

Beata Szymańska

PRAWDZIWE „JA” I SZTUKI WALKI

Postulat odnajdywania swojego prawdziwego „ja”, „bycia sobą”, pojawia się w teoretycznych rozprawach z zakresu psychologii (jego najpełniejszy wyraz dała psychologia humanistyczna i stanowiąca jej swoistą kontynuację psychologia transpersonalna, na taki cel wskazuje wiele szkół terapeutycznych), można go także spotkać w niezliczonych podręcznikach pracy nad sobą, stanowił ponadto wątek wiodący w ideologii ruchów hipisowskich i w postulatach tzw. New Age'u. Co to jednak znaczy „stać się sobą”? Mimo istnienia ogromnej literatury odnoszącej się do tego pojęcia trudno byłoby wskazać na jednoznaczną, zadowalającą odpowiedź.

Problem ten, inaczej dziś ujmowany, ma jednak długą historię: od koncepcji człowieka charakterystycznych dla starożytnej filozofii greckiej, po pytania o „naturę ludzką” w siedemnastym i osiemnastym wieku. Także filozofia Wschodu stawiała pytania o istotę człowieka, o to, czym jest „prawdziwe ja” i jak człowiek poprzez pracę nad sobą może takie prawdziwe ja zrealizować. A powinien do tego dążyć, jeśli chce we właściwy sposób funkcjonować w świecie.

Od razu widać, iż mamy tu pomieszanych wiele płaszczyzn – etykę (postulat moralny bycia sobą czy realizowania siebie), epistemologię (na ile możemy rozpoznać, kiedy i czy w ogóle jesteśmy sobą) i wreszcie bardzo istotną kwestię ontologiczną (czym jest owo „prawdziwe ja”). Często zresztą wszystkie te kwestie jakoś łączą się ze sobą.

Oczywiście zasadniczą trudność sprawia samo pytanie o to, czym jest prawdziwe „ja”, a także jaki jest jego sposób istnienia i jak się ono przejawia. Różnymi aspektami tego zagadnienia zajmowałam się w mojej książce *Co to znaczy być sobą*¹ i w kilku miejscach do uwag tam zawartych będę się w tym artykule odwoływać, cały czas jednak mając na względzie tylko

¹ B. Szymańska, *Co to znaczy „być sobą”*, Kraków 1997.

jeden aspekt, tam niepodejmowany – w jaki sposób „droga walki” może prowadzić do stawania się sobą i co w tym wypadku może to znaczyć. (Pojawia się tu także problem czysto językowy. W języku niemieckim istnieje trafny termin *Ichlichkeit*, w języku angielskim mamy *Selfness*, w Polsce zaczął funkcjonować niezbyt zgrabny, ale czasem przydatny termin „sobość”).

Zasadniczą sprawą jest tu sam postulat realizacji „prawdziwego ja”. Zapewne oznacza to domniemanie, że istnieje jakieś „ja” odmienne od tego, które człowiek w danym momencie posiada, przejawia, realizuje, zna. Także i tu z różnych możliwych odpowiedzi wybieram jedynie te, które są szczególnie istotne dla całej „drogi Wschodu”, nawet jeśli kwestie te nie są wyrażane *explicite*.

Zacznijmy od tak oczywistej samoidentyfikacji, jaką jest własne imię, zarówno to, którego używamy sami, jak i to, jakim nazywają nas inni – nie zawsze są one tożsame. Zmiana imienia jest często celową zmianą tożsamości – nie przypadkiem w zdominowanej przez mężczyzn kulturze Zachodu to kobieta zmienia nazwisko, a dawniej w jakimś sensie także imię, stając się z Zofii Kowalskiej panią Janową Nowakową. Mickiewiczowski Gustaw przemieniwszy się w Konrada był już kimś innym. W klasztorach Zachodu i Wschodu nowicjusz, odrzucając zarówno dawne imię, jak i nazwisko, oznaczające przynależność rodową, odrzucał też dawne „ja”, stając się kimś innym.

Identyfikujemy siebie poprzez wygląd, co wiąże się z identyfikacją poprzez doznanie własnego ciała. Pytanie o to, na ile „jestem moim ciałem”, to istotny problem związany z postulatem „stawania się sobą”, a nie jest to wcale prosta kwestia. Własne ciało może być odczuwane jako coś obcego. Zmiany, jakie się w nim dokonują, mogą spowodować, że przestajemy czuć się „sobą”. Wielu filozofów, żeby przypomnieć tylko Platona, uznaje „prawdziwe ja”, *to logistikon*, „duszę rozumną” za coś od ciała niezależnego. Ciało jest tylko narzędziem poznawania empirycznego i działania w świecie, a ponadto „więzieniem duszy”.

Z kolei niektórzy zajmujący się tym problemem autorzy, tacy jak Alexander Lowen, uznają, iż zasadniczym elementem samoidentyfikacji jest właśnie „odnalezienie” swojego ciała, poczucie, że jest się nim. Służy temu cały system terapii opartej na pracy z ciałem.

W myśli chrześcijańskiej sprawa jest dość skomplikowana, jednak w dominującym obecnie nurcie neotomistycznym człowiek jest „jednością duszy i ciała”. Do wszystkich tych kwestii trzeba jeszcze będzie powrócić.

Do mniej oczywistych elementów samoidentyfikacji należy miejsce – w znaczeniu zarówno kraju, jak i miasta, z którym człowiek jest związany, oraz grupa społeczna, a w szczególności rodzina. Wiadomo, iż człowiek, którego los zesłał do kraju, gdzie czuje się obco, może mieć poczucie, iż

„przestał być sobą”. Takie intencje odrzucenia własnego „ja” można od-
czytać w regułach klasztornych, celowo izolujących człowieka od dotych-
czasowych tego rodzaju więzi. Wiadomo też, iż nie dotyczy to wszystkich
ludzi: bywają i tacy, którzy zawsze i wszędzie „czują się sobą”, a nawet,
żeby tak się poczuć, podejmują wędrówkę, opuszczają rodzinne miasto,
kraj, odbywają dalekie podróże po to, aby „odnaleźć siebie”. Także więc
i tu występują różnice zdań.

Często identyfikację narzucają inni ludzie. To oni ukazują człowiekowi
jego obraz, który następnie może zostać zinternalizowany, uznany za wła-
sny, ale może też, jako coś obcego, pełnić rolę maski. Pomieszenie tego, co
inni o nas sądzą, z tym, co sami o sobie myślimy, może również prowadzić
do kryzysu tożsamości, do rozpaczliwego stawiania sobie pytania: kim ja
właściwie jestem? Ale też odrzucenie tego rodzaju identyfikacji może dać
uczucie wyzwolenia.

Ostatecznie samoidentyfikacja zależy od tego, który z tych czynników
odgrywa w naszym życiu zasadniczą rolę, i w ciągu życia może ona ulegać
zmianom. Niewątpliwie za istotny czynnik wpływający na poczucie tożsa-
mości uznaje się pamięć. Zapewnia ona doznanie, iż przynajmniej w okre-
sie, który obejmuje, byliśmy tą samą osobą, którą jesteśmy teraz, mimo
wszelkich psychicznych i fizycznych zmian. Jednak wiadomo, że człowiek,
który utracił pamięć, może nadal zadać sobie pytanie: „kim ja jestem?”. To
samo dotyczy wyglądu: człowiek, którego wygląd tak dalece się zmienił, iż
jest pod tym względem kimś zupełnie innym, zapyta sam siebie: „co się z e
m ną stało?”. Zawsze pozostaje owo „ze mną”, jakieś „ja”.

