

Danuta Chyziewicz

Problem pracy w byddyzmie zen

Folia Philosophica 7, 167-180

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W 1950 roku Daisetz Teitaro Suzuki przybywa do Stanów Zjednoczonych, aby na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku wygłosić cykl wykładów mających — wedle słów Philipa Kapleau — spowodować późniejszą „eksplozję zen” w Ameryce¹. Osiem lat później fascynacja tą specyficzną odmianą buddyzmu jest tak dostrzegalnym zjawiskiem kulturalno-obyczajowym, że Umberto Eco decyduje się poświęcić mu odrębny esej². Lata sześćdziesiąte i początek siedemdziesiątych to już okres wspomnianej „eksplozji”. Wraz z innymi orientalnymi tradycjami mistycznymi zen zostaje wchłonięty przez młodzieżową kontestację, staje się znaczącym elementem hipisowskiej kontrkultury, ale już w odmiennej, często odbiegającej od pierwowzoru formie tzw. *beat zen*³. Rozbieżność między azjatyckim oryginałem a euroamerykańską „mutacją” jest często tak duża, iż można się zastanawiać nad prawomocnością używania etykiety „zen” przez liderów kontrkultury⁴. Zarzuty takie wysuwają najczęściej przedstawiciele square zen, ortodoksyjnego, kładącego nacisk na tradycyjną praktykę medytacyjną — za-zen.

Związanie się z kontrkulturą jest jednak powodem niezwykle popularności, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, religii będącej przedmiotem naszych rozważań. Nie są to try buddyjskie, lecz książki Kerouacka

¹ P. Kapleau: *Zen: świt na zachodzie*. Warszawa 1985, s. 258.

² U. Eco: *Zen i Zachód*. W: idem: *Dzielo otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. Warszawa 1973, s. 220—246.

³ Ibidem, s. 224.

⁴ Ibidem, s. 227.



DANUTA CHYZIEWICZ

Problem pracy
w buddyzmie zen



i Prisinga⁵ rozpowszechniają treści zen, treści często spłycone i akcentujące „jedynie zewnętrzne formy orientального konformizmu”⁶, ale zyskujące akceptację zachodnich czytelników. Dzięki nim nauki Wielkiego Przebudzonego (Buddy) mają jakoby podbić kolejną cywilizację — Zachód.

Połowa lat siedemdziesiątych to koniec epoki młodzieżowego buntu, koniec festiwalu w Woodstock, dzieci-kwiatów i... beat zen. Specjalnie spreparowana pod gust Amerykanów i Europejczyków wersja buddyizmu okazała się, tak jak inne zjawiska kontrkultury, niezwykle ważnym, ale przejściowym etapem rozwoju kultury zachodniej. Większą żywotność wykazał zen tradycyjny, zmuszający wyznawców do wieloletniego, zdyscyplinowanego wysiłku, wymagający rezygnacji z akceptowanego w naszym kręgu kulturowym sposobu odżywiania się (zalecenie wegetarianizmu) i spędzania wolnego czasu (zakaz używania alkoholu). Wiele założonych w latach sześćdziesiątych grup buddyjskich, skupiających zazwyczaj uczniów jednego rosiego — nauczyciela zen, istnieje do dzisiaj, mogąc poszczycić się ożywioną działalnością nie tylko o charakterze czysto religijnym.

Fakt ten tylko pozornie wydaje się paradoksalny. Ośrodki zen — choć posiadają pewne cechy wspólne z komunami „Nowj Lewicy”, np. dążenie do samowystarczalności, organizowanie życia swoich członków oparte na odmiennym od rozpowszechnionego systemie wartości — różnią się jednak od kontrkulturowych wspólnot kilkoma istotnymi elementami. Przede wszystkim nie usiłują izolować wyznawców zen od reszty społeczeństwa. Poza tzw. obsadą ośrodków, czyli osobami niejako profesjonalnie spełniającymi pewne funkcje religijne i zajmującymi się konserwacją budynków, większość członków takich grup stanowią ludzie prowadzący normalne życie zawodowe i rodzinne, wykonujący różne zawody i wywiązujący się z minimum obywatelskich obowiązków. Podążanie Drogą (synonim życia zgodnego z wskazaniem buddyizmu) nie wymaga porzucenia świeckiego życia wbrew opinii jednego z przedstawicieli kontrkultury: „Jakiż przebudzony (Buddha) mógłby akceptować szaleństwa życia w XX w.; płacić podatki, szanować nierówne prawa, chodzić do pracy.”⁷ To prawda, iż w pismach D. T. Suzukiego można znaleźć wypowiedzi odrzucające sztuczne, skonformizowane reguły rządzące współczesnym społeczeństwem, ale nie odrzucające społeczeństwa *tout court*⁸.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że w przeciwieństwie do młodzieżowej kontestacji ani zen, ani buddyizm tybetański — druga szkoła buddyjska „robiąca karierę” na Zachodzie — nie są ruchami masowymi. W skali całej populacji Stanów Zjednoczonych liczba wyznawców Siddharthy Gautamy jest niewielka. Zresztą zen nigdy nie był religią ludową, egalitarną, co wynikało chociażby

⁵ Ibidem, s. 225; S. Tokarski: *Orient i kontrkultury*. Warszawa 1984, s. 135.

⁶ U. Eco: *Zen...* s. 225.

⁷ S. Tokarski: *Orient...*, s. 178.

