

PIOTR LOREK

Evangelical School of Theology in Wrocław, Poland

p.lorek@ewst.pl

ORCID: 0000-0003-4345-5235

DOI: 10.48224/COM-207-2019-68

Communio 39(2019)3, s. 68-83

BODHIDHARMA I PAWEŁ. BUDDYJSKIE I CHRZEŚCIJAŃSKIE UZASADNIENIA POSTAW ŻYCIOWYCH.

BODHIDHARMA AND PAUL. BUDDHIST AND CHRISTIAN REASONS FOR ATTITUDE TOWARDS LIFE

Abstract

This article juxtaposes the main theses of living as presented at the turn of the 5th and 6th centuries by Bodhidharma, the first patriarch of the Buddhist tradition of chan (zen), included in the work attributed to him entitled *Outline of Practice*, with appropriately selected extracts from the epistolary legacy of Paul of Tarsus, who lived in the 1st century AD and is considered a co-creator of Christian thought. First, the Buddhist concepts of the non-substantiality of reality, karma and variability are analysed, as well as their appropriate influence on the attitude of life. Next, Christian beliefs about the essence of people, being in Adam, transitoriness, imminent resurrection and experience of grace are discussed. These beliefs are also translated into an appropriate attitude towards life. The comparison of the thoughts of Bodhidharma and Paul indicates the worldview differences between them, but also selected functional convergences. The work also shows the convergence of life attitudes resulting from two different systems of religious thought.

Keywords: Zen, christianity, Bodhidharma, Paul of Tarsus, attitude towards life

Streszczenie

Artykuł zestawia główne tezy, żyjącego na przełomie V i VI wieku n.e. pierwszego patriarchy buddyjskiej tradycji chan (zen) Bodhidharmy, zawarte w przypisywanym mu dziele *Wprowadzenie do praktyki* z wybranymi odpowiednio ze spuścizny epistolarnej urywkami Pawła z Tarsu, żyjącego w I wieku n.e. i uważanego za współtwórcę myśli chrześcijańskiej. Analizowane są buddyjskie koncepcje bezistotowości rzeczywistości, karmy i zmienności oraz ich wpływ odpowiednią na postawę życiową. Następnie dyskutowane są chrześcijańskie przekonania o istotowości osób, byciu w Adamie, przemijalności, rychłego zmartwychwstania oraz doświadczenia łaski. Te przekonania również przekładane są na odpowiednią postawę życiową. Porównanie myśli Bodhidharmy i Pawła wskazuje na światopoglądowe różnice, ale i na wybrane funkcjonalne zbieżności. Praca ukazuje także zbieżność postaw życiowych wynikających z dwóch odmiennych systemów myśli religijnej.

Słowa kluczowe: Zen, chrześcijaństwo, Bodhidharma, Paweł z Tarsu, postawa życiowa

Wprowadzenie

Artykuł włącza się w dialog chrześcijańsko-buddyjski. Stanowi próbę komparatywnego ujęcia wybranych aspektów myśli dwóch starożytnych reprezentantów obu religii¹. Poddaje pod dyskusję relację między danym światopoglądem religijnym a jego wpływem na konkretne postawy życiowe. Praca zmierza ku wnioskowi o zbieżnych praktycznych podejściach życiowych Bodhidharmy i Pawła pomimo rozbieżności ich założeń światopoglądowych. Wskazane zostaną także pewne funkcjonalnie analogiczne założenia teoretyczne w obu systemach myśli.

¹ Por. Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York and London 1963 z Masao Abe, *Tillich z punktu widzenia buddysty*, tłum. Łukasz Tischner, Miesięcznik ZNAK, rok XLVII, nr 476(1), styczeń, Kraków 1995, s. 54-66 jako przykład wzorcowego dialogu międzyreligijnego.

Bodhidharma

Żyjący na przełomie V i VI wieku n.e., o ile nie mityczny, buddyjski mnich z Indii, Bodhidharma (jap. Bodaidaruma, chiń. Putidamo), tradycyjnie traktowany jest jako 28 patriarcha buddyzmu indyjskiego oraz 1 patriarcha chińskiego buddyzmu chan (jap. zen)². Jako obrosła legendami postać łączona jest nie tylko z początkami chan, ale i pochodzeniem kung-fu oraz herbaty w Chinach³.

W 1987 roku Pine przełożył z języka chińskiego na angielski cztery mowy tradycyjnie przypisywane Bodhidharmie. Są nimi *Outline of Practice*, *Bloodstream Sermon*, *Wake-up Sermon* i *Breakthrough Sermon*⁴. Na język polski przetłumaczył angielskie wydanie Pine'a Fostowicz-Zahorski⁵. Odpowiednio oddał ich tytuły jako *Wprowadzenie do praktyki*, *Kazanie krwioobiegu*, *Kazanie przebudzenia* oraz *Kazanie przełomu*⁶. Drugiego polskiego tłumaczenia mów Bodhidharmy dokonał Bon Gak⁷. Bon Gak pierwszą z wymienionych mów przełożył na podstawie wydania

² Szerzej: Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 343; Dorota Drączyk, *Wybór postaci ważnych dla tradycji Szkoły Zen Kwan Um*, Szkoła Zen Kwan Um w Polsce, Warszawa 2011, s. 16-18.

