

## O bezwartościowych wartościach

---

Omawiany przeze mnie problem dotyczy charakterystycznego dla buddyzmu chan i zen (a także taoizmu) postulatu nieoceniania, często wyrażanego w skrótowej formie „porzuć dobro i zło” lub po prostu: „nie oceniaj”. Pozostaje to w pozornej sprzeczności z faktem, iż zen, podobnie jak cały buddyzm, jest przede wszystkim przesłaniem moralnym, a jego podstawowe tezy mają charakter zaleceń etycznych. Przedstawię tu kilka różnych możliwości interpretacyjnych, a na zakończenie wykażę, iż postulat ten nie obejmuje wartości estetycznych.

Omawiany przeze mnie problem dotyczy charakterystycznego dla buddyzmu chan i zen (a także taoizmu) postulatu nieoceniania, często wyrażanego w skrótowej formie „porzuć dobro i zło” lub po prostu: „nie oceniaj”. Pozostaje to w pozornej sprzeczności z faktem, iż zen, podobnie jak cały buddyzm, jest przede wszystkim przesłaniem moralnym, a jego podstawowe tezy mają charakter etycznych zaleceń.

Postulat nieoceniania można odnaleźć w różnych nurtach buddyzmu, jednak to w chińskim buddyzmie chan, a później w japońskim zen jest on mocno akcentowany i można go spotkać także w nauczaniu współczesnych mistrzów zen.

Zacznijmy od cytatu. Wielki mistrz buddyzmu chan Mazu Daoyi powiedział kiedyś:

Nie przywiązuj się do dobra  
Nie odrzucaj zła [...]  
Jeśli się do nich nie przywiążesz  
Zrozumiesz, że zło jest z natury puste,  
Jego natury nie można nigdy uchwycić,  
Gdyż zło nie posiada żadnej natury<sup>1</sup>.

Tytuł mojego artykułu jest oczywiście analogią do oksymoronowych wyrażań zen, takich jak choćby tytuł jednego ze zbiorów koanów, słynny *Wumenguan* – „Bezbramna Brama”. Właśnie takie paradoksalne zestawienia dobrze oddają, w skrótowy sposób, to, co samo w sobie jest paradoksem charakterystycznym zarówno dla chińskiego buddyzmu chan, jak i dla japońskiego zen: uznanie, że coś, co jest wartością, zarazem wartością nie jest. To właśnie wyraża zalecenie „porzuć dobro i zło” lub tylko „nie oceniaj”.

To pierwsze stwierdzenie oznacza, że tak zasadnicza w każdej etyce wartość jak „dobro”, jak się wydaje, nie jest wartością, skoro świadome dążenie do niej nie jest

---

<sup>1</sup> Cyt. za: H. Dumoulin, *Zen Enlightenment, Origins and Meaning*, Weatherhill, New York–Tokyo 1989, s. 57.

godne zalecenia, jest to „bezwartościowa wartość”. Stwierdzenie drugie to negatywna ocena oceniania. Tego rodzaju postulat to jeszcze jeden paradoks: przecież samo zalecenie niewartościowania ma charakter wartościujący i normatywny. Ponadto stoi w sprzeczności z tym, co stanowi samą istotę buddyzmu: z dążeniem do uwolnienia wszystkich czujących istot od cierpienia. W samym pojęciu cierpienia zawarte jest wartościowanie – jeśli należy go unikać lub jeśli należy je usunąć, to jest ono złe, jest „antywartością”. Również negatywne zabarwienie wartościujące mają buddyjskie pojęcia dziesięciu „splamień” (*kleśa*) oraz np. „Pięć Złych Czynów” czy zestaw zakazów zawartych w regułach klasztornych. Jak widać, pojęcie zła odgrywa w buddyzmie istotną rolę.

Podobnie paradoksalny charakter ma przypisywana legendarnemu, pierwszemu mistrzowi buddyzmu chan w Chinach Bodhidharmie (ok. 470–543) wypowiedź zawarta w jego rozmowie z cesarzem Wu na temat cnót i dobrych uczynków. Cesarz, który był wielkim propagatorem buddyzmu w Chinach i fundatorem wielu świątyń, zapytał Bodhidharmę, jakie – dzięki tej działalności – uzyskał zasługi, które pomogłyby mu na drodze dalszych wcieleń. Bodhidharma odparł: „Żadne”. Na pytanie cesarza, dlaczego tak miałoby być, Bodhidharma odparł, że zasługi nie mają wartości, są jak cienie – bez własnego istnienia. Cesarz spytał: „A co jest prawdziwą zasługą?”. Odpowiedź brzmiała: „Jest to czysta, prawdziwa wiedza”. Kolejne pytanie: „Co głosi prawdziwa wiedza?”. Odpowiedź Bodhidharmy: „Wielka pustka, nic świętego”. „Kto więc stoi przede mną?” – spytał cesarz. – „Nie wiem” – odparł Bodhidharma<sup>2</sup>.

To typowy dialog zen. Można z niego wywnioskować, że nie ma dobrych czynów, nie ma cnót moralnych, nie ma dobra. Oczywiście tego rodzaju wniosku nie można przyjąć bez zastrzeżeń w odniesieniu do buddyzmu zen, który – jak cały buddyzm – jest ze swej istoty przede wszystkim skierowany na moralność. Wiadomo, iż właśnie od moralnego przekazu rozpoczyna się cała nauka Buddy: jej wyrazem są zarówno „Cztery Szlachetne Prawdy”, jak i „Ośmiostopniowa Ścieżka”. Także sama słynna odmowa Buddy dotycząca odpowiedzi na wielkie pytania metafizyczne miała uzasadnienie terapeutyczno-moralne. (W tym miejscu należy od razu zaznaczyć, iż w tekście z przyczyn oczywistych nie przedstawiam znanych, podstawowych przesłań etyki buddyjskiej)<sup>3</sup>.

Co więc oznacza postulat nieoceniania? Jest to niełatwy problem, zwłaszcza że liczne wypowiedzi późniejszych mistrzów zen są pełne zdań normatywnych. Nawet jeśli wypowiedzi te przyjmują formę imperatywu hipotetycznego typu: „Jeżeli chcesz się wyzwolić z więzów sansary, to powinieneś postępować tak i tak” – to i tak pozostajemy w obrębie moralności.

W przytoczonych na wstępie słowach mistrza buddyzmu chan Mazu Daoyi czytamy, że zarówno dobro, jak i zło „są z natury puste” – można by więc sądzić, że nie odpowiada im żaden rodzaj bytu i nic o żadnym bycie nie orzekają. Czy jednak na pewno tak jest?

<sup>2</sup> Ta rozmowa jest przytoczona w pierwszym, obok *Wumenguan*, zbiorze koanów *Biyuanlu*.

<sup>3</sup> Pisałam o tym obszerniej w tekście *Wartości etyczne w buddyzmie zen* [w:] *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, red. Marta Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Czy postulaty należytego postępowania są relatywne? Czy miłość i współczucie – te zasadnicze cnoty etyki buddyjskiej – to tylko puste nazwy? Czy i takim wartościom można i należy zaprzeczyć? Czy usunięcie cierpienia nie jest wartością? Czy można się zgodzić z tym, że taka wartość jak oświecenie jest *wartością bezwartościową*? Całość buddyjskiej etyki wskazuje jednak na to, że jest to pewne dobro, do którego można i należy dążyć. Buddyizm, w tym także buddyizm chan i zen, nieustannie o tym mówi. Całe jego przesłanie, począwszy od pierwotnej nauki Buddy aż po wypowiedzi współczesnych mistrzów, to zestaw zdań o charakterze normatywnym, w którym wyzwolenie wszystkich czujących istot wydaje się wartością najwyższą.