Mamy więc dwie możliwości: można przyjąć, iż poza tym, czego
możemy doświadczyć zarówno w bezpośrednim oglądzie, jak i w pamię-
ciowej retrospekcji, istnieje jakieś ostateczne, do niczego nieredukowalne
czyste „ja”, „ja punktowe”, „ja transcendentalne” lub – druga możliwość –
uznać, że prawdziwe „ja” to zawsze zestaw cech, złożona „natura ludzka”.
W jednym przypadku samorealizacja będzie polegała na dotarciu do owego
czystego „ja”, w drugim pojawi się pytanie o to, jakie cechy konstytuują
„naturę ludzką”, która ujawnia się w działaniu, może też jednak w nie-
sprzyjających warunkach pozostać w stanie utajonym. Można wreszcie
stwierdzić, iż każdy człowieka posiada „z natury” jakąś jedną szczególną
zdolność, która nadaje mu indywidualność, jednak jeśli pozostanie niezre-
alizowana, człowiek „nie będzie sobą”, nie będzie, jak powie Arystoteles,
„żyć szczęśliwie”. Można też uznać, iż istnieją różne warstwy czy poziomy
„bycia sobą”, choć wtedy chyba jednak ostatecznie trzeba by przyjąć istnie-
nie beżjakościowego „ja”, spajającego wszystkie te warstwy.

Przyjmując pierwotną złożoność „ja”, jego wielowarstwowość, trzeba
rozpoznać, teoretycznie albo intuicyjnie, z czego ono się składa, jakie cechy

przynależą do „prawdziwej” natury człowieka. Wówczas wkraczamy w stary spór o „naturę ludzką”, znany choćby z polemiki Jana Jakuba Rousseau z Tomaszem Hobbesem, a w czasach nowszych ze sporu Ericha Fromma czy Abrahama Maslowa z Zygmuntem Freudem. Tego rodzaju spór toczył się też w starożytnych Chinach, gdzie postulat realizowania swej natury był bardzo istotny, zwłaszcza dla taoistów.

We wszystkich tych dyskusjach obok prób wydobycia składników owej „natury” ścierały się ze sobą przekonania dotyczące kwestii, czy człowiek jest z natury zły, czy dobry, czy cechuje go egoizm, czy otwartość na innych ludzi, czy jest agresywny i destrukcyjny, czy kochający i twórczy. Rozstrzygnięcie tego sporu jest dla problemu samorealizacji czymś niezmiernie istotnym, gdyż tylko jeśli przyjmie się, że człowiek „z natury” jest dobry, altruistyczny, życzliwy, twórczy, hasło „bycia sobą” może stać się postulatem moralnym.

Otwarte pozostaje pytanie, czy w ogóle jest możliwe „stawanie się sobą”, gdy posiada się „z natury” mordercze skłonności. Sprawa nie jest prosta. Na przykład Nietzsche odpowiedziałby być może, że tak. A jest to pytanie ważne, kiedy przybierze formę: czy można stawać się sobą poprzez walkę?

To dość kłopotliwe pytanie spotykamy już w starożytnym chińskim traktacie taoistycznym *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, którego autorem był Zhuangzi (traktat powstał prawdopodobnie na przełomie IV i III w. p.n.e.)². Do tego traktatu, podobnie jak do wcześniejszego *Daodejing*, przypisywanego Laozi, odwoływali się mistrzowie zen, a wpływ zawartych tam poglądów na późniejszych autorów traktatów o sztukach walki był niewątpliwy.

Zhuangzi opowiada historię o tym, jak pewnego dnia uczeń zapytał słynnego rozbójnika Zhi, czy rozbójnicy też mają swoje dao³. Zbój odpowiedział na to twierdząco i zauważył, że bez takich cnót, jak odwaga, mądrość, sprawiedliwość (w podziale łupów), nie można stać się dobrym rozbójnikiem. I choć zdaniem autora traktatu zbój Zhi jest złym człowiekiem, to niewątpliwie dobry wojownik miecza musi przecież umieć sprawnie zabijać.

Wróćmy jednak do koncepcji uznających, że nasze prawdziwe „ja” nie zależy ani od naszej cielesności, ani pamięci, ani w ogóle jakichkolwiek stanów świadomości. Jest to czyste, bejjakościowe „ja”, które istnieje nawet po pełnej redukcji wszystkich wcześniej wymienionych cech identyfikacyjnych. Takie właśnie rozumienie będzie bliskie zarówno myśli taoistycznej,

² Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.

³ Ibidem, s. 109.

jak i oczywiście tradycji buddyjskiej. Nieobce jest też ono współczesnej psychologii, zwłaszcza tzw. psychologii transpersonalnej. Warto się do niej zwrócić, nawet jeśli ten kierunek jest przez wielu uczonych uważany za niezbyt „naukowy”.

Włoski psychiatra i psychoterapeuta Roberto Assagioli w swojej książce *The Act of Will*⁴ zaproponował coś w rodzaju szczególnej medytacji, polegającej na myślowym odrzucaniu kolejnych warstw tego, co dotychczas uważało się za swoje „ja”; proces, który on sam nazwał *dezidentyfikacją*.

Cały zestaw ukazanych tam ćwiczeń sprowadza się do myślowej koncentracji na tym, „czym nie jestem”, a następnie na formule mówiącej, „czym jestem naprawdę”.

Pierwszym takim ćwiczeniem jest skupienie się i powtarzanie formuły: „Posiadam ciało, ale nie jestem moim ciałem. Moje ciało może być zdrowe lub chore, może być wypoczęte lub zmęczone, ale nie ma nic wspólnego z moim «ja», moim prawdziwym «ja». Uważam moje ciało za cenne narzędzie doświadczenia i działania w świecie zewnętrznym, ale jest to tylko narzędzie. Traktuję je dobrze, staram się, aby było zdrowe, ale to nie jestem ja. Posiadam ciało, ale nie jestem moim ciałem”.

Druga formuła eliminuje emocje: „Posiadam emocje, ale nie jestem moimi emocjami. Moje emocje są różnorodne, zmienne, czasem sprzeczne. Mogę przechodzić od miłości do nienawiści, od spokoju do gniewu, od radości do smutku, a mimo to moja istota – moja prawdziwa natura – pozostaje niezmienna. Moje «ja» trwa. Chociaż może mnie czasem ogarnąć fala gniewu, wiem, że on przeminie, a więc nie jestem tym gniewem. Ponieważ mogę obserwować i rozumieć moje emocje i stopniowo uczyć się, jak nimi kierować, jak się nimi posługiwać, jak je harmonijnie integrować, więc jest rzeczą oczywistą, że to nie jest moje «ja»”.

Wreszcie następuje redukcja umysłu: „Posiadam umysł, ale nie jestem moim umysłem. Mój umysł jest cennym narzędziem wiedzy i ekspresji, ale nie jest moją istotą. Jego zawartość nieustannie się zmienia, w miarę napływu nowych idei, wiedzy i doświadczeń. Często nie chce mnie słuchać. Dlatego nie może być mną, moim prawdziwym ja. Jest narzędziem mojej wiedzy zarówno o zewnętrznym, jak i wewnętrznym świecie, ale nie jest mną. Posiadam umysł, ale nie jestem moim umysłem”.

Następna formuła jest już pozytywna i służy dokonaniu identyfikacji. „Po oddzieleniu mojego «ja» od zawartości mojej świadomości, od doznań, emocji, myśli, uznaję i potwierdzam, iż jestem centrum czystej samoświadomości”.

⁴ R. Assagioli, *The Act of Will. A Guide to Self-Actualisation and Self-Realisation*, London 1990.

Wreszcie ostatnia formuła nie tylko precyzuje odpowiedź na pytanie, kim jestem naprawdę, ale także wyposaża człowieka, który czyni z niej formułę medytacji, w szczególną zdolność kierowania własnym życiem. „Uznaję i afirmuję siebie jako centrum czystej samoświadomości i twórczej dynamicznej energii. [...] Będę mieć stałą świadomość tego faktu w moim codziennym życiu i to nada coraz pełniejszy sens i kierunek mojemu życiu”⁵.

