Buddę!”.

Np. mistrz Rosi Yasutani powiedział:

Będziesz w stanie zabić Buddę, gdyby zagroził ci przejście, uśmiercić wszystkich Patriarchów, gdyby ci wadzili. Bojaźliwi słysząc to, zeszytnięją z lęku i potępiają zen jako narzędzie szatana. Inni mniej przeczuleni, choć w równym stopniu niezdolni do pojęcia ducha tych słów będą się czuć niepewnie. Oczywiście, buddyzm wpaja nam najwyższą cześć dla wszystkich Buddów. Lecz

²³ J. L. Liu: *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń. Kraków 2010, s. 328–329.

²⁴ Św. Jan od Krzyża: *Noc ciemna...*, dz. cyt., s. 558.

równocześnie upomina nas, że w końcu musimy wyzwolić się również od przywiązania do nich. Gdy doświadczyliśmy Umysłu Buddy Siakjamuniego i rozwinęliśmy jego niezrównane cnoty, wówczas urzeczywistniłszy największy cel buddyzmu. Wtedy żegnamy się z Buddą i bierzemy zadanie rozpowszechniania jego nauk na siebie. Nigdy nie słyszałem o podobnej postawie w religiach nauczających wiary w Boga. Chociaż celem buddysty jest stać się Buddą, to jednak, mówiąc bez ogródek, możesz zabić Buddę i wszystkich Patriarchów. Ten, kto urzeczywistni oświecenie, będzie mógł powiedzieć: *Gdyby stanęli przede mną czcigodny Siakjamuni i wielki Bodhidharma, natychmiast bym ich zakłuł, pytając: Po co tu się pętacie? Nic tu po was!* Takie będzie twoje zdecydowanie²⁵.

Nauki mistrzów zen o tym, że ludzie, którzy osiągnęli *satori* dorównują w mądrości samemu twórcy ich religii, a nawet, jak się zdaje, mogą ją w pewnych punktach „przewyższać”, bez wątpienia nie mają odpowiednika u św. Jana. Tutaj Bóg jest tym „najwyższym poziomem”, do którego człowiek może, a nawet powinien się zbliżać przez godziwe życie, ale zachowując jasną i pokorną świadomość, że nigdy się z Nim „nie zrówna”.

Z tym wiąże się jeszcze jedna różnica, mianowicie taka, że nieco różnie, choć podobnie, pojmowaną – świętość – osiąga się w zen za życia, podczas gdy w chrześcijaństwie – po śmierci. W doktrynie Kościoła katolickiego o nikim za życia powiedzieć nie możemy, że jest święty; fakt świętości, jak wiemy, stwierdza dopiero odpowiedni proces beatyfikacyjny lub kanonizacyjny zwykle po kilku latach od „przejścia” człowieka do „tamtego świata”. Natomiast w zen ludzie, którzy osiągnęli *satori* właściwie już za życia są uważani za na ogół niepodważalne autorytety w kwestiach duchowych i moralnych. To podejście buddyjskie wydaje mi się niewłaściwe. Powiem więcej; moim zdaniem, nie można za życia osiągnąć *satori* (*nirwany*) rozumianej jako całkowity brak wątpliwości, „żelazne” opanowanie emocji i rozumu, stanu błogości czy nadzwyczajnej odporności na wszelkie przeciwności życiowe. Z psychologii wiemy bowiem, że człowiek, każdy z nas, jest jednostką niezwykle wrażliwą na relacje z innymi i na zdarzenia zewnętrzne – do tego stopnia, że wielokrotnie popełniamy różne, często nawet te same, błędy. Nie wątpię, że każdy może się stawać coraz doskonalszy pod względem etycznym i du-

²⁵ *Buddyzm, wybór tekstów i oprac.* J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz. Kraków 1987, s. 85–86.

chowym, ale nie wydaje mi się, aby człowiek potrafił zdobyć w swym życiu jakieś-takie „szczyty duchowości”, czy jakąś-taką „nirwanę”, która zwalniałaby go z pracy nad sobą.