Takich wewnętrznych sprzeczności można wskazać wiele, a ich rozwiązanie, jeśli nie chce się poprzestać na stwierdzeniu, że zen to ze swej istoty właśnie paradoks, nie jest sprawą łatwą. Nie znajdziemy odpowiedzi w piśmiennictwie buddyjskim, jak wiadomo, stroniącym od intelektualnych analiz. Te, jeśli już się pojawiają, dotyczą raczej problematyki – powiedzmy ogólnie – ontologicznej, wokół niej też toczyły się dyskusje i spory. W szczególności buddyizm zen – a więc właśnie ta szkoła, w której najmocniej akcentuje się postulat nieoceniania – jest z natury rzeczy przeciwny teoretycznym rozważaniom, w tym także odnoszącym się do moralności.

Zen, stanowiąc istotę buddyzmu, jest bliski nie moralizowaniu Konfucjusza czy filozofowaniu Buddy, ale milczącemu skłonieniu głowy przed tym, co nie jest ani dobre, ani złe, ani prawdziwe, ani nieprawdziwe<sup>4</sup>.

Można więc jedynie na podstawie różnych wypowiedzi mistrzów spróbować wskazać na różne możliwości interpretacyjne, zapewne bez możliwości wyciągnięcia jakichś ostatecznie rozstrzygających wniosków.

Zacznijmy od samego problemu wartości. To pojęcie jako takie w zen nie występuje, choć różne konkretne wartości, zarówno etyczne, jak i estetyczne, są nazywane bezpośrednio i wielokrotnie wymieniane. W próbie wstępnego uporządkowania tej kwestii można wyróżnić dwa aspekty owego problemu: ten aspekt oceniania (lub nieoceniania), który można nazwać „ontologicznym” – dotyczy on problemu istnienia lub nieistnienia wartości, a ewentualnie także samego świata będącego przedmiotem wartościowania, i drugi – etyczny – zawierający pytanie o to, dlaczego nie należy wydawać sądów wartościujących.

Jeśli chodzi o aspekt ontologiczny, to – jak łatwo sobie uświadomić – sprawy nie da się przedstawić w formie skrótowej, dyskusja bowiem o sposobie istnienia świata w rozumieniu buddyzmu zen ciągle jeszcze się toczy i tu także daleko do ostatecznych rozstrzygnięć. Wypunktuję więc jedynie kilka problemów, jak się zdaje, dla tej kwestii istotnych.

Zasadniczą sprawą jest zgodne we wszystkich szkołach przyjęcie, że rzeczywistość w swojej naturze jest pustką (sansk. *sūnyatā*, chiń. *kong*, jap. *kū*). Jednak – i to dla poruszanej tu problematyki jest sprawą niezwykle ważną – ta stanowiąca naturę rzeczywistości pustka nie jest nicością.

Ontologiczna koncepcja pustki to pierwszy argument dotyczący nieoceniania, choć w tekstach, w których postulaty nieoceniania się pojawiają, właściwie o tym się

<sup>4</sup> R.H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, red. Frederick Franck, Vintage Books, New York 1978, s. 181.

nie mówi. Jest to jednak oczywista przesłanka wskazująca na to, że rzeczywistość rozumiana jako pustka jest całkowicie pozbawiona predykatów. Tak więc żaden sąd orzekający o niej nie ma uzasadnienia i wobec tego sądy dotyczące moralności nie są w tym względzie niczym wyróżnionym. I nie chodzi tu o to, że rzeczywistość w swej naturze jest nieopisywalna czy niepoznawalna, choć takie stanowiska są w zen częste. Byłby to jednak aspekt epistemologiczny, który w tym wypadku nie występuje. Jest to wniosek płynący z mocnego ontologicznie stwierdzenia o istotowym charakterze pustki. Nie może więc także być mowy o niezależnym istnieniu transcendentaliów i żaden sąd typu „istnieje dobro” czy „istnieje zło”, wydawany w duchu platońskim, oczywiście nie może tu zaistnieć.

Ale rzeczywistość ma jeszcze swój drugi wymiar, drugi aspekt: to świat, w którym żyjemy, „świat przejawiony”. W odniesieniu do niego – nawet jeśli się przyjmie rozstrzygnięcie idące w kierunku uznania całej rzeczywistości jedynie za wytwór świadomości – ważna jest także teza, że jest to świat wielości, a w takim razie zasadne jest mówienie o cechach przedmiotów indywidualnych, rzeczy, a także ludzi. Tu więc trzeba wziąć pod uwagę drugi aspekt rzeczywistości – etyczny. Realnie czy też złudnie, istnieje jednak świat ludzkich działań, ten właśnie, który podlega „krytyce praktycznego rozumu” nie mniej niż „krytyce władzy sądenia”. Oczywiście tę Kantowską terminologię należy traktować dość ostrożnie. Etyka zen jest etyką pragmatyczną, a nie rygorystyczną jak Kantowska. (Notabene nie jest też kodeksowa i nie ma w niej też odwoływania się do Boga, chociaż bywa odwoływanie się do autorytetu Buddy). Ale w odniesieniu do rzeczywistości świata zjawisk Kantowskie podejście zawarte w *Krytyce praktycznego rozumu* można tu całkiem zasadnie przywołać.

Dokonajmy (z pełną świadomością ryzyka) jeszcze jednego przekładu na język filozofii europejskiej. Można powiedzieć, że jeśli świat rzeczy dostępnych poznawaniu zmysłowemu to – po Leibnizowsku – *fenomena*, to jednak są to *fenomena bene fundata*, „dobrze ugruntowane”. Nawet jeśli świat przejawiony jest iluzją, to rzeczy jawią się w swym uposażeniu jakościowym, chociaż, inaczej niż jakości zmysłowe, wartości moralne są (pożyczając ten termin tym razem od Locke’a) – można chyba tak powiedzieć – „jakościami wtórnymi”.

Ten „dobrze ugruntowany” świat rzeczywistości przejawionej, nawet jeśli jest tworem „omamionego umysłu”, to świat codziennego życia, które przecież dla zen jest czymś niezmiernie ważnym. A „codzienny umysł” wydaje sądy moralne i musi się tak dziać w świecie ludzkich działań. Tak więc w ten czy w inny sposób istnieje świat, który podlega ocenom moralnym, świat „praktycznego rozumu”. To do „praktycznego rozumu” są skierowane pouczenia Buddy, wskazania „Ośmiostopniowej Ścieżki”, nakazy i polecenia, jakie mistrzowie zen wydają uczniom czy reguły klasztorne mistrza zen z epoki Tang – Baizhanga. W świecie wielości istnieje źródnicowanie stanowiące realną podstawę ocen.