Dość w gruncie rzeczy podobny opis „dezidentyfikacji” odnajdziemy u Zhuangzi, we wspomnianym już traktacie, gdzie znajduje się też wiele wypowiedzi istotnych dla późniejszego buddyizmu zen, a także dla sztuki miecza. Są tu opisy stopniowego „opróżniania umysłu” w procesie nazywanym „zapominaniem” albo „postem umysłowym”.

Yan Hui odwiedził Konfucjusza i rzekł: „Robię postępy”. „Jakie?” – spytał Konfucjusz. „Zapomniałem o humanitarności i powinności” – odpowiedział Yan Hui. „Słusznie, ale to jeszcze nie wystarcza”. Innym razem Yan Hui znowu odwiedził Konfucjusza i znowu rzekł: „Robię postępy”. „Jakie?” – zapytał Konfucjusz. „Zapomniałem o etykiecie i muzyce”. Po pewnym czasie Yan Hui znów zjawił się u Konfucjusza i znowu rzekł: „Pogrążyłem się w całkowitym zapomnieniu”. Poruszony do głębi Konfucjusz zapytał: „Co rozumiesz przez pogrążenie się w całkowitym zapomnieniu?”. Yan Hui odpowiedział: „Wyzyłem się swego ciała, wyгнаłem inteligencję, odrzuciłem swoją postać, usunąłem wiedzę, złączyłem się z Wielkim Zapomnieniem, wszechogarniającą jednością. To właśnie znaczy pogrążyć się w zapomnieniu”⁶.

Gdy podejmuje się drogę walki, „zapomnienie” to warunek *sine qua non*.

Jeden z największych wojowników miecza Yagū Tajima no kami Munenori (1571–1646) pozostawił traktat o sztuce miecza (przetłumaczony przez Daisetsu Teitaro Suzukiego), w którym wśród różnych cennych wskazówek podkreślał rolę właśnie „zapomnienia”⁷.

Wojownik miecza nie może przechowywać w umyśle niczego zbędnego, niczego, co pochodzi z zewnątrz. Jego umysł musi być całkowicie oczyszczony z wszelkich egocentrycznych emocji. Kiedy to nastąpi i umysł „zniknie” tak, że sam diabeł go nie odnajdzie, wtedy wojownik będzie mógł po raz pierwszy w pełni spożytkować nabytą technikę. Stanie się nawet coś więcej: teraz zapomni wszystko, czego się nauczył, ponieważ jest on samą wiedzą i nie ma różnicy między wiedzą a tym, kto ją posiada. Jest to ostateczny cel ćwiczenia się we wszystkich sztukach: wyuczona wiedza zostaje odrzucona.

⁵ Ibidem, s. 214–216. Cyt. za: B. Szymańska, *Co to znaczy być „sobą”*, op. cit., s. 188–189.

⁶ Zhuangzi, op. cit., s. 83.

⁷ D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009. Do tej książki będę się w dalszym ciągu tego artykułu często odwoływać.

Nawet najlepiej wyćwiczony w sztuce miecza wojownik nie będzie panem swej wiedzy, dopóki nie zostaną usunięte wszystkie przeszkody psychiczne i jego umysł nie stanie się pusty, oczyszczony z całej zdobytej wcześniej wiedzy technicznej.

Całe ciało wraz z czterema kończynami będzie wtedy mogło przejawiać w pełnym wymiarze wszystkie swe umiejętności zdobyte w toku wieloletniego treningu. Będzie poruszać się automatycznie, bez świadomego wysiłku samego wojownika miecza. Jego działanie jest wzorem walki miecza. Zawiera się w nim cały trening, lecz umysł wojownika jest tego całkowicie nieświadomy. Można by powiedzieć, że umysł nie wie, gdzie jest. Kiedy osiągnie się ten stan, wraz z całym odrzuconym treningiem, z umysłem całkowicie nieświadomym tego, co czyni, z „ja”, które przepadło nie wiadomo gdzie, sztuka walki miecza staje się perfekcyjna, a ktoś, kto ją opanował, nazywa się *meijin* (geniusz)⁸.

„Zapomnienie” jest więc drogą poszukiwania siebie, inną jednak niż ta, której szukać będą intelektualności Zachodu.

Przejdźmy więc teraz do pytania o to, czym jest „prawdziwe ja” w kulturze Wschodu, skupiając uwagę przede wszystkim na tych wypowiedziach, które są charakterystyczne dla ważnego w ideologii walk buddyzmu zen (i rzecz jasna dla poprzedzającego go buddyzmu chan, co z kolei odsyła nas także do ważnego dla obu tych nurtów taoizmu).

Trzeba tu dodać dość istotną uwagę metodologiczną. Kiedy mówi się o „filozofii Wschodu”, na ogół ma się na myśli jej okres starożytny i klasyczne dzieła. Niekiedy ten okres obejmuje także czas późniejszy, jednak z reguły chodzi o badanie najwcześniejszych wersji omawianych problemów. Tak sprawy się mają na przykład z buddyzmem zen. Tymczasem obecnie często mamy do czynienia ze współczesnymi interpretacjami, o których powiada się, że są odrębną, „autorską” wersją zen, jak to jest w przypadku prac Daisetz Teitaro Suzukiego czy też „taoizmu Alana Wattsa”. Istnieje dziś także spora literatura tworzona przez tych ludzi Zachodu, którzy pod okiem mistrzów zgłębiali *zazen*, sztukę kaligrafii, ikebany czy – co nas tu szczególnie interesuje – sztuki walki. Jej krytycy twierdzą, iż nie ma tu już mowy o takich samych metodach, jakie niegdyś stosowali dawni mistrzowie. Kiedy ma się na myśli czy to *hathajogę*, czy na przykład *kendo*, to są to już zupełnie inaczej pojmowane „drogi”. (Tak właśnie mówi się o bardzo popularnej książce Herrliger *Zen w sztuce łucznictwa*⁹. Warte uwagi są zastrzeżenia, jakie w swojej książce *Samurajowie i sacrum*

⁸ D. T. Suzuki, op. cit., s. 97.

⁹ E. Herrliger, *Zen w sztuce łucznictwa*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 1987.

prezentuje Stephen Turnbull)¹⁰. To, co nazwalibyśmy „drogą miecza”, a co w dosłownej nazwie *kendo* jest dziś odmianą sportowej walki na specjalnie do tego przeznaczone miecze, nie jest przecież tożsame z posługiwaniem się mieczem w prawdziwej bitwie. Podobnie „droga łuku” – *kyūdo* jest raczej współczesnym treningiem celnego wymierzania strzały niż posługiwaniem się łukiem w pełnej chaosu konnej walce strzelców. Na taki zarzut odpowiada w pewnej mierze sam Herrliger:

Błędem byłoby sądzić, że tradycyjna technika łucznictwa, niemająca już zastosowania w walce, służy miłej rozrywce, a zatem stała się rzeczą najzupełniej niewinną [...]. W myśl Wielkiej Doktryny łucznictwo nadal jest sprawą życia lub śmierci, ponieważ łucznik toczy bój z samym sobą [...]. Właśnie w starciu łuczника z samym sobą przejawia się tajemna istota tej sztuki. W jej nauczaniu nie pomija się niczego istotnego, choć odrzuca się cele utylitarne, którym niegdyś służyła umiejętność toczenia rycerskich bojów¹¹.

Te słowa można odnieść do wszystkich współczesnych „szkół walki”. Warto przy okazji zwrócić uwagę na określenie „walka z samym sobą”. Z kim lub z czym walczy „ja” wojownika?

Pisząc o problemie czystego „ja” w sztukach walki, będę się odwoływać zarówno do dawnych klasycznych tekstów, jak i do doświadczeń współczesnych adeptów „wschodniej duchowości”. Nie jest moim celem historyczne ujęcie zagadnienia. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o prawdziwe „ja” równie cenne są dla mnie poglądy starożytne, jak i poglądy współczesnych badaczy Wschodu, a także adeptów i mistrzów sztuki walk.