⁸ U. Eco: *Zen: świt...*, s. 225.

z surowości narzucanej wyznawcom dyscypliny i odrzucania popularnych w innych sektach efektywnych acz nieskomplikowanych wizji eschatologicznych. Nie kładł też nacisku na ożywioną działalność misjonarską.

Uważa się ponadto, iż wyznawcy zen, koncentrując się na własnym rozwoju duchowym, lekceważą problemy zewnętrznego świata⁹. Tym samym religia ta w opinii wielu osób przestaje być groźna dla panującego porządku społecznego. Staje się kaprysem grupki zapaleńców o masochistycznych skłonnościach, a oskarżenie o egoistyczną obojętność na losy tego świata zniechęca doń ludzi o reformatorskich czy rewolucyjnych temperamentach. Sami wyznawcy zen bronią się przed tym zarzutem twierdząc, iż nie rezygnują z prób ingerencji w społeczną rzeczywistość, jedynie na drodze duchowego rozwoju usiłują uzyskać właściwą podstawę do owej ingerencji¹⁰.

Rozstrzygnięcie tego zagadnienia nie jest jednak przedmiotem niniejszego artykułu, choć jest mu bliskie. Dookreślenie pytania, na jakie próbuje odpowiedzieć nasz szkic, ułatwi wyjście od ogólniejszego problemu: W jakiej mierze opinie na temat nieprzystawalności buddyzmu zen do współczesnego społeczeństwa odpowiadają rzeczywistym faktom, a w jakiej są świadectwem ignorancji i pielęgnowania powstałych w epoce kontrkultury stereotypów? Czy zen ze względu na swoje specyficzne cechy ukształtowane w innych warunkach historyczno-kulturowych musi pozostać sztucznym tworem, niezdolnym dostosować się do wymogów zachodniej cywilizacji?

Rzecz jasna, odpowiedź na tak postawione pytania wymagałby ogromnych i wnikliwych studiów z jednej strony nad doktryną i filozofią zen, z drugiej — nad istniejącymi współcześnie na Zachodzie ośrodkami tej religii. Z oczywistych względów przeprowadzenie takich studiów leży poza naszymi możliwościami. Ograniczymy się zatem do jednego zagadnienia: Jakie miejsce w zbiorze poglądów, które zbiorczo określimy mianem doktryny zen, zajmują poglądy na temat pracy i czy nie pozostają one w sprzeczności z innymi treściami tej doktryny? Takie zakreślenie pola analiz wiąże się z jednej strony z rangą, jaką w naszej kulturze przypisuje się pracy rozumianej jako specyficznie ludzki i niejako konstytuujący człowieczeństwo typ aktywności. Jest także próbą odpowiedzi na wątpliwości, z którymi autorka szkicu zetknęła się w czasie prywatnych rozmów dotyczących sensu istnienia w Polsce grup buddyjskich. Poglądy licznej grupy rozmówców okazały się zbieżne i zamykające się w ramach jednego schematu zmyślowego („Buddyzm to religia próżniaków uciekających przed społecznymi problemami w obcą naszą kulturę, orientalną tradycję.”), stanowiąc bodziec do przynajmniej wstępnej weryfikacji tego stereotypu.

⁹ P Kapleau: *Zen: świat...*, s. 213.

¹⁰ *Ibidem*, s. 216.

Interesować nas będzie przede wszystkim sposób, w jaki interesujący nas problem jest dostrzegany i werbalizowany przez polskich przedstawicieli square zen. W naszych analizach będziemy posługiwać się głównie wydawanymi przez polskie grupy buddyjskie tekstami, traktując je jako ekspresję pewnego stanu świadomości członków tych grup, natomiast nie wnikając, na ile są one reprezentatywne dla całości doktryny filozofii zen. Pominiemy również bogaty zbiór definicji pojęcia „praca”, który można znaleźć w literaturze przedmiotu i nie będziemy się starać zdefiniować go na własny użytek. Naszym celem jest bowiem dopiero zbadanie, w jaki sposób i w jakim kontekście pojęcie to funkcjonuje w analizowanej doktrynie.

Za esencję swojej religii wyznawcy zen uważają praktykę medytacyjną zwaną zazen i wpływające z tej praktyki bezpośrednio poznanie ontologicznej zasady rzeczywistości — satori (oświecenie). Medytacje nie pozostają jednak w sprzeczności ze zwerbalizowanymi w postaci sutr czy tekstów mistrzów zen treściami tej doktryny. Wprost przeciwnie — zazen umożliwia realizację zawartych w religijnych tekstach zaleceń, które z kolei mają być efektem indywidualnych przeżyć mistycznych ich autorów¹¹. Zrozumienie bardziej wyrafinowanych dzieł jest także podobno możliwe dopiero po odpowiednim zaawansowaniu w religijnej praktyce¹². Pomiedzy praktyką a filozofią zen istnieje swego rodzaju sprzężenie zwrotne, które umożliwia prawidłowe funkcjonowanie obu członów tej relacji. Analiza fenomenu, jakim jest zen, musi objąć zarówno doktrynalny, jak i praktyczny jego aspekt.