Jednak w tych rozważaniach nieustannie trzeba brać pod uwagę także to, że ten świat indywidualnych przedmiotów stanowi w swej naturze jedność, co oddaje formuła zen „Jedno we Wszystkim, Wszystko w Jednym”. Problem jedności i wielości, bywało, stanowił poważny argument za odrzucaniem wartościowania. Skoro wszystko jest jednym – mówiono – w takim razie nie ma rzeczy złych ani dobrych i każde

postępowanie jest moralnie obojętne. Inny wniosek z tych samych przesłanek: dobro i zło są tym samym. Prowadziło to i prowadzi do tej pory do oskarżania zen o etyczny nihilizm. Daisetsu Teitaro Suzuki protestuje przeciw takiemu stwierdzeniu. Przywołuje znane *mondo*, w którym mnich prezentujący tego rodzaju stanowisko w rozmowie z mistrzem Touzim został za swoje poglądy skarcony przez mistrza uderzeniem. Jak mówi Suzuki, takie utożsamianie dobra i zła jest wyrazem zachodniego rodzaju rozumowania, w którym interpretuje się zen w duchu panteizmu, co jest czystą intelektualizacją. Gdyby przyjąć pogląd panteistyczny w rozumieniu Zachodu – pisze Suzuki – to trzeba by uznać, że:

[...] ochrypli głos wydany przez mistrza zen odpowiada melodyjnym dźwiękom płynącym ze złotych ust Buddy [...]. Wtedy trzeba też stwierdzić, że wszelkiego rodzaju zło wyraża w jakiś sposób dobro, prawdę i piękno oraz uczestniczy w doskonałości Rzeczywistości. Aby wyrazić to jeszcze dosadniej: dobro jest złem, brzydota pięknem, fałsz jest prawdą, to, co niedoskonałe jest doskonałe i na odwrót [...]. Jest rzeczą charakterystyczną, że Touzi zdecydowanie odrzucił taką interpretację<sup>5</sup>.

Doprowadźmy tę krytykę do końca: Chociaż wszystko jest pustką, to jednak rzeczy są rzeczami, a ludzie ludźmi i w tym aspekcie dobro i zło różnią się od siebie. Jak mówił inny mistrz zen, „kamień nie jest tobą”.

Dopiero przyjmując takie rozwiązanie, możemy zapytać, kiedy wydawanie ocen staje się moralnie niewłaściwe. Odpowiedź będzie taka: w świecie ludzkich działań, w „świecie przejawionym” możemy i musimy wydawać oceny. W pozycji „oczyszczonego umysłu”, który dostrzega pustą naturę rzeczy, ocenianie nie jest ani potrzebne, ani właściwe, po prostu się go nie dokonuje i nie jest do tego potrzebna żadna decyzja. Tak się dzieje w sposób spontaniczny. Czy więc przyjmujemy tu dualizm, przed którym tak przestrzega zen? Sądzę, że tak, co jest w pełni możliwe do przyjęcia przy odwołaniu się do zenowej „logiki paradoksu” – świat jest i nie jest dwoisty.

Ta rozbieżność znajduje swój wyraz w bezpośrednim stosowaniu norm moralnych w odniesieniu do społeczności, co można prześledzić, przyglądając się, a jeszcze lepiej doznając surowej dyscypliny klasztorów zen, która do dziś właściwie nie uległa złagodzeniu. A wprowadzano ją niemal od początku powstawania zamkniętych społeczności mnichów, które musiały przecież sprawnie funkcjonować. Trafnie pisze o tym Allan Watts (poświadczyć zaś o prawdzie tych słów może każdy, kto na własnej skórze zaznał uderzenia kija *kyosaku*, kiedy nie zwrócił się do mistrza z należyty szacunkiem):

Mistrzowie zen byli [...] zmuszeni nie tylko do głoszenia drogi wyzwania się od konwencji – pojętej jako zbiór pewnych podstawowych manier oraz zasad moralnych. [...] Adept zen z kręgu kultury zachodniej, którego interesuje zen [...], powinien starać się o tym pamiętać, w przeciwnym razie może być niemile zaskoczony formą klasztornej zen w dzisiejszej Japonii. Dostrzeże, iż zen jest dyscypliną narzucaną za pomocą wielkiego kija. Dostrzeże on, iż w zen – pomimo że na „wyższym poziomie” ciągle jest on skuteczną drogą wyzwolenia – główny nacisk kładzie się na surowy dyscyplinarny reżim,

---

<sup>5</sup> D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 21.

który „wyrabia charakter” w sposób podobny do starej brytyjskiej szkoły prywatnej czy jezuickiego nowicjatu. I robi to w sposób wyśmienity<sup>6</sup>.

Tak więc zen to surowa moralność i nieugięta dyscyplina. Paradoks? Umysł oświecony przekracza te dualizmy i paradoksy, ale też umysł oświecony nie zajmuje się analizą statusu sądów moralnych.

Mistrzowie zen zdawali sobie sprawę, że opaczne utożsamianie dobra i zła wynika z pojęcia Wielkiej Jedności może w praktyce prowadzić do niebezpiecznego przekonania, iż każdy czyn jest dozwolony, w tym także czyn uznawany powszechnie za zły. Tak oczywiście nie jest. Nawet po przekroczeniu dualizmu dobra i zła nadal pozostają w mocy dwie kardynalne cnoty buddyjskie *karuṇā* i *maitrī*, a także *ahimsā* – współczucie, miłość, niewyrządzenie krzywdy. Właśnie te cnoty, które – jak sądzę – należy określić jako postawy, a nie jako emocje, ukazują dobitnie, czym jest ściśle z nimi związane nieocenianie. W tym zastrzeżeniu zawiera się, jak sądzę, dość istotna sprawa. W rozumieniu Zachodu zarówno współczucie, jak i miłość są przede wszystkim emocjonalnym doznaniem. Gdyby jednak *karuṇā* i *maitrī* miały oznaczać doznawanie tego, co przeżywa drugi człowiek, cierpienie jego cierpieniem, to trzeba by uznać tego rodzaju doznanie za wartościowe, co przeczy całemu buddyjskiemu dążeniu do eliminowania cierpienia, a także odrzuca pojęcie „czystego umysłu” jako celu dążeń.

Nietrafny zresztą wydaje się sam termin „współczucie”; lepszy jest tu stosowany ostatnio w polskich tekstach termin „miłosierdzie”. Jednak wcześniejsza tradycja po części utrwaliła ten termin, choćby w określeniu bodhisattwy Awalokiteśwary: „bodhisattwa współczucia”. Dlatego w dalszym ciągu tego tekstu będę oba te terminy „współczucie” i „miłosierdzie” traktować wymiennie.

*Karuṇā* i *maitrī* – te w gruncie rzeczy nierozdzielne cnoty – są odnoszeniem się do „wszystkich czujących istot” całkowicie bezstronnie i zarazem z pełnym oddaniem. „Bezstronność” oznacza niewyróżnianie żadnej z nich, niepytanie o to, czy są dobre, czy złe, czy zasługują na miłość, czy winny zostać ukarane. To zawarte jest w „Czterech Wielkich Ślubach”, to wyraża też pojęcie Wielkiej Jedności, które obejmuje zarówno każdą indywidualną rzecz, jak całość istnienia. Jest to altruizm wyrażający się dążeniem do „wyzwolenia wszystkich czujących istot”, co najpełniejszą realizację znajduje w postaci bodhisattwy współczucia.

Odrębną sprawą, choć pojawiającą się zawsze w kontekście szerszych rozważań dotyczących ocen, jest postulat nieoceniania innych ludzi, zwłaszcza jeśli chodzi o ocenę negatywną. Ten postulat pojawia się wielokrotnie, a dobitnym jego wyrazem są wypowiedzi zawarte w Sutrze Szóstego Patriarchy<sup>7</sup>:

Jeśli rzeczywiście praktykujesz Drogę  
nie patrz na ignorancję świata  
Bo kiedy dostrzegasz zło w ludziach tego świata  
Sam stajesz się złym, to ty jesteś złem

<sup>6</sup> A.W. Watts, *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 133.