Nieżyjący już mistrz zen linii rinzai Rōshi Mumon Yamada (1900–1988) mówił:

Aby znaleźć klejnot, trzeba uspokoić fale; trudno go znaleźć, jeśli się zmaci wodę. [...] Mądry człowiek poczeka, aż się woda ustoi, bo wtedy będzie mógł dostrzec błysk klejnotu. Tak samo jest z dyscypliną zenu. Im bardziej chcesz poznać istotę zenu, czytając książki, tym bardziej oddalasz się od natury Buddy. Jeśli natomiast spróbujesz osiągnąć świadomość, siedząc bez intelektualnego dociekania, klejnot natury Buddy sam się objawi, a ty urzeczywistnisz swoje Prawdziwe „Ja”, którego od dawna szukałeś¹².

Aby świat naprawić, trzeba, aby ludzie wrócili do stanu pierwotnej niewiedzy, ale taki nierealny postulat społeczny nie pojawił się ani na Wscho-

¹⁰ S. Turnbull, *Samurajowie i sacrum*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012.

¹¹ E. Herrliger, op. cit., s. 12–13.

¹² D. Scott, T. Doubleday, *Zen*, tłum. G. Draheim, I. Jastrzębska-Okoń, Poznań, b.r., s. 86–87.

dzie, ani też w taką możliwość nie wierzył Rousseau, natomiast można przyjąć, że jest to możliwe na drodze indywidualnych starań ludzi, którzy wykazali się właściwym zrozumieniem takich pomysłów.

Cytowana wypowiedź Mumona Yamady pozwala na uchwycenie kilku ważnych elementów interesującego nas tutaj podejścia. Oto istnieje „klejnot”: „prawdziwe ja”, które będziemy mogli odnaleźć jedynie na innej niż intelektualna drodze.

„Prawdziwe ja” czy częściej pojawiający się termin „czysty umysł” bywają określane w terminach negatywnych, sugerujących stan jego opustoszenia czy nawet zaniku. Przywoływane jest powiedzenie buddyjskiego mnicha Nyōjō: „Zazen to odrzucenia ciała i umysłu”. To stwierdzenie swego mistrza przywoływał także japoński mistrz zen Dōgen Zenji (1200–1253), a wielu komentatorów uważa je za kluczowe dla całego buddyzmu zen. Jednak o odrzuceniu całej treści świadomości mówi się już w traktatach taoistycznych. Zhuangzi przytacza słowa taoistycznego mistrza Nü Yu, który opowiadał o naukach, jakich udzielał Buliangowi Yi:

Zatrzymałem go u siebie i uczyłem, a już po trzech dniach potrafił zdystansować się od bytów. Kiedy już zdystansował się od bytów, zatrzymałem go jeszcze na dziesięć dni i potem już potrafił zdystansować się od życia. Kiedy już zdystansował się od życia, potrafił zyskać widzenie jedyne¹³.

Ostatecznie uczeń potrafił wkroczyć na drogę braku śmierci i braku życia.

Inną opowieść przytacza Suzuki. Mówi ona o tym, jak pewnego dnia słynny samuraj, bohater walk z czasów inwazji mongolskiej na Japonię, Hōjō Tokimune (1251–1284) rozmawiał z mistrzem zen Kokushim Bukkō (1226–1286):

Tokimune: Najgorszym wrogiem w naszym życiu jest tchórzostwo – jak można mu zaradzić?

Bukkō: Odetnij źródło, z którego wypływa tchórzostwo.

Tokimune: Skąd ono się bierze?

Bukkō: Z samego Tokimune.

Tokimune: Ponad wszystko nienawidzę tchórzostwa, jakże może ono pochodzić ode mnie?

Bukkō: Zobacz, jak się poczujesz, gdy wyrzucisz za burtę swoje tak cenne „ja” znane ci jako Tokimune. Spotkamy się znowu dopiero wtedy, kiedy to uczynisz.

Tokimune: Jak można tego dokonać?

Bukkō: Odetnij całe swoje myślenie.

Tokimune: Jak można odciąć myśli od świadomości?

Bukkō: Siedź w medytacji ze skrzyżowanymi nogami i spoglądaj w źródło wszystkich swoich myśli, co do których wyobrażasz sobie, iż należą do Tokimune¹⁴.

¹³ D. T. Suzuki, op. cit., s. 79.

¹⁴ Ibidem, s. 40.

To „usunięcie ze świadomości własnego ja”, postulat częsty w buddyzmie zen, jest warunkiem wkroczenia na drogę miecza. Spójrzmy znowu na przytaczany przez Suzukiego traktat o sztuce miecza. Oto co mówił Yagyū Tajima no kami Munenori:

Na ostatnim etapie sztuki miecza pojawia się umysł, który nie jest umysłem. „Nie-umysł” (*mushin*) oznacza „codzienny umysł” (*heijōshin*) i gdy się go osiągnie, wszystko toczy się jak najlepiej. Na początku każdy oczywiście dąży do jak najlepszego posługiwania się mieczem, tak jak to jest przy uczeniu się każdej innej sztuki. [...] Gdy człowiek działa w stanie „nie-umysłu” (*mushin*) lub „nie-myślenia” (*munen*), co oznacza nieobecność wszelkiego rodzaju samo- lub ego-świadomości, wtedy jest w pełni wolny od zahamowań i nie napotyka żadnych przeszkód. Jeśli strzela, po prostu bierze swój łuk, zakłada strzałę, naciąga cięciwę, koncentruje wzrok na celu, i gdy widzi, że ustawienie jest prawidłowe, wypuszcza strzałę. Nie ma poczucia, że robi coś szczególnie dobrego lub złego, ważnego lub błędnego; to jest tak, jakby usłyszał dźwięk, odwrócił się i znalazł na dziedzińcu ptaka. To jest właśnie nasz „codzienny umysł” (*heijōshin*). Mówi się więc wojownikowi, by zachował ten stan umysłu nawet wtedy, gdy podejmuje śmiertelną walkę. Zapomina wówczas o powadze sytuacji. Nie myśli o życiu ani o śmierci. Jest on „nieporuszonym umysłem” (*fudōshin*). [...] Umysł porusza się w odpowiedzi na dziesięć tysięcy sytuacji, ale pozostaje zawsze ten sam. To kulminacyjny moment sztuki. Wszystkie projekcje intelektu zostają zatrzymane i nie można popisywać się zręcznością w walce¹⁵.

Ta wypowiedź zawiera istotne uwagi dotyczące znaczenia realizowania „czystego ja” jako warunku stawania się prawdziwym mistrzem miecza.

Pojęcie czystego umysłu jest kluczowe zarówno dla taoistycznych traktatów, jak i całej filozofii zen. Terminy, które określają stan „czystego umysłu”¹⁶, często są poprzedzane przez partykuły przeczące, jak na przykład w buddyzmie chan *wuxin* (nie-umysł) czy też *wunen* (nie-myślenie), gdzie *xin* jest w pewnym sensie odpowiednikiem kartezjańskiego *cogito*, obejmującym wszystkie akty świadomościowe od wydawania sądów po oceny i emocje, jednak ponadto zawiera się w nim także to, co w pewnym przybliżeniu można by nazwać „nieświadomością”¹⁷. Dosłownie pojmowany *wuxin* musiałby oznaczać zanik wszystkich tych elementów. Dlatego też innym terminem, który się tu pojawia, jest „pustka”.

Od najdawniejszych czasów poeci, mistycy i filozofowie pisali o znanych z relacji innych ludzi faktach lub opisywali własne przeżycia, w których na skutek długotrwałej medytacji czy nagłego olśnienia zanika poczucie wła-

¹⁵ Ibidem, s. 93–94.

¹⁶ O czystym umyśle pisałam obszerniej w mojej książce *Kultury i porównania*, Kraków 2003.