Jeżeli w ogóle można ująć dyskursywną, intelektualną stronę zen w jakąś filozoficzną formułkę, to będzie nią zasada niedwoistości opierająca się na koncepcji sunjaty (pustki). Wywodzi się ona z filozofii szkoły madhajamika, złożonej przez Nagardżunę w II wieku sekcje buddyzmu mahajany¹³. Według tej filozofii żadne pojęcie ani żadna rzecz nie istnieją „same w sobie”, „same przez się”, są korelatywne, a wskutek tego nierealne. Walor realności przysługuje tylko temu, co absolutne, niezmiennie i samoistne. „Śmierć” (jako pogląd i jako fakt) ma sens jedynie w odniesieniu do „życia”, „ciepło” jest nierozdzielnie związane z „zimnem”, „smutek z radością” itp.

Radhakrishnan w *Filozofii indyjskiej* pisze: „Nagardżuna wykazuje, że cały świat doświadczalny jest zjawiskiem pozornym, po prostu siecią relacji, których intelekt nie jest w stanie pojąć.”¹⁴ Nie istnieją (w sposób absolutny) zarówno przedmiot, jak i podmiot, świat zewnętrzny i jakakolwiek osoba, „ja” i „nie-ja”. Cóż więc istnieje? Sunjata — pustka, nie będąca jednak niebytem czy próżnią w sensie fizycznym, lecz pewną własnością rzeczywistości, oznaczającą relatywny, wzglę-

¹¹ P. Kapleau: *Kilka uwag o sztuce i zen*. „Droga Zen” 1987, nr 2. s. 5.

¹² P. Kapleau: *Trzy filary zen*. Warszawa 1984, s. 315.

¹³ S. Radhakrishnan: *Filozofia indyjska*. T. 1. Warszawa 1958, s. 588—607.

¹⁴ Ibidem, s. 591.

dny charakter wszystkiego. „Rzeczywistość jest śunjątą w tym sensie, iż nie ma nic konkretnego, czyli jednostkowego. Nie oznacza to, iż nie jest ona absolutną nicością, czyli bytem pustym i bez wyrazu.”¹⁵

Filozofia mahajamiki nie jest nihilizmem, lecz skrajnym relatywizmem, negującym sensowność wszystkich prób rozumowego dociekania absolutnej rzeczywistości. Jedyny niewysławialny absolut adwajta („jedno-bez-drugiego”) jest poznawany wyłącznie na drodze mistycznej intuicji. Budda i nirwana są tylko „irrealnymi hipotezami, a cały świat sansarą, bytowanie na ziemi, w rajach i pieklach jedną iluzją”¹⁶. Sansara równa się nirwanie, a świat zjawiskowy jest identyczny z absolutną rzeczywistością.

W tekstach zen pojęcie śunjąty występuje w kontekście wyodrębnienia dwóch sposobów postrzegania rzeczywistości. Pierwszy z nich nazywany jest dualistycznym, rozróżniającym. Polega na rozbiciu aktu postrzegania/doświadczenia (tożsamego z istnieniem) na dwa odrębne elementy: postrzegający podmiot i postrzegany przedmiot. Widzenie siebie (swojego ja — *ego*) jako czegoś odrębnego w stosunku do otaczającej rzeczywistości ma być źródłem takich negatywnych zjawisk, jak małośćkowość, chęć dominacji czy podporządkowania sobie zarówno innych ludzi, jak i przyrody, realizowanie własnych celów kosztem innych. Co więcej — to przekonanie stanowi przyczynę wszelkich cierpień rozumianych jako fakt psychologiczny. W sposób nieunikniony takie myślenie rodzi konflikty przenoszące się z płaszczyzny stosunków interpersonalnych na płaszczyznę społeczną¹⁷.

Postawie dualistycznej przeciwstawia buddyzm zen postrzeganie absolutne, nieróżnicujące, ukazujące prawdziwą istotę rzeczywistości, którą jest jedność wszystkiego. Postrzeganie takie można osiągnąć, jeżeli uświadomimy sobie, że „ludzka osobowość jest jedynie wytworem pięciu skandh (dosłownie »skupisk«): formy, uczuć, postrzegania, woli i świadomości — które są zasadniczo puste, pozbawione rzeczywistej substancji”¹⁸. Nietrwale i małośćkowe *ego* bywa nazywane małym umysłem, przeciwstawianym Wielkiemu Umysłowi, Jedności czy też Naturze Buddy. Wszystkie te określenia oznaczają tożsamy z absolutem — śunjątą aspekt naszej istoty, stąd bezpośredni ogląd absolutu jest zarazem warunkiem najwyższego samopoznania.

Buddyjska filozofia jest filozofią »Pustki«, filozofią samotności. Samotność jest czymś odmiennym od zwykłej tożsamości. W tej drugiej mamy bowiem dwa przedmioty do zidentyfikowania; w samotności jest tylko jeden i ten jeden utożsamia sam siebie poprzez wyjście poza siebie. [...]

¹⁵ Ibidem, s. 601.

¹⁶ S. Schroyer: *Buddyzm indyjski*. W: *Religie Wschodu*. Warszawa [b. r. w.], s. 241.

¹⁷ H. Yasutani: *Dualizm i Absolut*. „Droga Zen” 1985, nr 3, s. 10.

¹⁸ P. Kapleau: *Zen: świat...*, s.172.

Samotożsamość jest logiką czystego doświadczenia lub »Pustką«. W samotożsamości nie ma jakiegokolwiek sprzeczności.”¹⁹

Wszystkie obserwowane zjawiska są pozbawione własnej egzystencji w tym sensie, że stanowią zaledwie nietrwale elementy w strumieniu nie mających kresu przekształceń. Są więc zasadniczo puste. Pustka jest jedynym trwałym i niezmiennym elementem rzeczywistości.