<sup>7</sup> W tym artykule korzystam z angielskiego przekładu: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, trans. Ph.B. Yampolsky, Columbia University Press, New York 1967.

Zło w innych ludziach nie jest twoim złem  
Ty masz tylko usunąć zło z twego umysłu<sup>8</sup>.

I jeszcze:

Ten, kto praktykuje nieporuszołość, nie widzi zła w innych ludziach [...]. Człowiek o umyśle pełnym złudzeń [...] rozprawia na temat dobra i zła u innych ludzi, a kiedy tylko otworzy usta, przeciwstawia się Tao<sup>9</sup>.

Cytowane tu przestrogi odnoszą się najwyraźniej do ludzi, którzy albo jak w cytacie drugim „przeciwstawiają się Tao”, a więc błędzą, albo są na drodze do niego i powinni uniknąć tego rodzaju błędu. Powstaje jednak pytanie, dlaczego właśnie ocena innych ludzi jest tak mocno zaakcentowana. I nie chodzi tu tylko o ocenę negatywną. Nie chodzi też o to, aby na zasadzie zwrotnej relacji społecznej samemu nie być ocenianym (jak to jest do pewnego stopnia w biblijnym „nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni”). Zapewne trzeba by tu pójść tropem najprostszym: sąd oceniający zniekształca rzeczywistość (do tej sprawy jeszcze powrócę). W odniesieniu do ludzi jest to szczególnie niebezpieczne, bo choć w zen ludzie nie są wyróżniani spośród innych „czujących istot”, wskazówki mistrzów jednak, dotyczące drogi wyzwolenia, odnoszą się jedynie do świata człowieka.

Trzeba też uwzględnić jeszcze jedną możliwość dotyczącą tylko ocen negatywnych. Wydawanie oceny negatywnej zabarwia w negatywny sposób własny umysł. Jak mówi Szósty Patriarcha Huineng:

Kiedy nie myślisz, wtedy twoja natura jest pusta; kiedy myślisz, wtedy ty sam się zmieniasz. Kiedy myślisz o złych rzeczach, wtedy zmienisz się i pójdziesz do piekła<sup>10</sup>.

Dodaje jednak: „kiedy myślisz o dobrych rzeczach, wtedy zmienisz się i pójdziesz do nieba”. Z kolei w innym miejscu zaleca nie myśleć ani o tym, co dobre, ani o tym, co złe. Tekst nie jest tu konsekwentny, a ponadto dopuszcza możliwość negatywnej samooceny. W *Sutrze Szóstego Patriarchy* czytamy o tym, jak do Mistrza przyszedł Shenhui i spytał Patriarchy, który mawiał, że zarazem widzi i nie widzi: „Mistrzu, dlaczego zarazem widzisz i nie widzisz?” Mistrz odrzekł:

Moje widzenie to dostrzeganie zawsze moich własnych błędów, oto dlaczego mówię o widzeniu. Moje niewidzenie to niedostrzeganie zła u ludzi tego świata. Oto dlaczego zarazem widzę i nie widzę<sup>11</sup>.

Nie jest tu łatwo wyprowadzić jednoznaczne wnioski, a przecież jest to najważniejszy tekst buddyzmu zen. Raczej jednak, jak się wydaje, istotne jest przekonanie o negatywnym skutku zarówno pozytywnych, jak i negatywnych sądów moralnych. Może to nie tylko zaciemniać umysł i zniekształcać rzeczywistość, lecz także pociągać za sobą złe wydarzenia:

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 169.

Najlepiej nie mieć koło siebie nic, co wiąże się ze złem, ponieważ sama myśl o tym prowadzi nas do zła. Najlepiej, żeby nie przytrafiały się nawet dobre rzeczy. Dobro i zło dopełniają się, gdy więc zaprosimy jedno, na pewno wydarzy się drugie<sup>12</sup>.

W tej wypowiedzi pojawia się tak charakterystyczne przeświadczenie, iż dobro nie jest czymś, co należałoby realizować, aby usunąć zło. Jeśliby znikło zło, znikłoby także dobro. Odnaleźć tu można echo znacznie wcześniejszych poglądów zawartych w tym, co buddyzm chan poprzedzało i co w znacznym stopniu wpłynęło na jego kształt: w chińskim taoizmie. Już niemal na początku pierwszego traktatu taoistycznego *Daodejing* znajduje się stwierdzenie, iż kiedy piękno zostało uznane za piękno, powstała brzydota, kiedy dobro uznano za dobro, powstało zło. Przeciwności warunkują się nawzajem, jedno wywołuje drugie<sup>13</sup>.

Ta ambiwalentna, a zarazem dopełniająca się relacja dobro–zło integralnie przynależy do przejawionego świata i w całości znika w perspektywie soteriologicznej. Inaczej niż w wielkich religiach monoteistycznych, nie mówi się tu o przewyciężeniu zła i realizacji dobra, jakim jest zbawienie, lecz o wyzwoleniu się z tej, jak to ujął Masao Abe, „egzystencjalnej antynomii”. W egzystencjalnym przebudzeniu się dla Pustki człowiek staje się wolny od wiążącego go dobra i zła – pisze Abe<sup>14</sup>.

Cały ten problem trzeba wpisać w szerszy kontekst traktowania w zen języka, którego totalną krytykę przeprowadzał zarówno taoizm, jak i zen. Język zniekształca rzeczywistość, nie pozwala dotrzeć do Dao, do „swojej prawdziwej natury”, do pustki rzeczywistości. Dotyczy to zwłaszcza sądów oceniających. Oto jeden z licznych przykładów:

Kiedy tylko jesteś człowiekiem pełnym spokoju, dla którego nie ma ruchu ani spoczynku, ani narodzin ani zagłady, ani przychodzenia ani odchodzenia, ani sądów na temat dobra i zła, bez stania i chodzenia – wtedy jest Wielka Droga<sup>15</sup>.

W tym wypadku sądy moralne często są szczególnymi przypadkami metonimii, jaką jest synekdocha (*pars pro toto*). Wskazanie na dany sąd moralny oznacza wtedy po prostu wszystkie możliwe wypowiedzi.

O fałszującej roli języka mówi się w zen wielokrotnie, ale przede wszystkim niezwykle dobitnie podkreśla ją taoizm. W swoim komentarzu do *Daodejing* Wang pisał:

Mędrzec nie bierze mowy za przewodnika, a tym samym nie sprzeciwia się wieczności, nie nazywa; a tym samym nie oddziela się od natury; [...] nie stara się określić reguł, a tym samym nie traci kontaktu ze źródłem<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> D.T. Suzuki, *op.cit.*, s. 316.

<sup>13</sup> Oto pełne brzmienie tego cytatu:

Na świecie każdy zna piękno uznane za piękno, to uznanie ustanawia brzydotę  
Każdy zna dobro uznane za dobro – to uznanie ustanawia zło  
Dlatego byt i niebyt rodzą siebie nawzajem.

Cyt. za: Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wanga Bi*, przeł. A.I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 28.

<sup>14</sup> M. Abe, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1989, s. 132.

<sup>15</sup> Cyt. za: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, *op.cit.*, s. 161.