¹⁷ Ten termin stosował chętnie w swoich pracach poświęconych buddyzmowi zen Suzuki.

snego „ja” i człowiek staje się tożsamy z przedmiotem swego postrzegania – wszechświatem, Absolutem, Bogiem. Zanika wówczas poczucie tożsamości, nie ma już „mnie”, jest coś innego, a czasami nie ma nic i stan taki porównywany jest wówczas do śmierci. O „zatracaniu się ja” mówi się także wówczas, gdy podaje się praktyczne wskazówki adeptowi medytacji skierowanej na jakiś przedmiot – jej celem jest „stanie się tym przedmiotem”. Problem ten był wielokrotnie przedstawiany przez dawnych i współczesnych badaczy szeroko rozumianej mistyki zarówno w filozofii europejskiej, jak i hinduskiej i chińskiej. Stan taki opisywany jest jako szczytowe osiągnięcie w sztukach walk. W odniesieniu do sztuki miecza zniknięcie „ja” może przybrać formę całkowitego utożsamienia się ze swoim przeciwnikiem. Mistrz miecza Shigeyoshi Takano w opublikowanym w 1956 roku eseju pisał:

Gdy jako wojownik miecza osiągam stan jedności, wówczas nie widzę przeciwnika nacierającego na mnie i starającego się dosięgnąć mnie mieczem. Mam wrażenie, że sam zmieniam się w mojego przeciwnika, i odczuwam każdy jego ruch i każdą jego myśl jakby były moje własne i intuicyjnie lub raczej nieświadomie wiem, kiedy i jak go dosięgnąć. To wszystko wydaje się takie naturalne¹⁸.

Jak to się dzieje? Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie, odwołajmy się do taoizmu, choć oczywiście można by przytoczyć wiele innych opisów „jednoczenia się z przedmiotem”, nawiązujących do różnych filozoficznych uzasadnień. Trzeba tu nawiązać do owego tak charakterystycznego dla taoizmu przekonania o ontologicznej jedności rzeczy. Dao, które znajduje się „w każdym źdźble trawy”, jest samo nieuchwytnie. Ale poznanie rzeczy w jej „takości” otwiera umysł na to, czego przedmiot jest uzewnętrznieniem – właśnie na Dao. Dopiero wtedy staje się możliwe doświadczenie jedności, rozpoznanie faktu, że człowiek i świat to „Dai I” – Wielkie Jedno. Wtedy następuje szczególny zanik „ja”, a równocześnie jego odsłonięcie i zrealizowanie. Trzeba tu zwrócić uwagę na fakt, iż Dao ze swej natury jest czystą aktywnością. Tak więc zestrojenie się Dao jest zarazem wejściem w nurt owego nieprzerwanego dziania się.

Nie jest do końca jasne, dlaczego – skoro celem jest utrata „ja” albo realizacja czystego „ja” – trzeba realizować swojej zdolności czy wrodzone cnoty etyczne. Być może chodzi tu o to, iż samo uzyskanie umiejętności czy wiedzy, które w człowieku były zawarte *innuce*, jest warunkiem wstępnym dalszych kroków. Jednak cała ta sprawa wymagałaby dalszych, obszerniejszych analiz.

Równie trudny jest sam problem utraty „ja” w momencie uświadomienia sobie faktu, iż jest się elementem całości. Mamy tu dwie możliwości –

¹⁸ D. T. Suzuki, op. cit., s. 34.

albo unicestwienie, pełna anihilacja, pustka, albo doznanie, iż „jest się kim innym”.

Bliższe pierwszej możliwości: anihilacji „ja”, będą na przykład niektóre szkoły buddyjskie. Podobnie jest w taoizmie, co wnika ze swoistego rozumienia niebytu. Jednak, jak się wydaje, są to określenia metaforyczne i autorzy traktatów z obszaru buddyzmu zen, przede wszystkim Dōgen, przestrzegali przed dosłownym rozumieniem doprowadzenia do stanu „pustego umysłu” jako jego unicestwienia. Pustka nie jest nicością – twierdzili.

Niekoniecznie jednak zniknięcie „ja” oznacza pustkę. Może to być także całkowite utożsamienie się z czymś innym. To drugie znaczenie pojawia się w relacjach tych mistyków, którzy mówią o poczuciu „jestem Bogiem”. To także, jak sądzę, zawarte jest w słynnym *tattvamasi* upaniszady Czandogja. Znajdujemy je też w relacjach ze sztuki walki.

Takie doznanie opisuje Eugen Herrliger. Doszedł do niego po długo-trwałym treningu pod okiem mistrza:

Czy „ja” naciągam łuk, czy też raczej łuk wciąga mnie w stan najwyższego napięcia? Czy to ja trafiam w cel, czy też cel trafia we mnie? Czy „się” widziane oczami cielesnymi jest duchowe, a staje się cielesne, gdy oglądamy je oczyma ducha – czy też obie możliwości są prawdziwe, a może żadna? Łuk, strzała, cel, ja – wszystko stapia się w jedną całość, i już nie mogę oddzielić poszczególnych części¹⁹.

Odnosząc te wszystkie uwagi do sztuki miecza, zacytujmy jeszcze teraz dłuższy fragment nauk, jakich mistrz zen Takuan Sōtō udzielał swemu uczniowi Yagyū Tajimie no kami (list mistrza Takuana omawia i cytuje Suzuki). Znajdują się tu niemal wszystkie elementy, o których do tej pory była mowa:

Takuan odróżnia pierwotny umysł od umysłu pełnego iluzji, co wskazuje na dwoisty charakter świadomości. Pierwotny umysł jest nieświadomy siebie, podczas gdy umysł pełen iluzji jest podzielony i ingeruje w swobodną pracę pierwotnego umysłu.

Pierwotny umysł to *honshin*, a umysł pełen iluzji to *mōshin*. *Hon* znaczy „oryginalny”, „pierwotny”, „rzeczywisty”, „prawdziwy”, „wrodzony”, „naturalny”, *mō* znaczy „nierealny”, „oszukańczy”, „oszukany”, „zwiedziony” lub „zwodniczy”. *Shin* to *kokoro*, czyli „umysł” w szerokim znaczeniu tego słowa. [...] Bycie świadomym jest czymś charakterystycznym dla umysłu ludzkiego, w odróżnieniu od umysłu zwierząt. Lecz gdy umysł staje się świadomy swoich poczynań, przestaje być instynktowny, a jego decyzje są wynikiem kalkulacji i namysłu. Oznacza to, że związek między nim a ciałem nie jest bezpośredni, gdyż wydający rozkazy i ich wykonawca nie są już jednym i tym samym. Gdy powstanie dualizm, cała osobowość nigdy nie będzie taka, jaka jest naprawdę. Takuan nazywa tę sytuację „zatrzymaniem”, „powstrzymaniem” lub „zamrożeniem”. Nie można kąpać się w zamrożonej wodzie – zwykł ostrzegać.

¹⁹ E. Herrliger, op. cit., s. 77–78.

Świadomość i wynikająca z niej dychotomia usztywniają swobodny przepływ pierwotnego umysłu i działanie przejmuje umysł pełen złudzeń – co ma fatalne skutki dla życia wojownika miecza.

Świadomy umysł to *ushin no shin* w przeciwieństwie do *mushin no shin* – umysłu nieświadomego. *Mushin* dosłownie znaczy „nie-umysł”, czyli umysł, który sam siebie neguje, odchodzi sam od siebie, jest trwale zamrożony, pozwala sobie na odprężenie się aż do stanu doskonałej nieuwagi²⁰.