„Ku [inne określenie śunjaty — D. Ch.] jednak nie jest zwykłą pustką. Jest to raczej coś żywego, dynamicznego, wolnego od nazwy, nie przytwierdzonego do niczego, poza osobowością i indywidualnością.”²⁰

Śunjata nie jest pustką w sensie negatywnym, oznaczającym brak lub nieobecność czegoś. Wprost odwrotnie. Jest warunkiem powstawania przemijających zjawisk, które się z niej wyłaniają, „jest ona tym, co umożliwiła te wszystkie rzeczy, jest zerem pełnym nieskończonych możliwości, jest pustką o niewyczerpalnej zawartości”²¹, dynamiczną podstawą całej rzeczywistości.

Jednocześnie absolutna śunjata nie jest czymś różnym od względnych i nietrwałych zjawisk. Jedną z najsłynniejszych sutr buddyjskich, *Prajnaparamitahridaya*, zawiera następujący fragment: „[...] wewnętrzną naturą wszystkich pięciu agregatów (skandh) jest Pustka. Forma jest Pustką, ale Pustka jest formą. Pustka nie jest inna niż formy, a formy nie są inne niż Pustka.”²²

Filozofia zen nie jest solipsyzmem, negującym istnienie pozapodmiotowej rzeczywistości. Nie propaguje pogrążenia się w kontemplacji wewnętrznych stanów ducha. Przeciwnie — aby bezpośrednio doświadczyć absolutnej podstawy wszystkich zjawisk, należy całkowicie pogrążyć się w rzeczywistości, przeżywać każdą czynność i każde doświadczenie z maksymalną uwagą i skupieniem. Wówczas można uchwycić fakt, że podział na absolut i rzeczywistość zjawiskową jest pozorny, zgodnie ze słowami trzeciego patriarchy zen w Chinach Seng Tsana (VI wiek): „Jeśli najwyższą chcesz podążyć Drogą, to nie odrzucaj świata swoich zmysłów, ponieważ taki — pełny, całkowity świat twoich zmysłów też jest oświeceniem”²³, i Chogyama Trungpa, przedstawiciela pokrewnej zen odmianie buddyzmu tybetańskiego: „Codzienna praktyka medytacji jest życiem normalnym, dniem powszechnym.”²⁴

Buddyjskiej koncepcji pustki nie wystarczy zrozumieć w sposób czysto intelektualny. Należy ją uchwycić w bezpośrednim pozawerbalnym doświadczeniu — satori, oświeceniu, które dopiero ma umożliwić praktyczną reali-

¹⁹ D. T. Suzuki: *Mistrz Eckhart a buddyzm*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1986, nr 6—7, s. 116.

²⁰ P. Kapleau: *Trzy filary...*, s. 95.

²¹ D. T. Suzuki: *Mistrz Eckhart...*, s. 113.

²² *Sutra Serca Doskonalej Mądrości*. W: *Buddyzm*. Kraków 1987, s. 81.

²³ P. Kapleau: *Zen: świt...*, s. 180.

²⁴ Ch. Trungpa: *Maha Ati*. W: *Buddyzm...*, s. 139.

zaczę zasady śnujaty, nazywaną również urzeczywistnieniem takości (tathaty) w powszechnym życiu. Takość bywa określana jako umiejętność naturalnego dostosowania się do codziennych zdarzeń, funkcjonowania w świecie bez dualistycznego nastawienia.

Nie będziemy wnikać w to, na czym polega urzeczywistnianie takości, respektując opinie mistrzów zen, iż pomiędzy pojęciami satori i tathata a zjawiskami będącymi tych nazw desygnatami ziele przepaść, której nie można pokonać za pomocą słów. Ponadto osiągnięcie choćby najslabszego, wstępnego oświecenia — kensio wymaga wieloletniego, uporczywego wysiłku, dlatego też buddyści zen funkcjonują w społeczeństwie jako uczniowie, a nie oświeceni mistrzowie. Stąd bardziej istotne dla naszych rozważań będzie skoncentrowanie się na tym, co poprzedza i warunkuje satori, tj. na praktyce religijnej.

Podstawową metodą umożliwiającą osiągnięcie oświecenia jest zazen — specjalna technika nie tyle medytacji, ile koncentracji umysłu. Zazen oznacza dosłownie „siedzące zen”, czyli koncentrację umysłu praktykowaną w postawie siedzącej i najczęściej w tym znaczeniu używa się tego słowa. Faktycznie jednak termin ten obejmuje także inne rodzaje koncentracji: praktykowane w czasie chodzenia (kinhin) i pracy fizycznej (samu). Istnieją różne formy zazen; główne to metoda koanów i sikan-tadza. Ich celem jest uspokojenie umysłu, zapanowanie nad myślami i emocjami bez popadania w trans czy otępienie. Dopiero taki stan umysłu i siła wypływająca z głębokiego samadhi — czyli stanu doskonałego zjednoczenia z przedmiotem koncentracji — pozwalają wyznawcom zen dokonać „wielkiego skoku” przekształcającego rzeczywistość zjawiskową w absolut. Zazen praktykowane jest codziennie, a czas jego trwania waha się od kilkunastu minut do kilku godzin, ale w zasadzie zazen rozumiane szeroko nie powinno się ograniczać do codziennego „siedzenia”. Stan intensywnej koncentracji umysłu winien towarzyszyć każdemu działaniu.