Ponadto istnieją przypadki dowodzące, że poszczególni mistrzowie podejmowali czasem błędne decyzje, a nawet głosili fałszywe nauki. Np. Daiun Sōgaku Harada był mistrzem zen szkoły soto i nauczycielem Philipa Kapleau, pierwszego Amerykanina, który został mistrzem zen. Harada w roku 1915 zaczął głosić swoją teorię „zen wojennego”, według której militarna ekspansja prowadzona przez Japonię jest czymś naturalnym, gdyż cały wszechświat jest w stanie wojny. W roku 1934 Harada pisał: „Japończycy są narodem wybranym, ich misją jest zapanowanie nad światem. Miecz, który zabija, jest jednocześnie mieczem, który daje życie. Antywojenne argumenty są głupimi wypowiedziami tych, którzy widzą tylko jeden aspekt rzeczywistości, a nie widzą drugiego”. Z kolei w roku 1944 Harada głosił, że w wypadku klęski wszyscy poddani cesarza powinni umrzeć honorową śmiercią²⁶. Jak to możliwe, żeby człowiek oświecony mógł głosić tak sprzeczne z nauką Buddy poglądy? Odpowiedź wydaje mi się jedna: nie ma jasnego kryterium, kto jest oświecony, a jeśli nawet ktoś takim człowiekiem jest, nic nie gwarantuje, że w pewnym momencie swojego życia nie zacznie głosić jakichś fałszywych nauk, z powodu ludzkich słabości. Wniosek: nie można tutaj, w ziemskim żywocie, osiągnąć jakiegoś doskonałego poznania i takiej mądrości, która zwalniałaby nas z pracy nad swoim charakterem.

Św. Jan pisze: „Wszelką dobroć stworzeń ziemskich w porównaniu z dobrocią Boga możemy nazwać złością, ponieważ tylko sam Bóg jest dobry (Łk 18, 19)”²⁷. Taka wypowiedź może świadczyć o tym, że analizowany tutaj mistyk miałby być osobą, łagodnie to ujmując, „nie lubiącą” ludzi. Taka postawa kłóciłaby się z naukami mistrzów zen, którzy propagują, generalnie rzecz biorąc, afirmację życia i świata ludzkiego. Gdy jednak spojrzymy na całość rozległego dorobku piśmienniczego naszego mistyka, szybko przekonamy się, iż taka wypowiedź, jak powyższa, jest u niego rzadkością. W większości bowiem przypadków św. Jan z niezwy-

²⁶ A. Kozyra: *Filozofia zen...*, dz. cyt., s. 28.

²⁷ Św. Jan od Krzyża: *Droga na...*, dz. cyt., s. 197.

klą wprost – jak na zakonnika – subtelnością i psychologiczną znajomością najskrytszych zakamarków duszy człowieka rozważa wszelkie ludzkie problemy, doświadczenia czy myśli, w tym celu, aby nam pomagać w rozwoju duchowym. Jak pisze św. Edyta Stein, Jan pisał raczej dla dusz kontemplacyjnych; na pewnym, określonym odcinku ich drogi, na rozdrożu, gdzie większość z nich przystaje bezradnie i nie wie, co dalej, chce je prowadzić za rękę. Na drodze, którą dotychczas postępowały, napotykają teraz przeszkody nie do pokonania. Nowa zaś, otwierająca się przed nimi droga tonie w nieprzeniknionych ciemnościach – kto ma dosyć odwagi, by ośmielił się na nią wkroczyć?²⁸

Wróćmy jednak do przytaczanych już słów św. Jana:

Wszystkie rozkosze, powaby tej ziemi,
 Nie dadzą duszy spokoju,
 Tylko ją znużą, wzbudzą pragnienie
 Zamiast ożywczego źródła.
 Dla tych niknących chwil przyjemności
 Życia tu nie poświęcę,
 Tylko dla jednej mej tajemnicy,
 Którą-m odnalazł w skrytości²⁹.