<sup>16</sup> Cyt. za: Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wanga Bi*, *op.cit.*, s. 17.



Sąd wartościujący to szczególnie dobitny wyraz pułapki języka. Jak pisze współczesny propagator zen na Zachodzie Philip Kapleau:

Zapytanie kogoś podczas rozmowy, co myślisz o takim to a takim, wywołuje jakiś sąd, a to oddziela tę jednostkę od osoby czy rzeczy, które ocenia. W równym stopniu szkodliwe są samooceny przylepiające czyimiś uczynkom nalepki „dobrze” lub „źle”<sup>17</sup>.

Chiński mistrz zen Sengcan (zm. ok. 606) w swoim wierszowanym utworze *Xinxinming* pisał:

Różnica cieńsza od włosa  
Oddziela niebo i ziemię!  
Jeśli chcesz osiąść czystą prawdę  
Nie zajmuj się dobrem i złem  
Konflikt pomiędzy dobrem i złem  
Jest chorobą umysłu<sup>18</sup>.

Jak widać, uważa się, że ocenianie szczególnie mocno zniekształca rzeczywistość, stanowiąc trudny do przezwyciężenia schemat poznawczy. Mędrzec jest wolny od tych schematów i w tym sensie można powiedzieć, że wartości etyczne po uzyskaniu oświecenia zostają jakoś ontycznie zneutralizowane.

Zwróćmy uwagę na fakt, iż niewątpliwie nawiązująca do taoizmu i zen psychologia humanistyczna również uznaje postulat nieoceniania za niezwykle istotny. Abraham Maslow, pisząc o samorealizacji, stwierdza, że człowiek, który ją osiągnął, akceptuje rzeczywistość bez próby jej zmieniania, niczego nie oceniając. Samorealizacja wiąże się bowiem ze szczególnym stanem poznawczym. Jak stwierdza Maslow, człowiek widzi wówczas rzeczy takie, jakimi są. Nazywa to „poznanie B” (poznanie Bycia). Maslow, podobnie jak dzieje się to w zen, nie postuluje stałego unikania czy reagowania na zło. Ta bezwarunkowa akceptacja, owo *amor fati*, jest stanem szczególnym, jest „doświadczeniem szczytowym”. Wówczas to człowiek może

[...] traktować naturę jako coś istniejącego samo w sobie i dla siebie, nie zaś jako arenę stworzoną dla ludzkich celów i dla rozrywki. Łatwiej może się powstrzymać od projekcji na nią ludzkich celów [...]. Poznanie-B, umożliwiające w większym stopniu oderwanie się od spraw ludzkich, pozwala nam dzięki temu dostrzegać prawdziwą naturę przedmiotu samego w sobie<sup>19</sup>.

To bardzo dobry trop. O tym, iż człowiek oświecony widzi rzeczy w ich takości, mówi się w zen wielokrotnie. O tym, że w tym celu trzeba wyzwolić się z pułapki języka, mówi się zarówno w taoizmie, jak i w zen. A sąd wartościujący to coś więcej niż wikłanie się w język. To emocjonalne zabarwienie tego, co się postrzega, nakładanie na rzeczy tych cech, które z natury do nich nie przynależą. Tak więc sąd wartościujący uniemożliwia osiągnięcie takiego czystego, całkowicie obiektywnego, „lustrzanego”, jak mówi się w zen, poznania. Dlatego ten, kto dąży do oświecenia,

<sup>17</sup> Ph. Kapleau, *Zen: świt na Zachodzie*, przeł. J. Dobrowolski, „Pusty Obłok”, Warszawa 1985, s. 36.

<sup>18</sup> Cyt. za: A.W. Watts, *op.cit.*, s. 145.

<sup>19</sup> A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 79, 80.

musi wstrzymać się od ocen, oczyścić umysł. O takiej przemianie charakteryzującej oświecenie rozmawia mistrz taoistyczny Liezi z uczniem, który pyta go, jak doszedł do tego, że unosił się na wietrze. Liezi odpowiedział, że po dziewięciu latach ćwiczeń pod kierunkiem mistrza doszedł do odrzucenia wszystkiego. Oto słowa mistrza:

Już nie wiedziałem nic na temat dobra i zła, zysku i straty, nie miałem wiedzy dotyczącej mnie ani innych [...] to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne było puste. Nie wiedziałem, na czym opiera się moje ciało i co znajduje się pod moimi nogami. Unosiłem się na wietrze jak sucha słomka lub liść spadający z drzewa<sup>20</sup>.

W przytoczonych słowach Liezi stwierdza, iż najpierw, bo już po siedmiu latach, zostały odrzucone sądy na temat dobra i zła. Znowu więc, jak widać, mimo iż uwikłane w całość wymienianych opozycji, sądy moralne są czymś wyróżnionym.

Zawarte w najwcześniejszym dziele literatury zen *Notatki o przekazywaniu światła spisane w epoce Jingde* słowa mistrza także wyrażają tę przemianę poznawczą, która jest i nie jest powrotem do stanu wyjściowego, stanowiącą osobliwą syntezę Hegłowskiej triady.

Przez trzydzieści lat zgłębiania zen widziałem góry jako góry, a rzeki jako rzeki. Kiedy zdobyłem głębszą wiedzę, doszedłem do takiego punktu, że widziałem, iż góry nie są górami, a rzeki rzekami. Teraz natomiast, kiedy dotarłem do jego [zen] istoty, jestem spokojny. Albowiem znowu widzę góry zwyczajnie jako góry, a rzeki zwyczajnie jako rzeki<sup>21</sup>.

Jednak – dodajmy – ani góry, ani rzeki nie są ani dobre, ani złe.

Oczywiście nie ma dwóch światów. Świat człowieka oświeconego i świat zwykłych ludzi jest tym samym światem. Ten jednak, kto zyskał oświecenie, nie potrzebuje reguł moralnych, ponieważ każdy jego czyn widziany z perspektywy owych zwykłych ludzi jest moralnie doskonały, a z jego perspektywy nie jest ani dobry ani zły, po prostu jest, jaki jest.

Wyraża to dobrze słynny cykl obrazów, swoisty „komiks” wywodzący się ze starożytnych Chin, a spopularyzowany w Japonii – *Dziesięć obrazów wołu*. Jest to przedstawiona w kolejnych obrazach historia o pasterzu szukającym zgubionego wołu. Symbolizuje ona poszukiwania własnej prawdziwej natury i jej odnalezienie – oświecenie. W ostatnim obrazie pasterz wraz z odnalezionym wołem (to znaczy po osiągnięciu oświecenia) wraca jednak do miasteczka, do codziennego życia.

Trzeba teraz przedstawić kolejną grupę argumentów na rzecz bezzasadności oceniania. Są one charakterystyczne dla taoizmu, pojawiają się też jednak w zen. Jest to stwierdzenie, iż wartości są subiektywne. To, co jest dobre dla jednej istoty, jest dla innej godne odrzucenia. Co jest wspaniałym światem dla żaby żyjącej w studni – czytamy u Zhuangzi – nie jest nim dla żółwia żyjącego w oceanie, który przeraża żabę. Z kolei mistrzowie zen podkreślają, iż przypisywanie określonej wartości do danego czynu musi zależeć od okoliczności i sytuacji, czego dobrą ilustracją jest przyzwolenie na zabijanie, tak mocne w kodeksie *bushido*. Ów relatywizm potwier-

<sup>20</sup> Cyt. za: D.T. Suzuki, *op.cit.*, s. 172, 173.