Nieustannie powtarzane jest zalecenie, aby pierwotny umysł został oczyszczony, stał się czystym lustrem, w którym nie ma nic, nawet doznania własnego „ja”. Warunkiem dotarcia do owego czystego „ja” jest odrzucenie całej dotychczasowej wiedzy, więcej jeszcze: opróżnienie całego umysłu, uczynienie go pustym. Takuan pisał w liście do Yagyū Tajimy no kami:

Uniesiony miecz nie ma własnej woli, wszystko wypływa z pustki. Jest jak błyskawica. Człowiek, który ma właśnie być pokonany, jest także z pustki, podobnie jak ten, który trzyma miecz. Żaden z nich nie posiada umysłu, który istniałby realnie. Ponieważ każdy z nich jest uczyniony z pustki i nie istnieje „umysł” (*kokoro*), atakujący człowiek nie jest człowiekiem, miecz w jego rękach nie jest mieczem, a „ja”, które właśnie ma być pokonane, jest jak wiosenny wietrzyk przecięty światłem błyskawicy. Gdy umysł nie „zatrzymuje się”, opadający miecz jest jak wiejący wiatr. Wiatr nie jest świadom siebie, gdy wieje nad drzewami i czyni w nich spustoszenia. Tak też jest z mieczem²¹.

To pojęcie „pustego umysłu” można odnieść do wszelkiej możliwej aktywności, takiej jak taniec czy walka miecza.

Tancerz podnosi wachlarz i zaczyna tupać nogami. Jeśli zastanawia się nad tym, jak to dobrze wykonać, przestaje być dobrym tancerzem, ponieważ jego umysł „zatrzymuje się” na każdym kolejnym ruchu. We wszystkim, co się robi, trzeba zapomnieć o swoim ‘umyśle’ i stać się jednym z wykonywaną właśnie czynnością²².

O konieczności odrzucenia dyskursywnego myślenia mówi zarówno taoizm, jak i buddyzm zen. Zwłaszcza taoizm oskarżał wiedzę intelektualną o wszelkie winy współczesnego świata i – jak u nas Jean Jacques Rousseau – wzdychał do czasów dawnej niewinności. Kiedyś ludzie żyli szczęśliwie. Ale teraz „świat zanurzony jest w wielkim zamęciu, a wina leży w zamięłowaniu do wiedzy. [...] Jak przeogromny jest zamęt, który w świecie wprowadza zamięłowanie do nauki”²³ – pisał Zhuangzi.

²⁰ D. T. Suzuki, op. cit., s. 68–69.

²¹ Ibidem, s. 71.

²² Ibidem, s. 72.

²³ Zhuangzi, op. cit., s. 11, 112.

Jednakże uzyskanie pełnej nie-wiedzy nie jest tożsame z nieposiadaniem wiedzy. Wymaga właśnie mądrości, jaką posiada ten, kto „poznał Dao”. Tak więc wszelkie pojawiające się w traktatach taoistycznych stwierdzenia, że trzeba „być głupim” lub „mieć umysł dziecka”, trzeba uznać za metaforyczne. „Umysł dziecka” oznacza tu pierwotną, daną nam od początku mądrość, a „pusty umysł” jest przecież twórczy – mistrzowie zen pisali traktaty, studiowali i komentowali sutry, doskonalili kaligrafię.

Tokushū Minamoto był autorem książki *Gekken Sōdan* (1844), zawierającej opowieści o mistrzach miecza. Pisał tam:

Żadna szkoła nie może ignorować przejścia przez intensywny trening. Choćby ktoś był wspaniałym mistrzem zen, jeśli nie został przeszkolony w walkach miecza, nie może spodziewać się zwycięstwa z dobrze wyszkolonym wojownikiem miecza. Pozostaje faktem, że doskonała sztuka miecza polega na mistrzostwie w opanowaniu zarówno techniki, jak i reguł. Choć niewątpliwie duchowy trening jest ważny, to trzeba także porządnie zapoznać się z praktycznymi szczegółami walki miecza²⁴.

Tak więc mistrzem nie można stać się bez uprzedniego wysiłku. Wprawdzie tak sądzi się niekiedy w zen, ale raczej twierdzi się, iż wymaga to świadomego dążenia, swoistego rodzaju duchowego treningu, który stopniowo lub w sposób nagły prowadzi do tego, iż umysł staje się „pusty”. Opisy takich często bardzo uciążliwych, trwających wiele lat wysiłków, nieustannie ponawianych (pod okiem mistrza) prób można spotkać zarówno w tekstach taoistycznych, jak i w opowieściach związanych z buddyzmem zen od czasów najdawniejszych po czasy dzisiejsze.

Takie metaforyczne opisy można znaleźć u Zhunagzi. Oto kucharz Ding opowiada księciu o tym, jak przez lata wytężonej koncentracji podczas pracy nad dzieleniem mięsa wołu osiągnął w tym mistrzostwo. Po trzech latach ćwiczeń stwierdził:

[...] przestałem dostrzegać całe woły. A teraz pojmuję je duchowo, nie patrzę na nie oczyma. [...] Dobry kucharz zmienia nóż rokrocznie, bo kraje. Przeciętny kucharz zmienia nóż co miesiąc, bo rąbie. Nóż twego sługi ma lat dziewiętnaście, a jego ostrze ciągle jest świeże, jak gdyby tylko co wyszło spod toczydła²⁵.

Jest też opowieść o tym, jak Konfucjusz podczas przechadzki zobaczył garbatego człowieka, który na koniec swojej laski chwycił cykadę. Zapytany o to, jak doszedł do takiej zręczności, powiedział:

Przez pięć czy sześć miesięcy balansowałem dwoma kulkami na kijku, a te nie spadały, uchodziło mi niewiele cykad. [...] Gdy ustawiałem pięć kulek, a te nie spadały,

²⁴ Ibidem, s. 84.

²⁵ Ibidem, s. 48–49.

łapałem cykady, jakbym to robił ręką. Ustawiam się, jakbym był nieruchomym pnem drzewa. Rozkładam ramiona, jakby były uschniętymi gałęziami. [...] nie poruszam się, nie niepokoję. Niezliczone byty nie zmieniają mojego skupienia na skrzydełkach cykad. Jak więc miałbym ich nie złapać?²⁶

W przytoczonych opowieściach mowa jest o ogromnym trudzie, długotrwałym treningu, żmudnych ćwiczeniach. Tymczasem równocześnie podkreśla się zarówno w taoizmie, jak i w zen, że tym, co istotne w sztukach walk, a także w twórczości, a w gruncie rzeczy w każdym należyтым działaniu, jest spontaniczność (chiński termin to *ziran*, japoński – *jinen*). Jak więc pogodzić postulat „spontaniczności” z koniecznością wysiłku, uporczywego, niekiedy morderczego, nie do zniesienia treningu?

To właśnie skupienie, uwaga, wreszcie tak uzyskana należyta sprawność ciała w sztuce walki, ruchu ręki i czujności oka w kaligrafii pozwala „odejść” świadomości, „odrzuć umysł i ciało”. W gruncie rzeczy, kiedy mowa o odkrywaniu samego siebie, poszukiwaniu własnego „ja”, najważniejsza jest właśnie sama „droga”, której istotą zawsze jest niezwykła koncentracja, prowadząca do wewnętrznej przemiany adepta danej sztuki. Żeby tę sprzeczność zrozumieć, przejdźmy teraz do bardziej ogólnej teorii działania.

Ważną grupą pojęć będą tutaj te terminy, które w różny sposób odnoszą się do – jeśli tak można powiedzieć – energetycznego aspektu każdej aktywności. Jest to w taoizmie *de*, termin tłumaczony często jako „cnota”, choć lepsze byłoby tu słowo znajdujące się w polskim przekładzie Arystotelesa – „dzielność”: możliwość, zdolność do określonego działania. Drugim bliskoznacznym, choć nie tożsamym terminem jest *qu*, moc, Arystotelesowska *energeia*.

De to termin niezwykle istotny w teoriach sztuk walki. Właściwe wykorzystanie swojego *de* jest warunkiem skutecznego działania, skutecznego przede wszystkim w tym sensie, że jest ono zgodne z „naturą człowieka” i prowadzi do odnalezienia i zrealizowania swojego „czystego ja”.