Z wersów tych przebija jakieś dziwne nawoływanie do „obojętności” wobec uroków życia ziemskiego. Jest ono charakterystyczne dla wielu osób głęboko zaangażowanych w religijną praktykę duchową. Chociaż zen, jak przed chwilą mówiliśmy, głosi afirmację życia, to jednak, podobnie jak wielu mnichów chrześcijańskich, liczni mistrzowie żyli w celibacie, niejako „zamknięci” w swoich klasztorach. Dziś jednak czasy się zmieniły i medytacji *zazen* naucza się przede wszystkim ludzi świeckich, aby wносиła harmonię w ich życie, aby pomagała im – poprzez dawanie ładu w myśleniu i emocjach – w rozwiązywaniu codziennych problemów.

Czy więc św. Jan wzgardził całkiem świeckim życiem, ponieważ uważał, że jedynym powołaniem człowieka jest kontemplacja Boga? Wydaje mi się, że nie, ponieważ z jego dzieł przebija także wielka znajomość spraw ludzkich i pragnienie niesienia ludziom pomocy. Niemniej jednak pojawiają się w jego pracach nierzadko słowa mocno „lekceważące” do-

²⁸ Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein): *Wiedza Krzyża...*, dz. cyt., s. 84.

²⁹ Św. Jan od Krzyża: *Glosa druga...*, dz. cyt., s. 114.

czesne starania człowieka. Nie powinny one nas – jako filozofów – specjalnie oburzać, bo przecież już Platon pisał, że „ciało jest grobem duszy”, jak również twierdził ten Wielki Ateńczyk, iż w każdym pisanim tekście jest dużo rzeczy, które nie należy traktować „zbyt serio”.

Na koniec zastanówmy się, jakie znaczenie mogą mieć te rozważania dla filozofii i dla nas – jako filozofów? Przede wszystkim, wydaje mi się, że uświadamiają nam one, że etyka wywodząca się z mistyki Wschodu i Zachodu stawia człowiekowi znacznie wyższe wymagania niż typowa etyka filozoficzna, np. etyka umiaru Arystotelesa. Stagiryta nakazywał unikać skrajności, podczas gdy jest niewątpliwie wpadaniem w pewną skrajność (być może ostatecznie korzystną dla człowieka) decydowanie się na radykalny rozwój duchowy. Ponadto autor *Etyki nikomachejskiej* wyraźnie pisał, iż nie jest szczęśliwym ten, kto jest bardzo ubogi, nie ma rodziny, ani przyjaciół. Klóci się to z życiorysami mistrzów zen, jak i św. Jana – którzy żyli często w ubóstwie i samotności. Wydaje mi się, że ta „zdroworozsądkowa” etyka Arystotelesa wierniej oddaje wyobrażenia o szczęściu zwykłych ludzi, ponieważ smutne to chyba dla każdego by było życie, gdyby się ani razu nie zakochał, żył w nieustannych konfliktach ze swoją rodziną, a jeśli chodzi o jego przyjaciół, to żadnego takiego nie potrafiłby wymienić. Niemniej jednak dla wielu ludzi na przestrzeni dziejów, a także w czasach obecnych w pewien sposób atrakcyjne jest całkowite zaangażowanie się w praktykę religijną, często kosztem relacji z innymi ludźmi.

W naszej cywilizacji zachodniej od wielu lat mówi się na okrągło, że ludzie, generalnie, stali się „obojętni” wobec spraw religijnych. Ale jest tak zwykle wtedy, kiedy im się powodzi materialnie i w życiu prywatnym. Natomiast, gdy przychodzą tzw. sytuacje graniczne (ciężka choroba, śmierć bliskiej osoby, rozwód, problemy finansowe, utrata pracy, itp.) ludzie na ogół zwracają się ku argumentacji kapłanów czy mistrzów zen. Filozofia nieczęsto daje „pociechę” w sytuacjach kryzysów życiowych, w szczególności nie dają pocieszenia słowa Sartre’a: „Absurdem jest, że się urodziliśmy; absurdem jest, że umrzemy”. Człowiek „tracąc grunt pod nogami” (a przecież chyba każdego z nas to spotka(ło) i to niestety często nie raz), chętnie przyjmuje naukę, że za swoje dobre uczynki czeka

go jakaś nagroda, a za doznane cierpienia – „Boże wynagrodzenie”. Zdecydowany ateista odrzuca taką postawę, jako infantyлизм, ale często i on sam, gdy dobrze zastanowi się nad swoim życiem i postępowaniem, zwykle przekonuje się, że i nim kierują różne mniej lub bardziej „infantylny” plany, żądze czy nawet impulsy.