Oprócz zazen indywidualnego istnieją również sessin — zazen zbiorowe, trwające nieprzerwanie od trzech do siedmiu dni. Sessin odbywają się w pomieszczeniach możliwie najbardziej odizolowanych od otoczenia — świątyniach, klasztorach czy świeckich ośrodkach praktyki, a nawet w przystosowanych do tego celu mieszkaniach prywatnych. W czasie sessin oprócz zazen siedzącego praktykuje się również kinhin i samu.

Ważnym elementem praktyki religijnej zen są ceremonie i rytuały, które ze względu na wyznaczony zakres niniejszego szkicu pomijamy, zaznaczając jednak, iż nie wynika to z chęci umniejszenia wagi tego aspektu zen. Udawanie, że współczesny zen nie zawiera elementów rytualnych, jest nie tylko zafałszowaniem stanu faktycznego, ale również przejawem europocentryzmu²⁵.

²⁵ P. Kapleau: *Zen: Świt...*, s. 165.

O ile zazen może być praktykowane indywidualnie, o tyle sessin i ceremonie wiążą się nieodłącznie z istnieniem sanghi — buddyjskiej wspólnoty. Termin ten może oznaczać zarówno pojedynczą grupę wyznawców, jak i całą ogólnoswiatową społeczność buddyjską. Sangha obok Dharmy (buddyjskiej doktryny) i Buddy (oznaczającego nie tylko założyciela religii Siddharthę Gautamę, lecz również absolutny pierwiastek tkwiący w każdej istocie) stanowi główny obiekt czci w całej buddyjskiej tradycji. Obowiązkiem każdego buddysty jest chronić i przyczyniać się do rozwoju sanghi, także przez pracę na jej rzecz — czynności porządkowe, uczestniczenie w budowie ośrodków religijnych itp.

Prace te traktowane są nie tylko jako obowiązek i konieczny warunek funkcjonowania grupy. Jest to nie uzupełnienie, lecz integralny element praktyki religijnej. W klasztorach zen praca fizyczna od dawna stanowiła element dyscypliny zakonnej. Wprowadzenie obowiązku pracy fizycznej przypisuje się chińskiemu mistrzowi zen Pai-czangowi (702—814), którego życiowym *credo* miało być powiedzenie: „Dzień bez pracy, dzień bez jada.”²⁶ Także obecnie w klasztorach zen praca fizyczna stanowi nieodłączny element praktyki duchowej. Według relacji Philipa Kapleau we współczesnym klasztorze japońskim zazen siedzące zajmuje mnichom około cztery godziny dziennie, natomiast różne prace porządkowe, związane z uprawą roślin i przygotowaniem posiłków — dwanaście do trzynastu. Ponoć pracują wszyscy, a mnisi nie powinni się wzdragać przed żadną, nawet najpodlejszą pracą.

Zresztą z pozycji nieróżnicującego umysłu nie może być mowy o lepszej czy gorszej pracy, bo właśnie rozwijanie niedualistycznego widzenia świata stanowi główny cel pracy, a nie zdobycie środków do życia. Praca fizyczna jest kontynuacją zazen siedzącego. Pozwala na rozwinięcie stanu pełnej świadomości przez koncentrację na wykonywanej czynności. „Wszelka działalność wynikająca z takiego stanu umysłu [...] jest to »nie przynosząca zasługi« lub »bezelowa« praca zen. Podejmując wszystkie zadania w takim duchu, w końcu staniemy się zdolni do uchwycenia prawdy, że każdy czyn jest wyrazem Umysłu Buddy. Jeśli ktoś doświadczył tego chociaż raz bezpośrednio i w niewątpliwy sposób, wtedy żadna praca nie będzie poniżej jego godności. Przeciwnie, każda praca, nawet najniższa praca służebna jest uszlachetniająca, ponieważ jest widziana jako wyraz nieskalanej Natury Buddy. Jest to prawdziwe oświecenie.”²⁷

Temu samemu celowi służy samu, okres pracy fizycznej włączony do programu świeckiego sessin, przy czym uważa się, że cięższe i nieprzyjemne prace powinno się wyznaczać bardziej zaawansowanym uczniom.

Samu i usługi na rzecz sanghi nie wyczerpują działań związanych bezpośrednio z praktyką religijną zen, w stosunku do których używa się określenia

²⁶ Idem: *Trzy filary...*, s. 227.

²⁷ Ibidem, s. 226.

„praca”. Dla wyznawców zen pracą jest także zazen. W tekstach wydawanych przez grupy buddyjskie często powtarza się sformułowanie typu „pracować z koanem” zamiast „koncentrować się na koanie”. Sessin to okres „ciężkiej pracy”, nie zaczyna się „dzień medytacji”, lecz „dzień pracy”. Rosi (nauczyciel zen) zachęca ucznia, aby nadal „pracował wytrwale”, nie mając na myśli samu czy pracy zawodowej, lecz zazen.

Czy takie zastosowanie tego pojęcia jest zgodne z przyjętą konwencją terminologiczną? Wiera i Krzysztof Paradowscy²⁸ analizując znalezione w literaturze przedmiotu definicje pracy, doszli do wniosku, iż dominuje podejście nazwane przez nich celowym, skupiające się na relacji podmiot (działający człowiek) i przedmiot (przyroda). Praca bywa ujmowana zazwyczaj jako proces mający na celu przekształcenie, zawłaszczenie, ujarzmienie przyrody, tak aby wytworzyć określone dobra — materialne lub duchowe służące zaspokojeniu potrzeb człowieka. Wytworzone dobra, produkty pracy mogą być przekazywane innym ludziom, np. drogą wymiany rynkowej, i w ten sposób relacja przedmiot — podmiot zapośrednicza stosunki międzypodmiotowe.