Oczywiście jest to znaczne uproszczenie, gdyż pod pewnymi względami taoizm i buddyzm różnią się od siebie. W taoizmie częściej mówi się, iż każda żyjąca istota ma swoją własną, odrębną naturę i realizuje ją na różne sposoby. W buddyzmie bardziej zwraca się uwagę na fakt, że „wszystkie czujące istoty mają naturę Buddy”, i w tym sensie nie chodzi o realizację tego, co w człowieku indywidualne i odrębne. Jeśli jednak pamięta się o tym, że według taoistów wszystko ostatecznie „jest wiecznym Dao”, sytuacja będzie podobna. Ważne jest to, że owo „pierwotne ja” jest dane od początku i trzeba tylko je odnaleźć.

²⁶ Ibidem, s. 195.

Nasuwa się więc pytanie, jak to osiągnąć. Autorzy taoistycznych tekstów odpowiadają: jest to naturalny stan umysłu, taki, jaki jest dany każdemu człowiekowi, tylko że większość ludzi o tym nie wie. Zdaniem Zhuangzi wszyscy ludzie potrafią szukać tej wiedzy, której nie posiadają, a nie wiedzą, jak szukać tej, którą już mają w sobie²⁷.

Kiedy ją odnajdziemy, wszystko będzie dalej działać się niejako samo z siebie, całkowicie spontanicznie. Wiedza o tym, które działanie jest, a które nie jest zgodne z Dao, również jest dana każdemu człowiekowi. Jest podobna do wiedzy całego organizmu, który „sam z siebie” wie, jak się zachować, jeśli tylko niespokojny umysł tego nie zagłusza. Dziecko, które się przewraca, nie robi sobie krzywdy, gdyż upada „miętko”, przyjmując właściwą pozycję.

Porównanie umysłu mędrca do umysłu dziecka można w taoistycznych i buddyjskich tekstach napotkać często. Nieobce jest ono także współczesnym mistrzom. Oto nauki, jakie współczesny mistrz miecza przekazywał Herrligerowi, który narzekał na trudności z koordynacją ruchów podczas napinania cięciwy:

Musisz trzymać naciągniętą cięciwę [...] tak jak dziecko trzyma palec, który mu podsunęto: uchwycem tak mocnym, że człowiek zdumiewa się, skąd w małej piąstce tyle siły. Gdy jednak dziecko puszcza palec, obywa się bez najmniejszego wstrząsu. [...] Dlatego że dziecko nie myśli: teraz puszczyć palec, żeby złapać coś innego. Zupełnie nieświadomie, naturalnie, bez określonego zamiaru zwraca się od jednej rzeczy ku drugiej. Można by powiedzieć, że bawi się nimi, ale równie prawdziwe byłoby spostrzeżenie, iż to one bawią się dzieckiem²⁸.

„Latami ćwicząc się w sztuce zapominania o sobie, należy odzyskać utraconą «dziecięcość»”²⁹ – pisał Suzuki we wstępie do książki Herrliger.

Ostatecznie można tu wskazać na pewną osobliwość: „stan dziecka” jest punktem wyjścia, a potem punktem dojścia, powrotu, choć ten moment końcowy to już inny stan umysłu. Wyrażając rzecz w kategoriach sztuki miecza, można powiedzieć za Takuanem, że:

Ten, który dopiero zaczyna, nic nie wie o sposobie trzymania miecza i posługiwania się nim, a jeszcze mniej o sposobach obrony. Gdy przeciwnik zamierza się na niego, instynktownie odpiera cios. To wszystko, co może zrobić. Ale gdy rozpocznie trening, wówczas nauczy się, jak posługiwać się mieczem, na czym zatrzymać myśl i wielu innych sztuczek technicznych – co sprawi, że jego umysł będzie „zatrzymywał się” na różnych punktach. Dlatego, kiedy będzie się starał zaatakować

²⁷ Zhunangzi, op. cit., s. 112.

²⁸ E. Herrliger, op. cit., s. 42.

²⁹ Ibidem, s. 6.

przeciwnika, napotka ogromne trudności; stracił on całkowicie pierwotne poczucie niewinności i wolności. Lecz w miarę upływu dni i lat, po długim treningu, jego ciało, jego sposób posługiwania się mieczem doprowadzą do stanu „nie-umysłu”, co przypomina ten stan umysłu, jaki miał na początku treningu, gdy nic nie wiedział, kiedy był zupełnym ignorantem w sztuce miecza. Tak oto początek i koniec spotykają się ze sobą. Najpierw zaczynamy liczyć: „jeden, dwa, trzy”, a gdy w końcu mówimy „dziesięć” wracamy do „jeden”³⁰.

Oto działanie czystego umysłu.

Ciągle jednak trzeba pamiętać, co to oznacza. Jest to przecież zawsze aktywność, wyrażająca się między innymi w realizowaniu *de*, które jako energia, jak już było powiedziane, dane jest każdemu człowiekowi. Pojęcie to jest niezwykle istotne w rozumieniu autokreacji, a regułą tego działania określa człowiek, gdyż *de* jest zarazem siłą napędową i szczególnym rodzajem uzdolnienia. Laozi, a za nim Zhuangzi stosują ten termin do opisanego indywidualnej energii, choć oczywiście jest to zawsze zarazem moc całej rzeczywistości: Dao. Każda rzecz rozwija się i przekształca zgodnie z własną energią, która stanowi realizację Dao – to, co indywidualne, partycypuje w Całości. *De* jest pewną spontaniczną zdolnością odnajdywania się w strumieniu Dao, działania zgodnie z biegiem rzeczy. Jest to zdolność właściwego postępowania, której nie można uzyskać poprzez wiedzę teoretyczną, lecz można poprzez intuicję, a następnie, jak by powiedział Arystoteles, cnotę rozwija się w działaniu. *De* nie da się odkryć przez świadomy wysiłek, musi się to dziać spontanicznie, bez żadnego świadomego dążenia. I to właśnie jest słynne *wuwei* – „niedziałanie”. Zasadę działania przez niedziałanie można odnaleźć we wszystkich inspirowanych taoizmem chińskich szkołach walki, których regułą jest zwyciężenie przeciwnika z wykorzystaniem jego własnego impetu (należy pamiętać o tym, że walki Wschodu to techniki obronne i tylko w takim celu wolno było ich użyć)³¹.

Odagiri Ichuin był mistrzem miecza żyjącym w tym samym czasie co Yagyū Tajima no kami Munenori. Pozostawił on traktat *Miecz bezdomnego umysłu*, w którym pisał:

Kiedy wojownik miecza działa zgodnie z Naturą, jego kroki w czasie walki nie są ani za szybkie, ani za wolne, ani obojętne. Są po prostu pozostawione Pierwotnej Naturze tak, jak ona to rozpoznaje, stosownie do sytuacji, która zmienia się z chwili na chwilę. Wojownik miecza nie powinien popisywać się nadmierną odwagą ani też czuć się niepewnie. Powinien też być ledwie świadom obecności wroga, a także siebie jako

³⁰ List Takuana do Yagyū Tajimy no kami, [w:] D. T. Suzuki, op. cit., s. 62.

³¹ Szerzej o tym: B. Szymańska, Ł. Trzeciński, *Ruch i spoczynek, Sprawność ciała jako etyczny problem Wschodu*, [w:] *Logos i etos polskiego olimpizmu*, red. J. Lipiec, Kraków 1994.

nacierającego. Niech działa tak, jakby zajmował się codziennymi sprawami – jakby, na przykład, z przyjemnością jadł śniadanie. Niechaj wojownik miecza posługuje się szablą jak pałeczkami do ryżu – podnosząc kawałki jedzenia i wkładając je do ust; odkładając pałeczki, gdy skończy posiłek. Posługiwanie się mieczem nie wymaga więcej uwagi niż siedzenie przy stole³².