<sup>21</sup> Cyt. za: A.W. Watts, *op.cit.*, s. 158.

dza nieadekwatność języka. (W takiej argumentacji rozumienie pojęć „dobro” i „zło” ma, jak się wydaje, charakter utylitarystyczny).

Innym argumentem jest buddyjska doktryna o nietrwałości rzeczy i ich relatywnym istnieniu w ciągłym łańcuchu powstawania i giniecia, co, wynikając tylko z faktu wzajemnego uwarunkowania, powoduje, iż żadna rzecz nie ma swojej trwałej istoty. Tak więc każde określenie odwołujące się do natury danej rzeczy jest względne. Człowiek dobry może niebawem stać się zły, każda rzecz staje się tym, czym nie jest w tej chwili. Ten brak istotowości, szczególnie „egzystencjalizm”, uzasadnia nieadekwatność każdej wydawanej w danej chwili oceny.

Kolejnym problemem związanym z tytułowym zagadnieniem jest relacja między oceną a pragnieniem. Można spotkać wypowiedzi definiujące wartości właśnie poprzez pragnienie: „Wartości – w świetle najbardziej nadającej się do przyjęcia koncepcji więzi między nimi a pragnieniami – są tym, czego człowiek pragnie, jeśli należycie ocenił przedmiot pragnienia”<sup>22</sup>.

Dodajmy tu, że w sferze wartości nie chodzi o indywidualnego człowieka, lecz o ludzi. Tak więc to pragnienie ustanawia wartości (choć trzeba by jeszcze doprecyzować, czym jest owo „należyte ocenianie”). Takie ujęcie wydaje się tu stosowne, nie ma bowiem mowy o wartościach, które jak transcendentalia pociągałyby człowieka ku sobie, były przyczyną celową pragnienia. Właśnie samo pragnienie jest źródłem sądu: „to jest dobre”.

Ale pragnienie w zen to, jak w całym buddyzmie, początek współzależnego powstawania, główna przyczyna uwikłania w sansarę (zapewne to samo dotyczy awersji, choć ta sprawa nie jest do końca oczywista). Postulat odrzucenia, wyciszenia pragnień jest więc w buddyzmie oczywisty. A skoro zachodzi ścisły związek między pragnieniem a wartością, znów jesteśmy blisko postulatu nieoceniania. Istnieje swoiste sprzężenie zwrotne: pragnienie kreuje wartość, wartość wywołuje pragnienie. Tak więc zaniechanie ocen wycisza pragnienie.

Ten rodzaj argumentu byłby bliski kierunkom filozoficznym i religijnym dopatrującym się przyczyn wszelkich ludzkich dolegliwości w sferze emocjonalnej – mam tu oczywiście na myśli przede wszystkim stoików. W zen najwyraźniej widać to w często powtarzanych zaleceniach mistrzów, iż nie należy pragnąć oświecenia – to jedno z najbardziej paradoksalnych zaleceń. Czemu nie należy do niego dążyć? Bo jest to pragnienie, a samo pragnienie uniemożliwia jego osiągnięcie. Nie należy więc pragnąć tego, co upragnione, nie należy dążyć do tego, co jest celem dążeń.

Nawet samo dążenie do odrzucenia pragnienia już jest pragnieniem. Na tę szczególną ekwiwokację zwracał uwagę Thomas Merton:

Skoro pragnienie jest jakimś rodzajem pęknięcia, musi wywoływać ból. Ale nawet pragnienie, by położyć kres bólowi jest poruszeniem [...]. Pragnienie wygaśnięcia pragnień jest poruszeniem [...]. Krótko mówiąc, pragnienie nie może przestać pragnąć [...] musi

---

<sup>22</sup> J. Griffin, *Sąd wartościujący*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000, s. 53.

więc powodować ból nawet wtedy, gdy szuka wyzwolenia od samego siebie i gdy pragnie własnego wygaśnięcia<sup>23</sup>.

Tak więc powiązanie nieoceniania z wygaszeniem pragnienia prowadzi do takiego samego błędnego koła. Nawet dążenie do zbawienia wszystkich istot, wynikłe z tak ważnej wartości jak *karuṇā* – miłosierdzie, może być uznane za rezultat pragnienia.

O tym, iż Wielkie Miłosierdzie (*mahākaruṇā*) może być uznane za wyraz przywiązania, pisali m. in. Daisetsu Teitaro Suzuki i Masao Abe. Takie właśnie przywiązanie miałyby cechować bodhisattwę współczucia Awalokiteśwarę (chin. Guanyin, jap. Kannon). Równocześnie stwierdza się słusznie, iż czyny płynące z przywiązania mogą mieć negatywne skutki, nawet jeśli są wyrazem miłosierdzia. W czasie spotkania ze swoimi uczniami mówił o tym w swoistej dydaktycznej formie Philip Kapleau:

Można by powiedzieć, że w głębszym znaczeniu sam bodhisattwa Awalokiteśwara jest przywiązany do współczucia, inaczej bowiem byłby buddą wolnym od wszelkich przywiązań. Kto jest opętany ideą pomagania innym, ten czuje się zmuszony do pomagania nawet tym, którym być może byłoby lepiej bez tej pomocy<sup>24</sup>.

Żeby rozwiązać ten problem, trzeba przywołać w tym miejscu jeszcze jeden atrybut Awalokiteśwary: mądrość (*prajñā*). Miłosierdzie nie jest aktem współcierpienia, litości płynącej z zasmucenia się cierpieniem innej istoty, lecz najbardziej bezpośrednim aktem wynikającym z całkowitej utraty *ego*, czystym rozpoznanie tego, co Budda wyraził w Czterech Szlachetnych Prawdach: dostrzeżeniem istnienia cierpienia i drogi do jego usunięcia. Tylko wtedy nie może być mowy o niewłaściwym postępowaniu wynikającym ze współczucia.

Cały ten trudny problem był przedmiotem interesującej dyskusji między Mertonem a Suzukim. Obaj dyskutanci zgadzają się, że wszystko sprowadza się do tego, co w zen nazywa się „czystym umysłem”, „osiągnięciem pustki”, a w terminologii chrześcijańskiej „niewinnością” czy „czystością serca”.

Thomas Merton przytacza słowa świętego Pawła „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone”<sup>25</sup>. Zarówno Merton, jak i Suzuki przywołują też Ojców Pustyni, a także słynne stwierdzenie świętego Augustyna: „Kochaj Boga i rób co chcesz”. Zasadniczą różnicę widzi jednak Merton w fakcie, iż w chrześcijaństwie opozycja między wiedzą a „niewinnością” nie jest tak radykalna. Moralność człowieka żyjącego w społeczeństwie wymaga odróżniania dobra od zła, wymaga prawa, nagrody i kary. Choć wiedza to utrata niewinności, jest jednak konieczna. Merton pisze:

Taki jest bieg spraw w świecie, w którym zarabiamy na chleb ciężką i uczciwą pracą. Jest to możliwe tylko pod warunkiem że żyje się w świecie wiedzy, bo tam, gdzie sprawuje rządy niewinność, nasze trudzenie się jest niepotrzebne [...] tak długo, jak żyjemy w społeczeństwie, muszą być przestrzegane wszelkie prawa [...]. Jako istoty obdarzone duchem powinniśmy dążyć do niewinności, Próżni, oświecenia i życia wypełnionego modlitwą

<sup>23</sup> Th. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, przeł. A. Szostkiewicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 8.