Zastanówmy się zatem, czy zazen spełnia przytoczone kryteria. Kryterium pierwsze — celowość. Odpowiedź wydaje się nie nastrożać kłopotu, wszak celem zazen jest oświecenie, osiągnięcie nowej percepcji rzeczywistości, bezpośrednio poznanie Absolutu. Oznaczałoby to, że zazen i satori są czymś różnym — przyczyną i skutkiem, punktem dojścia i drogą do niego wiodącą.

W pewnym sensie jest to stwierdzenie prawdziwe, jako że zazen zawsze poprzedza satori i samo rozpoczęcie nie czyni adepta natychmiast buddą. W tekstach zen można jednak napotkać wzmianki świadczące o odmiennym podejściu do relacji praktyka — oświecenie. W *Funkanzazengi* Zenji Dogena czytamy: „Zazen, o którym mówię, nie jest uczeniem się medytacji, jest to po prostu brama — Dharmy do pokoju i błogości, praktyka — urzeczywistnienie w pełni dojrzałego oświecenia. Jest to manifestacja ostatecznej rzeczywistości.”²⁹ „Jeżeli całym sercem skoncentrujesz swój wysiłek — wtedy to samo w sobie jest osiągnięciem Drogi. Praktyka — urzeczywistnienie jest naturalnie nieskalana.”³⁰

Właściwie praktykowane zazen jest już oświeceniem, dlatego nie może być traktowane jako narzędzie służące do osiągnięcia czegoś, co jest poza nim. Zazen jest istotne i ważne samo przez się, jest wartością autoteliczną. W najgłębszym sensie nie służy też osiągnięciu niczego, nie wprowadza zmian rozumianych jako zastąpienie jedni ego stanu jakiegoś obiektu innym, różnym jakościowo od pierwszego. Satori nie zmienia bowiem rzeczywistości ani

²⁸ W. Paradowska, K. Paradowski: *Filozoficzne i ideologiczne aspekty pojęcia pracy*. „Colloquia Communia” 1985, Vol. 1, s. 145.

²⁹ Z. Dogen: *Funkanzazengi. Uniwersalne poparcie zasad Zen*. W: *Buddyzm...*, s. 137—138.

³⁰ Ibidem, s. 138.

medytującego, ono jedynie polega na uświadomieniu sobie fundamentalnych i niezmiennych faktów. Te fakty — pustka będąca podstawą wszelkich zjawisk oraz iluzja odrębnego *ego* po prostu są i niezależnie od stanu umysłu stanowią integralną część naszej natury. Świat jest doskonały taki, jaki jest, i zawsze był taki, w ten sposób prawdopodobnie należałoby interpretować zwrot „naturalnie nieskalany”.

Czy *zazen* jest działalnością celową — może być kwestią sporną, ale nie jest nią fakt, iż żaden z efektów tej praktyki nie może być traktowany jako produkt, dobro wytworzone, aby zaspokajać ludzkie potrzeby. Oczywiście, zen — jak każda religia — zaspokaja określone potrzeby, ale czyni to w sposób specyficznie jednostkowy. Oświecenie jest zawsze przeżyciem dostępnym tylko jednej osobie i chociaż z pozycji umysłu odrzucającego rozróżnienie „ja” i „nie-ja” indywidualne wyzwolenie może być traktowane jako tożsame z wyzwoleniem z *sansary* wszystkich odczuwających istot, to jednak na płaszczyźnie akceptującego dualizm postrzegania rzeczywistości nie sposób podzielić się z kimś drugim *satori* — produktem swojej pracy — *zazen*. Fakt ten wynika z niemożności werbalizacji tego przeżycia: „[...] ostateczna prawda jest czymś więcej niż wszystko, co może być na ten temat powiedziane”³¹; ponadto „Doświadczenia oświecenia nie można pojąć na tle innych doświadczeń, ponieważ ono właśnie jest podstawą wszelkich doświadczeń.”³² Nauczanie polegające na zachęcaniu do praktyki religijnej i jej ukierunkowaniu jest jedyną realną formą dzielenia się efektami pracy — *zazen* z innymi. Status nauczyciela zen — rosiego może mieć pewną rynkową wartość i zdarzają się osoby, które usiłują w ten sposób zdyskontować swoje mniej lub bardziej głębokie związki z buddyżmem zen. Tego rodzaju działalność nie znajduje jednak żadnego uzasadnienia w doktrynie, na którą się powołują.

Próba umiejscowienia *zazen* na płaszczyźnie stosunków podmiot (człowiek) i przedmiot (przyroda) jest skazana na niepowodzenie nie dlatego, iż medytacja zen przebiega wyłącznie w sferze aktywności wewnętrznej, psychicznej medytującego. Wszak samu, czyli praca w potocznym tego słowa znaczeniu, także jest formą *zazen*. Również w przypadku medytacji siedzącej można by pokusić się o wyodrębnienie tej części osobowości medytującego (*egoistyczne ja*, złudzenie własnej odrębności od reszty wszechświata), która może być traktowana jako przedmiot przekształcany poprzez oświecenie. Taka interpretacja wydaje się niedopuszczalna, jeśli przypomnimy sobie, iż *zazen* polegać ma właśnie na przekraczaniu dualizmu przedmiot — podmiot. Od strony technicznej medytacja zen nie polega na zwalczaniu i usuwaniu z umysłu medytującego przeszkadzających myśli i emocji, lecz postrzeganiu ich jako elementów całościowego, totalnego doświadczenia rzeczywistości. „Powinno

³¹ P. Kapleau: *Kilka uwag...*, s. 3.