³ „Od tego czasu [tj. I w p.n.e.] dziesiątki tysięcy mnichów z Indii i Centralnej Azji podróżowały do Chin drogą morską i lądową, lecz żaden z tych, który przynosił nauki Buddy nie miał tak wielkiego wpływu jak Bodhidharma. Za życia był znany tylko w ścisłym gronie uczniów, Bodhidharma jest patriarchą milionów buddystów zen i adeptów kung fu. Stał się postacią wielu legend. Między innymi przypisuje mu się sprowadzenie do Chin herbaty. By nie zasypiać podczas medytacji odciął sobie powieki, które upadając na ziemię, zamieniły się w herbaciane krzewy”. Z przedmowy Red Pine'a (wł. Bill Porter) w tłumaczeniu Michała Fostowicza-Zachorskiego w: *Bodhidharma*, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1997, s. 5.

⁴ Korzystał z wydania: *The Zen Teaching of Bodhidharma; Translated and with an Introduction by Red Pine*, North Point Press, New York 1989.

⁵ Michał Fostowicz-Zahorski, *Bodhidharma*, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1997.

⁶ Fostowicz-Zahorski korzystał z wydania: *The Zen Teaching of Bodhidharma*, First Edition New York, Weatherhill, Tokyo 1992.

⁷ *Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*, tłum. Bon Gak (wł. Robert Bączyk), Projekt Wydawniczy „miska ryżu”, Warszawa 2012.

angielskiego Cleary'ego⁸. Widnieje ona pod tytułem *Nauczyciel Dharmy Tripitaki Bodhidharma*. Pozostałe trzy, odpowiednio zatytułowane – *Mowa obiegu krwi*, *Mowa przebudzenia*, *Mowa o obserwowaniu umysłu* – bazowały na przekładzie Pine'a⁹. Tłumaczenia Pine'a i Cleary'ego oparte są o dzieło *Zapiski nauczycieli i uczniów Lankawatary (Sutry Lankawatary)*¹⁰. Tekst ten, o chińskim tytule *Lengjie shizi ji (Lengqie shizi ji)*, miał sporządzić w VIII wieku mnich Jingjue (ok. 688–746)¹¹, stanowiący 34 pokolenie od 1 indyjskiego patriarchy Mahakaśjapy i 7 pokolenie od 1 chińskiego patriarchy Bodhidharmy¹².

Pine w przedmowie zaznacza, że tylko *Wprowadzenie do praktyki* jest przez większość specjalistów obecnie przypisywane Bodhidharmie¹³. W tym krótkim tekście Bodhidharma zbiera ścieżki mające prowadzić ku Drodze (użyte tu pojęcie *tao*, raczej w rozumieniu *dharmy* – *prawdy* niż *bodhi* – *oświecenia*)¹⁴. Sprowadza je do dwóch podstawowych ścieżek, mianowicie ścieżki rozumowej i praktycznej¹⁵.

⁸ J. C. Cleary, *Zen Dawn. Early Zen Texts from Tung Huang*, Shambhala, 1991.

⁹ *The Zen Teaching of Bodhidharma*, tłum. Red Pine, Empty Bowl, 1987.

¹⁰ Inne dostępne mi tłumaczenia sporządzili: Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999, s. 9-12 (jako *Two Entrances*) oraz Daisetz Teiraro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Buddha Dharma Education Association 1935, s. 49-50 (jako *The Twofold Entrance to the Tao*). Tłumaczenie Suzuki'ego bazuje na tekście Tao-yuan, *Przekaz lampy (Jingde chuandeng lu)* z początku XI wieku.

¹¹ Por. *Patriarchat zen* – https://pl.wikipedia.org/wiki/Patriarchat_zen

¹² Por. *Daman Hongren* – https://pl.wikipedia.org/wiki/Daman_Hongren

¹³ Pine, dz. cyt. s. xvi.

¹⁴ Por. przypis 1 do ww. wersji polskiego tłumaczenia tekstu Bodhidharmy.

¹⁵ Por. interpretację fragmentów tego tekstu zaprezentowaną przez mistrza zen Jing Hui (<https://wenshuchan-online.weebly.com/master-jing-hui---dharma-words.html#>), który przekazał w 2009 roku inka o. Willigisowi Jägerowi, założycielowi linii zen Pusta Chmura (<https://jagerfundacja.pl/zen/kyo-un-roshi/>; <https://www.youtube.com/watch?v=KPtYrc9ng-0&feature=youtu.be&t=119>), reprezentowanej w Polsce przez *Mądrość Wschodu i Zachodu – polsko-niemiecką fundację Willigisa Jägera*. Mistrz zen Jing Hui był uczniem mistrza Xu Yuna (por. jego autobiografię: *Strażnik dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza zen Xu Yuna*, tłum. Adam Sobota, Marek Matyszewski, Wydawnictwo Pusty Obok, Warszawa 1986).