<sup>24</sup> Ph. Kapleau, *Trzy filary zen*, przeł. J. Dobrowolski, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1988, s. 103.

<sup>25</sup> Th. Merton, *op.cit.*, s. 100.

[...] tam, gdzie toczy się życie świeckie, panuje wiedza, ciężka zaś i uczciwa praca jest absolutnie niezbędna, każda jednostka ma natomiast prawo do owoców swego trudu<sup>26</sup>.

Otóż wydaje się, że także w tym punkcie nie ma zasadniczej różnicy między myślą chrześcijańską a zen. Wprawdzie w zen nie ma rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*, ale reguły rządzące życiem codziennym, polityką czy społecznością klasztorną muszą wyznaczać normy moralne i wymagać odróżniania dobrych czynów od złych.

Narzuca się jednak pytanie: jeśli nie uzna się, że oświecenie jest wartością, to dlaczego człowiek miałby podejmować trud jego osiągnięcia? Tu powraca problem nagłego oświecenia, w tych uwagach jednak nie ma nań miejsca.

Niejako na marginesie można by wprowadzić pewien aspekt, który nazwałabym „psychologicznym”. Właśnie dlatego, że wyzwolenie i oświecenie to wartości, muszą one zostać w osobliwy sposób zanegowane. Nie twierdzi się, że nie jest to właściwy cel dążeń, lecz że jako cel musi zostać usunięty „z umysłu”. To trochę tak, jakby himalaiście mówiło się: jeśli chcesz zdobyć szczyt, to po prostu się wspinaj, ale nie myśl o szczycie (zapewne taki czysto psychologiczny zabieg niejednokrotnie występuje w praktyce). Niemniej argumenty psychologiczne wydają się tu daleko niewystarczające.

Niezależnie jednak od tego, czy uzna się, że oświecenie jest, czy nie jest wartością, ono samo pewne wartości kreuje. Kiedy w momencie oświecenia człowiek „powraca do swojej prawdziwej natury”, do swego prawdziwego umysłu, wówczas spontanicznie podejmuje realizację wymienionych już cnót – współczucia i miłości. Można by powiedzieć, iż człowiek wolny od wszelkich uwarunkowań, którego umysł „odrzucał pojęcia dobra i zła”, dostrzega cierpienie świata i to budzi w nim postawę współczucia, ale nie ocenia wtedy zła świata, lecz tylko widzi cierpienie jako jego integralną cechę. Wszystkie czyny płyną właśnie ze współczucia i miłości, a człowiek oświecony z natury nie może postąpić niewłaściwie. Człowiek, który osiągnął taki stan, nie kieruje się już kryteriami moralnymi, lecz niejako je przekracza, postępując spontanicznie, zgodnie ze swoją „prawdziwą naturą”. Masao Abe dostrzega tu podobieństwo między zen a poglądami Kanta, choć wskazuje zarazem na istotne różnice. Kant – pisze Masao Abe<sup>27</sup> – również uważa, iż prawo moralne stanowi przekroczenie opozycji między dobrem a złem. Wiąże jednak problem dobra i zła z wolą, podczas gdy dla zen jest to kwestia umysłu.

*Last but not least* chcę jeszcze zwrócić uwagę na jeden problem, bardzo istotny, choć z konieczności muszę go potraktować niezwykle skrótowo. Chodzi o wartości estetyczne. Otóż znaczna część tego, co tu zostało omówione, do wartości estetycznych się nie odnosi. Wynika to ze szczególnej, poznawczej roli sztuki.

Wszystkie znane przekazy pochodzące od dawnych mistrzów zen (lub tylko im przypisywane), cała technika koanów, rola pozawerbalnego przekazu – wszystko to wynika z przekonania, że prawda może się ujawnić tylko poprzez jakiś wyjątkowy rodzaj poznania, a jej zakomunikowanie wymaga szczególnego języka. Drogą do tego jest oświecenie (japońskie *satori*, chińskie *wu*), nagły wgląd w istotę rzeczy, sta-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>27</sup> M. Abe, *op.cit.*, s. 114.

nowiacy ukoronowanie „drogi zen”. Jego rezultat nie może zostać przekazany w bezpośredniej relacji słownej, ale może zostać zobrazowany. W tym miejscu trzeba by wskazać na zbieżność między zen a sztuką. Znowu posłużyć się cytatem.

Słusznie mówi się, że umysł Wschodu jest intuicyjny, a umysł ludzi Zachodu logiczny i dyskursywny. To prawda, że intuicja ma swoje słabe punkty, lecz jej siła przejawia się wówczas, gdy mamy do czynienia z najbardziej fundamentalnymi sprawami, to znaczy z tym, co wiąże się z religią, sztuką i metafizyką. Zen podkreśla to wszystko, kiedy mówi o satori. Myśl, że ostateczna prawda życia i rzeczywistości ma być uchwycona intuicyjnie, a nie konceptualnie, i że to intuicyjne pojmowanie jest podstawą nie tylko filozofii, ale także wszystkich innych dziedzin kultury, stanowi istotny wkład buddyzmu do rozwoju artystycznej świadomości Japończyków<sup>28</sup>.

Zapewne ta wypowiedź Suzukiego jest zarazem nazbyt generalizująca, jak i zbyt upraszczająca, ale trafnie oddaje sedno sprawy. Oczywiście ta zasadnicza rola sztuki w całej kulturze Japonii, począwszy od jej legendarnych początków, nie charakteryzuje wyłącznie buddyzmu zen. I nie tylko o samą sztukę tu chodzi, ale niezwykłą świadomość estetyczną. Traktaty dotyczące zasad tworzenia dobrej poezji, malarstwa, muzyki, kaligrafii pełne zarówno uwag szczegółowych, jak i ogólnych klasyfikacji, a także wyraźnie sformułowanych kryteriów ocen, mają w Japonii swoją długą historię. Dla przykładu można wspomnieć, iż pierwszy traktat dotyczący poezji autorstwa Ki-no Tsurayuki powstał w 905 roku. Kolejne traktaty pisane zarówno przez – jakbyśmy dziś powiedzieli – krytyków sztuki, jak i samych poetów, przedstawiały różne pojęcia piękna i wymieniały różnorodne wartości – znowu jakbyśmy dziś powiedzieli – zarówno estetyczne, jak i artystyczne. Tu między innymi będzie się zawierać teoria wartości artystycznych, za jakie, jak sądzę, można uznać zarówno słynne *wabi*, *sabi*, jak i *aware* czy inne pokrewne temu – mówiąc ogólnie – nastroje, czy raczej „nastroyenia”. Zwróćmy tu uwagę na tendencję dominującą: dobre dzieło sztuki to dzieło, które trafnie oddaje uczucie, jakiego doznaje artysta postrzegający piękno zewnętrznego świata, piękno natury (nie jest to oczywiście jedyna możliwość rozumienia zadań sztuki, ale zdecydowanie wysuwająca się na pierwszy plan). Jeśli jest to prawdziwe dzieło sztuki, utwór genialnego artysty, to budzi ono u odbiorcy podobne doznanie. Jakie formalne kryteria musi takie dzieło spełnić, to już odrębna sprawa. Mówiąc ściślej – artysta stara się uchwycić ten nastrój, tego „ducha”, jaki jest zawarty w przedmiocie, utożsamić się z nim i przelać to w dzieło, które tworzy. Aby artysta mógł wnikać w istotę przedmiotu, sam musi stać się „pustym”, pozwolić, aby atmosfera, nastrój czy duch – powiedzmy – krajobrazu przeniknął do niego.