³² Idem: *Twarzą w twarz z rosim*. „Droga Zen”, 1987, nr 1, s. 2.

być jasnym, że medytacja oznacza wyjście poza wysiłek, poza praktykę, poza cel oraz poza dualizm związania i wolności. Medytacja jest zawsze doskonała, nie ma niczego do poprawienia [...], nie ma złej medytacji ani powodu, by oceniać myśli jako dobre lub złe.”³³

Każdy rozpoczynający praktykę *zazen* funkcjonuje w kontekście „normalnej” różnicującej percepcji rzeczywistości. *Satori* ma ukazywać iluzoryczność wszelkich podziałów na immanencje i transcendencje, ciało i ducha. Egoistyczny umysł jest Wielkim Umysłem, Naturą Buddy. Ciało i dusza tworzą niepodzielną całość, jednostka jest nie tylko częścią wszechświata, ale całym wszechświatem. Człowiek uzyskuje pełną podmiotowość, o ile zastosowanie tego terminu jest w tym wypadku uprawnione. Przecież z perspektywy umysłu pustki nie dostrzega się żadnego przedmiotu, w opozycji do którego można by określić swoją podmiotowość.

Zazen całkowicie nie przystając do zachodnich wyobrażeń o pracy, stanowi jednocześnie modelowy przykład „bezczelowej pracy zen”. Ten fakt najdobitniej ukazuje różnice w ujmowaniu interesującego nas zjawiska — w zachodniej kulturze akcentuje się empiryczną stronę pracy, podkreślając jej efekty, wytwory. W zen najistotniejszy jest stan ducha towarzyszący wykonywanej czynności, przy czym uznaje się go za warunek *sine qua non* efektywnego działania. W tym tonie utrzymane są fragmenty wierszy jednego z polskich wyznawców zen³⁴:

„Najwyższą wartością każdej pracy
jest jej wyraz,
czyli jej duch,
czyli zapis stanu,
w jakim znajdował się twórca podczas pracy.”

„Kiedy jest praca sercu poświęcona,
przestaje mieć większe znaczenie fakt co się robi.
Uwaga nasza zwraca się wówczas ku jakości działania.”

„Robić swoje będąc nikim.
Robić swoje dla nikogo.”

Czyż naturalnie nie wyłoni się wówczas dbałość o jakość?

Wszystkie zalecenia dotyczące *samu* i *zazen* w naturalny sposób obejmują również pracę zawodową wyznawców zen. Nie może być inaczej, skoro zen ma być doświadczeniem totalnym, obejmującym wszystkie sfery ludzkiej aktywności. Musi mieć taki charakter, aby całkowicie przewartościować nasz obraz

³³ Ch. Trungpa: *Maha Ati...*, s. 139.

³⁴ J. Jarmołowin: *Robić swoje będąc nikim*. „Droga Zen” 1986, nr 6, s. 10—11.

świata. Zgodnie ze słowami Amerykanki Ruth Fuller Sasaki — „Zen to [...] autodyscyplina i nauka, która trwa całe życie.”³⁵

Pełna realizacja zasad zen w pracy zawodowej musi napotykać jednak poważne trudności. Etyka buddyjska eliminuje wszelkie zawody związane z zabijaniem czy nadmierną eksploatacją zwierząt. Podobnie dominacja nad innymi ludźmi, reguły rynkowej wolnej gry sił wymagające niszczenia i eliminowania konkurentów wydają się nie do pogodzenia z postawą życzliwości i współczucia dla wszystkich żyjących istot.

Są też inne przeszkody, z których zdają sobie sprawę wyznawcy zen: „Jakby nie było, praktyka zen wymaga nakładu pracy, energii i czasu. Dla niektórych ludzi jest to przyczyna kolizji z normalnym wypełnianiem powinności zawodowych i rodzinnych, takich, które są udziałem przeciętnego Polaka.”³⁶ Wegetarianizm i niepicie alkoholu w pewnych środkowiskach także mogą być z trudem tolerowane³⁷.

Pomimo tych trudności amerykańscy i europejscy wyznawcy buddyjskiej Dharmy (prawa) wierzą, iż praktyka religijna jest nie tylko do pogodzenia z obowiązkami zawodowymi, ale że może nawet twórczo je uzupełniać: „[...] zen zaczyna być terenem praktyki ludzi świeckich [...]. Również takich, którzy mają odpowiedzialne stanowiska, odpowiedzialną pracę, duże rodziny. Mamy wiele dowodów na to, że zen bynajmniej nie przeszkadza w wywiązaniu się z tych wszystkich zobowiązań. Wręcz przeciwnie. Na Zachodzie cieszy się coraz większym powodzeniem właśnie wśród tego typu ludzi. [...] Zen nie jest nie do pogodzenia z normalnym życiem [...] wprowadza do życia harmonię i porządek, hierarchię, która pozwala odrzucić rzeczy niepotrzebne, będące stratą czasu, nawykiem [...]”³⁸