Ścieżka rozumowa polega na medytacyjnym, nie opartym o teksty, uchwyceniu przesłoniętej, ale prawdziwej natury wszystkich żyjących istot¹⁶. Daje się sprowadzić do przekonania o ostatecznej bezistotowości pojedynczych ludzi, skutkującej zniesieniem podziału na siebie i innych. Tekst wzmiankuje o medytowaniu twarzą do ściany, co nawiązuje do dziewięcioletniego okresu medytacyjnego Bodhidharmy w jaskini nieopodal klasztoru Shaolin. Sam zaś motyw ściany funkcjonuje jako symbol łączenia odrębności¹⁷.

Ścieżka praktyczna daje się sprowadzić do czterech form praktyk, które zdają się być pochodnymi Czterech Szlachetnych Prawd buddyźmu (o cierpieniu, jego przyczynie, jego usunięciu oraz o Ośmiorakiej Szlachetnej Ścieżce prowadzącej do jego usunięcia)¹⁸.

Pierwsza praktyka polega na umiejętnym doznawaniu niesprawiedliwości. Bazując na przekonaniu o karmie i reinkarnacji – wynikających z przekonania o bezistotowości, nieodrębności jednostek – Bodhidharma zachęca niewinnie cierpiących do wzięcia pod uwagę swojego przeszłego niewłaściwego zachowania i potraktowania go jako przyczyny bieżących przeszkód.

Druga praktyka kontynuuje logikę pierwszej i opiera się na uznaniu działań karmicznych i bezistotowości jednostek. Jednostka nie funkcjonuje odrębnie i absolutnie, ale w powiązaniu i relatywnie. To, co doświadcza – pozytywnego lub negatywnego – wynika ze związków przyczynowych. Te zaś są zmienne, co skutkuje przekonaniem o tym, że należy się od nich uniezależnić. Zarówno to co dobre, jak i to co złe się wyczerpuje, więc nie powinny te zmienności determinować postawy jednostki.

Trzecia praktyka polega na nieposzukiwaniu niczego. Należy wyzwolić się od pragnienia czegokolwiek, gdyż wszelkie zjawiska są puste (bezystotowe), a więc nie zawierają nic realnego, wartego pragnień. Jeśli jednostka nie wyciszy swego pragnienia, to będzie doświadczać cierpienia. Należy więc do niczego się nie

¹⁶ Por. w tym kontekście bieżącą ważną dyskusję dotyczącą relacji między zen a buddyzmem: Paul L. Swanson, *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury buddy*, Politeja 4(18)/2011, tłum. Krzysztof Jakubczak, s. 181-208.

¹⁷ Por. przypis 2 do ww. wersji polskich tłumaczenia tekstu Bodhidharmy.

¹⁸ Por. przypis 3 do ww. wersji polskich tłumaczenia tekstu Bodhidharmy.

przywiązywać, mając świadomość, że funkcjonowanie cielesne to doświadczenie cierpienia.

Czwarta praktyka skupia się na praktykowaniu *dharmy* (przekonującej o pustości wszystkich rzeczy). Oznacza to, że wszelkie pragnienia są także względne, tak samo jak rozróżnienia na podmiot i przedmiot, istotowość „ja” czy poszczególne dobra. Wgląd w tę prawdę pozwala jednostce uwolnić się od przywiązań i móc pomagać innym.

Mowa Bodhidharmy kończy się stwierdzeniem o tym, że praktykowanie zgodnie z *dharmą*, to tak naprawdę nie praktykowanie niczego. Takie stwierdzenie wieńczące nauczanie Bodhidharmy naturalnie wieńczy jego przekonanie o bezistotowości rzeczywistości.

Podsumowując więc w skrócie główne tezy *Wprowadzenia do praktyki* Bodhidharmy, można rzec następująco: Autor twierdzi, że wejście na Drogę to uznanie rozumowej ścieżki o bezistotowości rzeczywistości oraz praktykowanie czterech postaw: nieopierania się cierpieniu, nieopierania się na dobrych i złych doświadczeniach, odrzucenia pragnienia czegokolwiek i bycie pomocnym wobec innych. Takie podsumowanie nauczania tekstu *Wprowadzenia* oczywiście nie wyczerpuje jego wszystkich poruszonych w nim wątków.

Rozpoznanie bezistotowości rzeczywistości, jej karmiczności i reinkarnacji prowadzi praktykującego *dharmę* do dostrojenia się do tego, co się wydarza, odrzucenia rozpaczy, nieopierania się na szczęściu, nieposzukiwania niczego i właściwego postępowania wobec innych. To, co spotyka jednostkę jest puste (przemijające), ona sama wręcz jest taka, dostrzegająca złudność podziału na „ja” i „nie-ja”. Jak określić mającą wynikać z takiego podążania Drogą postawę intelektualno-wolicjonalno-emocjonalną jednostki?