W takim stanie umysł artysty może wypełnić się i niebem i ziemią; może z lekkością przenieść się w każdy zewnętrzny obiekt [...] Uwolniony z własnego osobistego smutku namaluje nie swój żal, lecz smutek człowieka, którego portretuje<sup>29</sup>.

Takie ujęcie pozwala na podjęcie próby wskazania na ontologiczny status wartości estetycznych. Wartości istnieją w rzeczach tego świata, a rolą artysty jest je do-

<sup>28</sup> D.T. Suzuki, *op.cit.*, s. 142.

<sup>29</sup> M. Ueda, *Szukając podobieństwa do natury*, przeł. B. Romanowicz [w:] *Estetyka japońska. Słowa i obrazy*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2005, s. 162.

strzec, wyrazić i przekazać odbiorcy. Tak więc wartości estetyczne i artystyczne nie są ani „puste”, ani relatywne, a choć problem ich sposobu istnienia wymaga obszernego potraktowania, to sądzę, iż bardzo skrótowo można stwierdzić, że istnieją one na trzy sposoby: w rzeczach, w umyśle twórcy i w realizacji odbiorcy (przypomina to *uniwersalia* świętego Tomasza).

Tylko metaforyczny przekaz może wyrazić to, co niewyraźalne, a kontemplacja artysty to przecież właśnie wgląd w istotę tego, co ma być przedstawione. Metaforyczny język sztuki może, jak się wydaje, często powiedzieć więcej na temat właściwej zen wizji świata, niż to zostało dokonane w bezpośrednim przekazie filozoficznych traktatów mistrzów zen. Przywoływany już tutaj Suzuki sądzi nawet, że to sztuka, a nie kodeksy moralne, określa duchowość Japonii.

Impulsy artystyczne są w większym stopniu pierwotne i wrodzone niż impulsy natury moralnej. Sztuka zwraca się w sposób bardziej bezpośredni do ludzkiej natury. Moralność jest regulatywna, a sztuka kreatywna. Ta pierwsza jest czymś narzuconym z zewnątrz, ta druga jest niepoahamowaną ekspresją płynącą z wnętrza. Zen może być niemoralny, ale nie istnieje bez sztuki<sup>30</sup>.

Niewątpliwie godny uwagi jest też fakt, iż wielu mistrzów zen to wybitni twórcy. Sztuka stanowi więc swego rodzaju przekaz tego, co wymyka się filozofii. Rzeczą artysty jest oglądanie świata i postrzeganie go, mówiąc słowami zen, „takim, jakim on jest”, w jego zmienności i nietrwałości. Taką rolę jednak może odgrywać tylko dzieło artystycznie wartościowe i tutaj apel o odrzucenie wartości byłby bezzasadny. Właśnie w wypadku artysty szczególnie wyraźnie rysuje się rozbieżność pomiędzy przestrogią przed wydawaniem ocen a koniecznością nieustannego wartościowania, czego wymaga sztuka. I nie musi to być twórczość z zakresu klasycznych dyscyplin – poezja, malarstwo, muzyka. Wartości estetyczne zawiera i kreuje taki rodzaj starożytnego *performance*, jak sztuka herbaty. Suzuki podkreślał nieustannie ten związek sztuki z życiem dnia codziennego.

Można powiedzieć, że Japończycy nie wykorzystywali myśli indyjskiej i chińskiej do rozwoju intelektualnego, ale za to starali się wtopić je w powszedniość codziennego życia, nadając mu wymiar estetyczny i czyniąc je w ten sposób atrakcyjnym<sup>31</sup>.

To właśnie sztuka herbaty (*chanoyu*) pokazuje, iż człowiek żyje w świecie rzeczy i to w tym świecie może uzyskać oświecenie.

Sztuka herbaty ściśle wiąże się z zen nie tylko w jej wymiarze praktycznym, lecz przede wszystkim ze względu na duchowość wyrażaną w samej ceremonii<sup>32</sup>.

Szczegółowo zostały tu wypracowane kryteria oceny dobrze przeprowadzonej ceremonii. Muszą w niej być zrealizowane cztery podstawowe wartości (dziś byśmy powiedzieli: wartości artystyczne): harmonia (*wa*), szacunek (*kei*), czystość (*sei*) i spokój (*jaku*). Każdy mistrz ceremonii stara się osiągnąć te wartości, a każdy uczestnik może ocenić, czy tak się stało. Wszystkie te wartości są wymieniane, po-

<sup>30</sup> D.T. Suzuki, *op.cit.*, s. 16.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 203.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 181.

cząwszy od dawnych traktatów o sztuce herbaty aż po nauczanie dzisiejszych mistrzów tej sztuki.

Sądzę, że odwołując się do przedstawianej tu dwuaspektowości rzeczywistości, można powiedzieć, że sztuka jest łącznikiem między światem rzeczy a tym, co jest rzeczywistością prawdziwą, chociaż oczywiście taki podział w zen byłby widziany niechętnie.

Jeszcze raz zacytuję Suzukiego:

Chociaż zen naucza o konieczności uchwycenia ducha dzięki wykroczeniu poza formy, to zarazem nieustannie przypomina nam o fakcie, że świat, w którym żyjemy, jest pełen indywidualnych form, że duch wyraża się tylko za pomocą formy<sup>33</sup>.

Czy można wyjaśnić tę rozbieżność między akceptacją dla wydawania ocen w odniesieniu do sztuki i odrzucaniem oceniania w wypadku moralności inaczej niż tylko – jak czyni to Suzuki – poprzez odwołanie się do tradycji kulturowej? Sądzę, iż można podjąć taką próbę, odnosząc się do tego kierunku, w którym postulat nieoceniania rysuje się najwyraźniej: do zen. Trzeba tu powrócić do wskazanej już wcześniej „wielości w jedności”: chociaż wszystko w swej istocie jest jednym, to żyjemy w świecie wielości, a więc w świecie rzeczy, ich form przestrzennych i wyglądom. Można tu odwołać się do sentencji: „Pustka jest formą, a forma pustką”.

Szuka odnosi się do tego, co jest *aisthetikos* – postrzegalne zmysłami. Twórczość jest realizacją szczególnej wartości – piękna, a reguły jej tworzenia, a także odbiór, skłaniają do odnajdywania tej wartości w świecie, jej przekazywania w dzieło, może nawet mówienia o niej. Zarazem właśnie ta wartość wskazuje na to, czym owa rzeczywistość w swej istocie jest: na jedność. Mniej czy bardziej dosłownie wyrażali tę myśl artyści – twórcy bardzo różnych gatunków sztuki, od poezji po kaligrafię czy sztukę herbaty. Współczesny mistrz ceremonii herbaty pisze:

Trzymam w dłoniach czarkę herbaty; jej zieleń jest odbiciem całej przyrody. Przymykając oczy, odnajduję w głębi swego serca zielone góry i czystą wodę. I gdy tak siedzę samotnie w ciszy, pijąc herbatę, czuję, jak góry i woda stają się częścią mnie samego<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>34</sup> Sōshitsu Sen XV, *Smak herbaty, smak zen*, przeł. M. Godyń, Wydawnictwo Ravi, Łódź 1997, s. 82.