Zamykając ten artykuł, chciałbym zacytować św. Jana, który pisał o tym, dlaczego tak mało osób decyduje się na rozwój duchowy.

Trzeba się nam zastanowić, jaka jest przyczyna, że tak mała jest liczba tych, którzy dochodzą do tego wysokiego stopnia doskonałości zjednoczenia z Bogiem? Czyżby dlatego, że Bóg chce, by tak mało było dusz wzniosłych? Bynajmniej: Bóg chce, by wszyscy byli doskonałymi. Mało jednak znajduje na czyn, które by mogły znieść tak wzniosłe działanie. Gdy bowiem doświadcza je w małych rzeczach, okazują się słabymi, wnet uciekają od pracy, nie chcą znieść najmniejszej przykrości czy zmartwienia. A gdyby w tych małych rzeczach, przez które zaczynał je Bóg podnosić i zaznaczać pierwsze rysy doskonałości, nie znalazł w nich męstwa ani wierności, wie dobrze, że tym mniej wierne będą w wielkich, i dlatego nie postępuje już dalej w oczyszczaniu ich i podnoszeniu z prochu ziemskiego przez wysiłek umartwienia, gdyż do tego potrzebna była większa stałość i męstwo, niż one okazały.

A nieco dalej czytamy:

(...) I gdy nie chciałeś porzucić pokoju i upodobań ziemskich, tj. twej zmysłowości, nie chcąc walczyć z nią ani się jej sprzeciwić choć trochę, jakżeż będziesz śmiały wejść we wzburzone wody głębokich utrapień i cierpień duchowych?³⁰

Z mistyki możemy się nauczyć, że umiejętność znoszenia cierpienia przez człowieka kształtuje jego charakter i wręcz czyni go bardziej ludzkim, a nawet „boskim”. To ważna nauka dziś, kiedy tak wielu z nas wybiera „łatwiznę”, a kultura masowa i rynek „zawalony” dobrami konsumpcyjnymi starają się nam „wszystko ułatwiać”.

W pewnym sensie mistyka może dopełniać myślenie filozoficzne. Filozofia jest bowiem próbą racjonalnego rozumienia świata, natomiast mistyka – to najgłębsze „serce” każdej religii – jest drogą, nie do końca racjonalnego (choć nie wykluczającego całkowicie rozumu) – dojścia do „wyżyn człowieczeństwa”, a wręcz do „boskości”. Z filozofii wywodzi się nauka, która pozwoliła nam „opanować” świat, ale mistyka daje nam

³⁰ Św. Jan od Krzyża: *Żywy płomień...*, dz.cyt. s. 916–917.

odpowieź na równie ważny, a może nawet istotniejszy problem – jak mamy „zapanować” sami nad sobą. Niech każdy odpowie sobie już sam na pytanie, czy i ewentualnie na ile droga mistyczna może mu pomóc w tej naszej „ziemskiej wędrówce”.

Summary

This article compares Zen Buddhism with the mysticism of St. John of the Cross. There are some similarities in these two systems (eg. the relief of suffering on the way to full development or love for other people – as a manifestation of the highest moral attitude). On the other hand, there are some differences (the main one is the concept of the Christian God as an omnipotent being, in which a man is always an insignificant and sinful unit). The author argues that the mysticism of both East and West can complement philosophical thinking, because, in times of crises in life, people usually turn to religion to obtain comfort.

Key words: Zen Buddhism, St. John of the Cross, mysticism of East, mysticism of West.