Wydaje się, że zaproponowane przez Bodhidharmę uchwycenie kondycji jednostki nie poddaje się jednoznaczному zaklasyfikowaniu pojęciowemu. Każda próba uchwycenia tej postawy może bowiem stać się pułapką normalizującego i bezwzględego opisu czegoś, co ma odzwierciedlać zmienność i relatywność rzeczy. Próbując jednak w jakiś sposób uchwycić ten stan można go opisywać z jednej strony jako nieporuszenie czy niezależnienie od wszystkiego, łącznie z sobą samym, z drugiej zaś strony jako zespolenie ze wszystkim, doświadczenie zależności całości.

W takim więc opisie postawy dialektycznie zestawiane byłyby odseparowanie i zjednoczenie z sobą samym i całością rzeczy. Przy założeniu bezistotowości rzeczy, wszelkie opozycyjne postawy tracą rację bycia, gdyż przeciwności się monistycznie znoszą.

Można by tę jedność przeciwstawieństw porównywać ze stoicką postawą *apátheia* (gr. *a* – brak, *páthos* – doświadczenie) albo też z postawą ambiwalencji (łac. *ambo* – obaj, *valere* – znać) czy indyferentyzmu (łac. *in* – przeczenie, *differentia* – różnica), bez jednoczesnego doszukiwania się negatywizmu zwykle dostrzeganego w takich postawach jak apatia, zobojętnienie, bierność, a raczej w utrzymaniu odpowiedniego balansu, zrównoważenia czy neutralności. Druga z praktyk proponowana przez Bodhidharmę zdaje się opisywać właśnie tę postawę. Znosi ona nadzędność uczucia radości, szczęścia i jemu podobnych. Zestawmy dla porównania dwa polskie tłumaczenia¹⁹:

¹⁹ Por. też angielskie przekłady: „Second, adapting to conditions. As mortals, we’re ruled by conditions, not by ourselves. All the suffering and joy we experience depend on conditions. If we should be blessed by some great reward, such as fame or fortune, it’s the fruit of a seed planted by us in the past. When conditions change, it ends. Why *delight* in its existence? But while *success* and failure depend on conditions, the mind neither waxes nor wanes. Those who remain unmoved by the wind of *joy* silently follow the Path.” Pine, s. 5, wyróżnienia dodane. „As to the second, the practice of following conditions, sentient beings lack a self and are all whirled around by conditions and karma; suffering and joy are to be equally accepted, for both arise from conditions. If I encounter excellent karmic recompense, such as honor and so forth, it is in response to causes in my past lives. Even if I should encounter such recompense in the present, the necessary conditions for it will exhaust themselves, and it will again cease to exist. What is there to be joyful about in its existence? Gain and loss follow conditions. Mind has neither increase nor decrease. Unmoved by the winds of joy, one is mysteriously in accordance with the path. Therefore, it is called the practice of following conditions.”, Broughton, s. 10. „By “being obedient to karma” is meant this: There is no self (atman) in whatever beings are produced by the interplay of karmic conditions; the pleasure and pain I suffer are also the results of my previous action. If I am rewarded with fortune, honour, etc., this is the outcome of my past deeds which by reason of causation affect my present life. When the force of karma is exhausted, the result I am enjoying now will disappear; what is then the use of being joyful over it? Gain or loss, let me accept the karma as it brings to me the one or the other; the Mind itself knows neither increase nor decrease. The wind of pleasure [and pain] will not stir me, for I am silently in harmony with the Path. Therefore this is called “being obedient to karma”.” Suzuki, s. 50.

„Drugie, to dostosowanie do sytuacji. Jako istoty śmiertelne jesteśmy rządzani okolicznościami, a nie własną wolą. Całe cierpienie i *radość*, jakiej doświadczamy, zależy od sytuacji. Jeśli spływa na nas wielka nagroda w postaci sławy czy majątku jest to owoc nasienia, które zasialiśmy w przeszłości. Kończy się to gdy warunki się zmieniają. Po co się więc tym *rozkoszować*? Podczas kiedy *sukces* i klęska zależą od warunków, umysł nie pojawia się ani nie znika. Ci którzy nie są poruszani *przyjemnościami* w ciszy i skupieniu podążają Ścieżką²⁰.

„Po drugie, współdziałanie ze związkami przyczynowymi. Czujące istoty nie posiadają jaźni, lecz ulegają przekształceniom [w sposób] przyczynowo powiązany z ich czynami. Całe doświadczane przez nas cierpienie i *szczęście* jest uzależnione od związków przyczynowych. Jeśli przypada nam w udziale jakaś wielka nagroda, taka jak sława lub bogactwo, to jest to owocem nasienia zasianego przez nas w przeszłości. Kiedy związki przyczynowe wygasają, nagroda się kończy. Dlaczego więc *radować* się jej istnieniem? Jednak, podczas gdy sukces i porażka są uzależnione od przyczynowych związków, to umysł ani wzrasta, ani znika. Ci, którzy pozostają nieporuszeni przez wicher *radości* [z nagrody albo smutku ze straty], są w głębokiej zgodzie z Drogą²¹.