Co więcej — praca zawodowa może nie tylko nie kolidować z zen, ale stanowić inspirację religijnej praktyki: „[...] dla mnie »radzenie sobie« w świecie biznesu, jak najlepsze wykonywanie zadań, angażowanie się w polityczną szarpaninę i nie kończące się potyczki, wszystkiego to było »praktyką« [...]. Traktowanie jako wzorców postępowania, w znacznej mierze wyidealizowanych, życiorysów mistrzów zen odsuwa nas poza główny nurt życia. [...] Chociaż życie klasztorne może łatwo zapewnić uporządkowaną, spokojną i nie rozpraszającą atmosferę dla praktyki, nasze codzienne życie ze wszystkimi kłopotami, upokorzeniami i niepowodzeniami dostarcza bezgranicznej energii.”³⁹

Każda podjęta w duchu zen praca jest twórcza, każda jest ekspresją osobowości wykonawcy. Nie ma w niej miejsca na alienację, ale pod wa-

³⁵ U. Eco: *Zen...*, s. 227.

³⁶ *Polska droga zen*. „Droga Zen” 1986, nr 6, s. 2.

³⁷ A. Low: *Praca, rodzina i zen*. „Droga Zen” 1987, nr 1, s. 8.

³⁸ *Polska droga...*, s. 2.

³⁹ A. Low: *Praca, rodzina...*, s. 8.

runkiem, iż zgodne z naukami zen nastawienie wykażą zarówno pracownicy, jak i pracodawcy. Zen na pewno nie jest doktryną rewolucyjną, ale nie sankcjonuje wyzysku⁴⁰.

Tym, co w oczach wyznawcy zen łączy pracę biznesmena, malowanie obrazu i zazen, co nadaje tym na pozór nie związanym z sobą czynnościom piętno zen, jest zasada wykonywania ich zgodnie z koncepcją niedwoistości, pustki. Nie można jednak stwierdzić, że buddyjska filozofia, którą D.S. Suzuki nazwał filozofią „Pustki”, filozofią samotożsamości, jest filozofią pracy. Pustka — śunjata, jako synonim absolutu, nie może być sprowadzona do jakiegoś cząstkowego, nie obejmującego całości ludzkiego doświadczenia pojęcia. Tak dzieje się przynajmniej dopóty, dopóki rozpatrujemy tę kwestię z pozycji różnicującego umysłu przed osiągnięciem satori. Jak ujmowałby to umysł oświecony, możemy tylko spekulować. Możemy przypuszczać, że na płaszczyźnie niedualistycznej percepcji rzeczywistości praca może być tożsama z całością ludzkiego doświadczenia, ale byłaby to praca daleko odbiegająca od obecnie przyjętego rozumienia tego słowa. Wszak na etapie działania zgodnego z oświeceniem, lub też raczej na etapie działania będącego oświeceniem, wszystkie czynności wykonywane są w sposób zupełnie naturalny, bez wysiłku; są nie-działaniem (wu-wei), istnieniem doskonale dostosowującym się do zmiennych okoliczności życia. Z takiego punktu widzenia nie ma różnicy między ceremonią herbacianą a pracą tokarza. Obie te aktywności są manifestacją samej istoty rzeczywistości — wszechobejmującej jedności, śunjaty.

Nie będąc filozofią pracy, nie jest równocześnie zen apologią lenistwa, małodusznej ucieczki od problemów tego świata. Co więcej — jeśli nawet praca nie stanowi centralnego pojęcia nauk zen, to czynności tworzące zbiór desygnatów tej nazwy są podstawą, osnową i rzeczywistą realizacją zasad tej religii. Bez nich zen zostałby sprowadzony do jałowego systemu paradoksalnych stwierdzeń.

⁴⁰ P. Kapleau: *Zen: świt...*, s. 28.

Данута Хызевиц

ПРОБЛЕМА ТРУДА В БУДДИЗМЕ ДЗЭН

Резюме

В настоящей статье сделана попытка проанализировать роль, какую приписывают труду в буддизме дзэн. Исследование проводится в двух плоскостях: философской доктрины и религиозной практики. Автор стремится показать, что главное понятие философии махаяны — шунья („пустота“) — обуславливает взаимную зависимость между трудом и религиозной практикой. Любая форма медиационной практики рассматривается как труд, служащий реализации принципа шунья, а любая работа, которую сопровождает определенное состояние умственных способностей исполнителя, является также медитацией дзэн. В самом понятии труда, рассматриваемом иначе чем в культуре Запада, не принимается во внимание его эмпирическая сторона — эффекты, продукты труда в пользу изменений, происходящих в сознании работающего. Труд не служит обузданию природы и производству определенных добр, а только получению самосознания, тождественного со свободой. Позволяет человеку достичь полную субъектность.

Danuta Chyziewicz

THE PROBLEM OF WORK IN ZEN BUDDHISM

Summary

An attempt is made to analyse the role attributed to work in Zen Buddhism. The analysis is conducted on two planes: the philosophical doctrine and religious practices. It is endeavoured to show that the central concept of the mahajana philosophy — *sunyata* (emptiness) governs the mutual relation between work and religious practice. Every form of meditative practice is treated as an implementation of the principle of *sunyata* and every work which is accompanied by a certain intellectual state of the worker, is also Zen meditation. The actual concept of work is understood differently than in the culture of the West, its empirical side — its effects, the products of work are set aside in favour of the transformation taking place in the consciousness of the worker. Work does not serve to harness nature and produce specific goods, but to achieve self-realisation which is identified with liberation. This enables a man to achieve full subjectivity.