Okoliczności karmiczne są zmienne i wywołują w człowieku odpowiednio cierpienie i radość (Fostowicz)/szczęście (Bon Gak). Te są reakcjami na sukces i klęskę/porażkę. Gdy przychodzi na człowieka coś pozytywnego (sława, majątek/bogactwo), nie powinien się nim rozkoszować/radować, nie powinien być poruszany przyjemnościami/wichrem radości z powodu ich zmienności. Winien za to zachować niezmiennność stanu umysłu.

Paweł z Tarsu

Zestawmy teraz wyodrębnione tezy *Wprowadzenia do praktyki* Bodhidharmy oraz zaproponowaną, jako z nich wynikającą, postawę człowieka wobec przychodzących nań doświadczeń z prze-

²⁰ Fostowicz, s. 16, wyróżnienia dodane.

²¹ Bon Gak, s.28, wyróżnienia dodane.

konaniami Pawła z Tarsu, żyjącego w I wieku n.e. Tak jak traktuje się postać Bodhidharmy jako umownego założyciela tradycji chan (zen) poprzez przeniesienie indyjskiej myśli buddyjskiej na grunt chiński, tak osoba Apostoła Pawła, żyjącego ponad 400 lat wcześniej, uznawana jest za głównego propagatora chrześcijaństwa, przekraczającego swoje żydowskie granice i docierającego, poprzez jego odpowiednią adaptację, do szerszego świata grecko-rzymskiego w obrębie ówczesnego Cesarstwa Rzymskiego. Warto też wspomnieć, że historia tradycji buddyjskiej w Chinach sięga aż I wieku n.e., a więc czasów samego Apostoła Pawła. Otóż „już w 65 n.e. odnotowuje się istnienie wspólnoty buddyjskiej pod cesarskim patronatem w północnej części prowincji Kiagsu, nieopodal miejsca urodzenia Konfucjusza, a pierwsi mnisi przybyli prawdopodobnie sto lat wcześniej”²².

Żeby móc zestawić tezy myśli Bodhidharmy z myślą Pawła, zostaną wybrane paralelne teksty z grupy siedmiu listów tego ostatniego uznawanych powszechnie za autentyczne. Rozpocznijmy od ścieżki rozumowej Bodhidharmy i zestawmy ją z perspektywą Pawłową. Dla Apostoła nie medytacja, lecz pisma Biblii hebrajskiej oraz osobowe objawienie są punktem wyjścia do interpretacji rzeczywistości. Z objawienia się Boga w Synu, Jego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania, zapowiadanego przez Stary Testament, wynika przekonanie o istotowości i jednostkowości człowieka. Bóg jest (w jakiś sposób lub w jakimś stopniu) odrębny od stworzenia i wieczny. Podobnie ma się sprawa z człowiekiem. Egzystencja Jezusa Chrystusa nie kończy się śmiercią, lecz jego zmartwychwstanie ustanawia nieprzemijalność konkretnej jednostki ludzkiej.

Widać więc, że Bodhidharma i Paweł różnią się zarówno w zakresie epistemologicznym, jak i ontologicznym. Poznanie człowieka przychodzi w chrześcijaństwie „od zewnątrz”, a poszczególne jednostki realnie od siebie się różnią. Podstawa więc konceptualna pod tłumaczenie zjawiska człowieka w buddyzmie chan opiera się na bezistotowości, zaś w chrześcijaństwie Pawłowym, na eschatologicznej istotowości wieńczonej zmartwychwstaniem jednostek.

²² Uwaga Pine'a w tłumaczeniu Michała Fostowicza-Zahowrskiego w: *dz. cyt.*, s. 5.

Są to dwie odrębne formy eksplanacyjne. Należy jednak zauważyć, że obie mają jedną wspólną i ważną dla dalszych rozważań cechę. Mianowicie zarówno Bodhidharma, jak i Paweł dostrzegają, że ich „metafizyka” nie wynika z bezpośredniego, powierzchownego oglądu rzeczywistości, ale wymaga przedarcia się przez zjawiskowość dla uchwycenia istoty rzeczy. Bodhidharma na początku *Wprowadzenia do praktyki* stwierdza: „Wejście poprzez rozum oznacza poznanie prawdy za pomocą instrukcji i uwierzenia, że wszystkie żyjące istoty posiadają tę samą naturę, która jednak nie jest widoczna gdyż przesłaniają ją wrażenia i iluzje”²³. Paweł jako Żyd bazuje na samoobjawieniu się Boga Abrahamowi i Izraelowi a ostatecznie na objawieniu się mu przez zmartwychwstałego Syna Bożego. Według mnie, fenomen człowieka nie pozwala na niepodważalne orzekanie o jego buddyjskiej teraźniejszej bezistotowości czy chrześcijańskiej eschatologicznej istotowości. Do takiego ontycznego orzekania o człowieku jest potrzebny pewien wgląd, który albo realizowany jest praktyką medytacji, albo opierany jest o objawienie. Zarówno medytacja, jak i objawienie wymaga pewnego aktu rozumienia/zawierzenia, który nie daje się wyprowadzić w sposób konkluzywny bezpośrednio z samego oglądu rzeczy.

Przejdźmy teraz od ścieżki rozumowej do ścieżki praktycznej i czterech form jej realizacji. Zaczniemy kolejno, od pierwszej z form. Tak jak Bodhidharma, Paweł także uznaje fakt bezpośrednio niewinnego cierpienia człowieka. Inaczej jednak będzie argumentował pochodzenie tego cierpienia. Otóż cierpienie nie ma wynikać z bezistotowości jednostek i karmicznych związków, ale z Bożego sądu i bycia w Adamie, przez którego na świat wchodzi grzech i śmierć. Zestawmy te dwie formy eksplanacji doświadczanego cierpienia.

Z perspektywy Bodhidharmy pojedynczy człowiek, nie posiadając swojej odrębnej istoty jest ostatecznie częścią całości. W ten sposób przez wieki był obecny w tym, co go poprzedza i wtedy popełniał wykroczenia, które w formie przyczyny i skutku są obecnie przez niego doświadczane. Taka koncepcja reinkarnacji nie powinna być mylona z chociażby hinduską wędrówką jednostkowej duszy i jej kolejnych wcieleń. Bodhidharma zdaje

²³ Fostowicz-Zahorski, dz. cyt., s. 15.

się zakładać, że poprzednie formy egzystencji nie są różne, bo też są bezistotowe, od bieżącej formy egzystencji jednostki. A ponieważ są powiązane, to przynoszą w swoim czasie odpowiednie owoce karmiczne, dobre i złe. Wszystko jest wzajemnie ze sobą powiązane, stąd też niewinna jednostka nie powinna się żalić na doświadczane cierpienie. Powinna raczej uzmysłwić sobie swoją nieistotowość (*anatman*) i w ten sposób wyzwolić się od doświadczanego jako jednostka cierpienia.

Apostoł Paweł, podobnie jak Bodhidharma, także poszerza szukanie przyczyny cierpienia i łączy ją z działaniami pierwszego człowieka, Adama. Czyn Adama skutkuje nie tylko konsekwencjami na niego samego, ale na każdego człowieka i całą rzeczywistość, całe stworzenie. Widać więc, że ta koncepcja także ucieka się do całościowego odczytywania cierpienia jednostki. Całe stworzenie doświadcza cierpienia przez działanie jednego człowieka, a więc całość jest ze sobą powiązana. To powiązanie różni się jedynie tym, że w Pawłowym chrześcijaństwie, nie działa ono niejako automatycznie, na zasadzie skutku i przyczyny, ale teologicznie, a więc z udziałem karzącego Boga. Innymi słowy, istnieją dwie koncepcje tłumaczenia cierpienia, pierwsza opiera się na bezistotowości rzeczywistości, druga na istotowości, ale obie widzą powiązanie między jednostką jej sprawiedliwymi czynami, a doświadczanym niesprawiedliwym cierpieniem. Można więc zasugerować, że te dwie koncepcje się w swym ogólnym oglądzie nie różnią.

Druga forma praktyki Bodhidharmy zachęcająca do stałości umysłu wobec doświadczanej radości i cierpienia. Wydaje się ona być zbieżna z postawą do jakiej zachęcał i sam praktykował Paweł. Przybliżmy dwa urywki z jego listów, które zdają się wyrażać podobnie do tych cytowanych powyżej z *Wprowadzenia do praktyki* Bodhidharmy pewną postawę:

„7.26 Sądzę więc, że przy obecnych utrapieniach dobrze jest tak pozostać, dobrze dla człowieka tak żyć. 7.27 Jesteś związany z żoną? Nie próbuj odłączyć się od niej. Nie jesteś związany z żoną? Nie szukaj żony. 7.28 A jeśli się ożenisz, nie zgrzeszysz, i jeśli panna wyjdzie za mąż, nie zgrzeszy. Tacy jednak będą mieli utrapienia w tym życiu, a ja chciałbym wam ich oszczędzić. 7.29 Mówię, bracia, czas jest krótki.

W końcu i ci, którzy mają żony, niech żyją tak, jakby ich nie mieli; 7.30 *ci, którzy płaczą, jakby nie płakali; ci, którzy się weselą, jakby się nie weselili*; ci, którzy nabywają, jakby nie posiadali; 7.31 a ci, którzy używają rzeczy tego świata, jakby nie używali. Przemija bowiem postać tego świata²⁴.

„4.10 *Uradowałem się bardzo w Panu*, bo wreszcie zaowocowała wasza troska o mnie. Wcześniej też myśleliście o mnie, ale czas temu nie sprzyjał. 4.11 Nie mówię tego z powodu niedostatku, ponieważ nauczyłem się poprzestawać na tym, co mam. 4.12 Umieć żyć w biedzie i umieć żyć w dostatku. Do wszystkiego jestem należycie przygotowany: mogę być syty i głodny, żyć w dostatku i w biedzie. 4.13 *Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia*”²⁵.

Oba fragmenty relatywizują bieżący stan jednostki w jej sytuacji społecznej, małżeńskiej, osobistej i finansowej. W doświadczaniu kolei życia Paweł wyraźnie zachęca do zdystansowania się od obecnych okoliczności, podobnie jak to powyżej widzieliśmy w słowach Bodhidharmy. Różnica tkwi znów w sposobach motywowania do podobnych postaw. Bodhidharma argumentuje zmiennością karmiczności, a więc opiera się na bezistotowości rzeczywistości. Paweł bazuje na rychłości eschatologicznej paruzji Jezusa (por. 1 Kor 7,29) oraz bieżącym wsparciu Chrystusa (por. Flp 4,10.13). Z jednej strony mamy więc bezistotowość i zmienność rzeczywistości, z drugiej zaś istotowość bieżącego zmartwychwstania Pana Jezusa Chrystusa i przyszłą istotowość zmartwychwstania Pawła i innych oraz związaną z tym wydarzeniem pozytywną przemianę całości stworzenia.

Trzecia forma podejścia praktycznego Bodhidharmy zaleca wyciszenie pragnienia ludzkiego, które poprzez obecność w ciele rodzi cierpienie. Rozwiązanie tkwi znów w rozpoznaniu bezistotowości zjawisk, a więc braku jakiegokolwiek realnego przedmiotu wartego pożądania. Apostoł Paweł podziela przekonanie Bodhidharmy o bezwartościowości wszystkiego, czego można pożądać. Dostrzega problem woli związany z życiem w ciele, a ratunek upatruje w doświadczeniu śmierci samego siebie, z czym zga-

²⁴ 1 List do Koryntian 7,26-31; Biblia Ekumeniczna (dalej jako BE), wyróżnienia dodane.

²⁵ List do Filipian 4,10-13, BE, wyróżnienia dodane.

dza się z logiką wywodu Bodhidharmy. Idzie jednak krok w inną stronę, bo ostateczne rozwiązanie problemu pożądania nie łączy z bezistotowym wygaśnięciem jednostki, ale raczej z jej istotową przemianą przez oczekiwane zmartwychwstanie:

„7.15 Co bowiem robię, nie pojmuję, ponieważ *nie dokonuję tego, czego chcę*, ale czynię to, czego nienawidzę.

7.16 Jeśli natomiast czynię to, czego nie chcę, to potwierdzam, że Prawo jest dobre. 7.17 Teraz zaś już nie ja to robię, ale grzech, który mieszka we mnie. 7.18 Wiem przecież, że we mnie, to jest *w moim ciele, nie mieszka dobro*, bo chociaż pragnienie dobra znajduje się we mnie, to wykonania brak”²⁶.

„3.7 To jednak, co było dla mnie zyskiem, *uważam za stratę ze względu na Chrystusa*. 3.8 Nawet *wszystko uznaję za stratę ze względu na przewyższające wszystko poznanie Chrystusa Jezusa, mojego Pana*. Z Jego powodu wszystko poczytuję za nic i uważam za śmieci, aby zyskać Chrystusa 3.9 i zjednoczyć się z Nim – nie dzięki mojej sprawiedliwości wynikającej z Prawa, lecz dzięki sprawiedliwości osiągniętej przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwości z Boga na podstawie wiary; 3.10 *aby Go poznać – zarówno moc Jego zmartwychwstania, jak i udział w Jego cierpieniach, upodabniając się do Niego w Jego śmierci*; 3.11 *abym w ten sposób dostąpił zmartwychwstania*”²⁷.

Odpowiedzią więc na cierpienie jest albo buddyjski wgląd w bezistotowość lub chrześcijańska nadzieja na ostateczne pełne uistotowienie doświadczanej rzeczywistości.

Czwarta forma praktyki Bodhidharmy dotyczy właściwego postępowania, szczególnie wobec innych. Uzmysłowienie sobie ostatecznej nierozróżnialności między sobą a innymi, między czymś a czymś innym, uwalnia od przywiązań i pozwala na pomoc innym. Motywacją więc u Bodhidarmy do dobroczynności jest znów dostrzeżenie niesubstancjonalności poszczególnych odrębności, co ostatecznie skutkuje zrozumieniem tego, że tak naprawdę nic się nie czyni, bo niczego jako takiego nie ma. Apostoł Paweł także motywuje do stosownego zachowania wobec innych,

²⁶ List do Rzymian 7,15-18, BE, wyróżnienia dodane.

²⁷ List do Filipian 3,7-11, BE, wyróżnienia dodane.

co nie wymaga obszerniejszego omówienia. Istotne jest zauważyć, że Paweł, tak jak i Bodhidharma, nie przywiązuje ostatecznej wagi do tych działań. Po pierwsze dla tego, że ma świadomość, że tak naprawdę nie on to czyni (por. 1 List do Koryntian 15,10), a pod drugie dla tego, że to, co czyni jest niedoskonałe, a więc nie spełnia prawnego wymogu właściwego czynienia (np. List do Filipian 3,9). W pewnym sensie jest więc nieczynieniem, a więc niepraktykowaniem niczego, by przywołać końcowe słowa z *Wprowadzenia do praktyki* Bodhidharmy. Zatem znów główna różnica tkwi w logice, która stoi za motywacją do właściwego postępowania. U Bodhidharmy bezistotowość prowadzi ostatecznie do zrozumienia, że nie ma nikogo i nie ma nic do czynienia, zaś u Pawła do przekonania, że ostatecznie Bóg przez Chrystusa wszystko czyni, sprawia pragnienie i działanie (por. List do Filipian 2,13).

Podsumowanie

Po dokonaniu zestawienia głównych tez Bodhidharmy z *Wprowadzenia do praktyki* z podobnymi fragmentami z listów Apostoła Pawła, można poczynić następujące wnioski.

Po pierwsze, uzasadnienia do wcielania w życie danej postawy życiowej są filozoficznie i teologicznie odmienne u Bodhidharmy i Pawła. Wynikają z innych założeń antropologicznych odnośnie jednostki, jej istotowości, a także roli Boga i *telos* człowieka. Niemniej jednak w wybranych miejscach dało się wskazać na pewne podobne funkcjonalnie tropy, w szczególności na linii karma – bycie w Adamie, nie-czynienie – czynienie przez łaskę, „niezawinione” doświadczanie cierpienia, nieadekwatność bieżącego traktowania jednostki poprzez dostrzeganie jej aktualnej bezistotowości albo eschatologicznego zmartwychwstania.

Po drugie, choć odmienne są eksplanacje wskazujące na właściwe zachowanie się jednostki, to jednak rysy tego zachowania wydają się być podobne u Bodhidharmy i Pawła. Wyrażają się one w pełnym zaangażowaniu się jednostki w rzeczywistość i jednoczesnym zachowaniem do niej dystansu. Ta dialektyka zachowań wydaje się wyrażać zbieżne postawy życiowe u tych dwóch odmiennych kulturowo i ważnych dla swoich tradycji religijnych osób, jakimi są Bodhidharma i Paweł.

Nota o autorze: Piotr Lorek, ur. w 1977 roku, w 2000 ukończył studia teologiczne na University of Glamorgan. W 2005 roku uzyskał stopień doktora na Uniwersytecie Walijskim. W 2015 roku uzyskał habilitację z nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie). Dziekan i profesor Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. Opiekun Ewangelickiego Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu.

Bibliografia

- Agnieszka Kozyra, *Filozofia zen*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Biblia Ekumeniczna* (tłum. zespół), Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2018.
- Bon Gak (tłum.), *Twarzą do ściany. Nauczanie Bodhidharmy i pierwszych patriarchów zen*, Projekt Wydawniczy „miska ryżu”, Warszawa 2012.
- Daisetz Teiraro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Buddha Dharma Education Association, 1935.
- Daman Hongren, https://pl.wikipedia.org/wiki/Daman_Hongren
- Dorota Drażczyk, *Wybór postaci ważnych dla tradycji Szkoły Zen Kwan Um*, Szkoła Zen Kwan Um w Polsce, Warszawa 2011.
- Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.
- Jing Hui, *Ch'an Principle, Practice & Style*, <https://wenshuchan-online.weebly.com/master-jing-hui---dharma-words.html#>
- Kyo – Un Roshi Willigis Jäger, <https://jagerfundacja.pl/zen/kyo-un-roshi>.
- Masao Abe, *Tillich z punktu widzenia buddysty*, tłum. Łukasz Tischner, Miesięcznik ZNAK, rok XLVII, nr 476(1), styczeń, Kraków 1995, s. 54-66.
- Michał Fostowicz-Zahorski (tłum.), *Bodhidharma*, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1997.
- Patriarchat zen*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Patriarchat_zen.
- Paul L. Swanson, *Dlaczego głoszą, że zen nie jest buddyzmem. Współczesna japońska krytyka idei natury buddy*, Politeja 4(18)/2011, tłum. Krzysztof Jakubczak, s. 181-208.
- Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York and London 1963.
- Red Pine (tłum.), *The Zen Teaching of Bodhidharma; Translated and with an Introduction*, North Point Press, New York 1989.
- Remember Master Jinghui*, <https://www.youtube.com/watch?v=KP-tYrc9ng-0&feature=youtu.be&t=119>.
- Strażnik dharmy. Autobiografia chińskiego mistrza zen Xu Yuna*, tłum. Adam Sobota, Marek Matyszewski, Wydawnictwo Pusty Obok, Warszawa 1986.