Wymaga to niekontrolowania umysłu, pozwolenia mu, aby działał swobodnie i samorzutnie. Przy tym, według tekstów taoistycznych, przekształcanie siebie wyzwala w jakiś sposób samorzutny proces wtajemniczenia w istotę rzeczy. Wszystko zaczyna niejako działać samo. „Szczyt najwyższego dao to mrok i cisza. Nie patrz, nie słuchaj, obejmij ducha, by osiągnąć bezruch. [...] Chroń ostrożnie swoje ciało, a rzeczy same będą się rozwijać”³³. Docierając do istoty własnego „ja”, człowiek uzyskuje „panowanie nad rzeczami”.

Postępowanie według swojego *de*, które jest wyznacznikiem indywidualności, to dyrektywa, która pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy każdy może podjąć drogę wojownika, drogę miecza. Odpowiedź brzmi: oczywiście nie!

Jest to możliwe tylko wówczas, kiedy jest zgodne z właściwą człowiekowi energią, z jego *de*, z jego prawdziwą naturą. Nawet najbardziej intensywny i długi trening nie uczyni ze zwykłego człowieka mistrza miecza. Skąd jednak wiadomo, że należy obrać taką właśnie drogę? Jak rozpoznać swoje uzdolnienia? Nie znajdziemy bezpośredniej odpowiedzi na to pytanie, ale odpowiedź można odnaleźć pośrednio na podstawie różnych taoistycznych i zenistycznych opowieści. Zapewne może się zdarzyć, że człowiek, który obiera taką drogę, czyni to z powodów dalekich od duchowości – synowie rodzin arystokratycznych, wywodzący się z rodu samurajów, często przecież sami mieli nimi zostać. Nie oznacza to jednak, iż każdy z nich mógł zostać prawdziwym mistrzem miecza. Często działało się tak, że to mistrz dostrzegał w swoim uczniu potencjalnego prawdziwego wojownika i dobiegał dla niego stosowny surowy i skuteczny trening. Zresztą cała droga zen wskazuje na konieczność znalezienia odpowiedniego mistrza. I podobnie jak tylko mistrz zen potrafi ocenić, czy rozwiązanie przez ucznia koanu jest właściwe, tak jedynie nauczyciel drogi miecza potrafi dostrzec, czy jego uczeń zdolny jest do pójścia w jego ślady i jak go do tego poprowadzić.

Jest to pewien paradoks – z jednej strony dowiadujemy się, iż każdy ma w sobie właściwą wiedzę, tylko musi ją odkryć, z drugiej – że potrzeba do tego nauczyciela, mistrza. Odpowiedzi na ten problem udzielił zapewne Sokrates, kiedy za cel swojego życia uznał pomaganie innym w wydobywaniu z nich tego, o czym sami wiedzą. Ostatecznie także „ukrytą wiedzę”

³² D. T. Suzuki, op. cit., s. 112–113.

³³ Zhuangzi, op. cit., s. 119.

ma wydobyć psychoanaliza. Taką właśnie analogię między psychoanalizą a buddyzmem zen przeprowadzał Suzuki.

Zresztą paradoksów mamy więcej. Paradoksem jest samo działanie przez niedziałanie czy spontaniczność uzyskiwana przez długotrwały wysiłek. Jest to sytuacja przeciwstawna, a zarazem podobna do medytacji zen. *Zazen* – nieruchome siedzenie w medytacji z koncentracją wyłącznie na oddechu – prowadzi do uspokojenia nieustannie działającego umysłu. Z kolei w sztuce walki spokojny czysty umysł jest warunkiem sprawnego działania. Można tu, jak sądzę, posłużyć się Kantowskim terminem *Zweckmässigkeit ohne Zweck* (bezcelowa celowość).

W sztukach walki można dostrzec wszystkie paradoksy, jakie ujawniają się przy postulatach „odkrywania swego prawdziwego ja”: uspokojenie umysłu poprzez koncentrację na działaniu, sprawne działanie dzięki spokojnemu umysłowi, dążenie do celu poprzez odrzucenie wszelkich celów, wreszcie największy paradoks: realizacja swego prawdziwego „ja” po to, aby je odrzucić, i odrzucanie swego „ja” po to, aby je odnaleźć.

Trzeba też odrzucić świat zewnętrzny po to, aby w tym świecie działać, aby w prawdziwie twórczym i spontanicznym działaniu odnaleźć i wyrazić samego siebie.

W gruncie rzeczy, kiedy mowa jest o odkrywaniu samego siebie, o poszukiwaniu własnego „ja”, najważniejsza staje się sama droga, a jest to rodzaj wytrwałego treningu, którego istotą jest intensywne skupienie na tym, co dzieje się teraz, prowadzące do wewnętrznej przemiany adepta każdej sztuki.

Tak więc pojęciem zapośredniczającym wszystkie wymienione wcześniej sprzeczności jest to, co nazywane bywa „uważnością” (jest to termin bliski terminowi „koncentracja”, który stosowany jest we współczesnych teoriach psychologicznych). „Uważność”, „skupienie” to przecież istota każdej medytacji, modlitwy i twórczości.

W pewnym sensie obojętne jest, co stanowi przedmiot tej koncentracji – oddech, kwiat, prosta czynność codziennego życia, wreszcie walka. Można by co najwyżej powiedzieć, iż właśnie walka jest tym, co wciąga najmocniej, bo tym, co jej towarzyszy, jest doznanie może najmocniejsze: świadomość śmierci. Moment nieuwagi może okazać się momentem ostatnim.

Wreszcie trzeba tu wymienić może największy paradoks: poszukiwanie samego siebie na drodze walki, której przecież ostatecznym celem było, przynajmniej kiedyś, zabijanie. Szacunek dla życia, *ahimsa*, to przecież najważniejsze przesłanie buddyzmu, najważniejszy nakaz moralny także innych religii inspirujących sztuki walki.

Wielki mistrz miecza Hori Kintayū słynął z powiedzenia, że prawdziwe zwycięstwo to zwycięstwo bez walki. Jego poglądy przedstawił jego uczeń

Kyūho Kimura w traktacie napisanym w 1768, a opublikowanym w 1925 roku. Tak to przedstawia Suzuki:

Doskonały wojownik miecza unika kłótni i walki. Walka oznacza zabijanie. Jak człowiek może zmusić się do zabicia bliźniego? Jesteśmy przeznaczeni do wzajemnej miłości, a nie do zabijania. Ktoś, kto ciągle myśli o walce i odnoszeniu zwycięstw, jest odrażający. Jesteśmy istotami moralnymi, nie możemy zniżać się do poziomu zwierząt. Jaki jest pożytek ze stawania się doskonałym wojownikiem, jeśli traci się ludzką godność? Najlepiej być zwycięzcą bez walki.

Miecz jest straszliwym narzędziem, które w razie konieczności zabija. Dlatego, gdy ma się z niego uczynić użytek, to powinna to być broń, która daje życie, a nie miecz, który zabija. Jeśli ktoś pochodzi z rodziny samurajów, nie może unikać uczenia się sztuki miecza, ponieważ należy do jego profesji. Problem jednak polega na wykorzystaniu sztuki walki mieczem jako środka do postępu w zgłębianiu Drogi (Dao). Jeśli podejdziesz się do niej odpowiednio, to będzie ona mogła skutecznie pomóc w kształtowaniu umysłu i ducha.

Wielka przewaga, jaką ma miecz nad wyłącznym czytaniem książek, polega na tym, że gdy raz wykonasz błędny ruch, na pewno dasz przeciwnikowi sposobność pokonania cię. Musisz być w pogotowiu cały czas. Bycie czujnym nie jest ostatecznym celem sztuki miecza, ale ono sprawia, że jesteś sobą. [...] Jest to praktyczne zastosowanie doktryny Laoziego „działania przez niedziałanie”. Sunzi, wielki autorytet w zakresie sztuki wojennej, mówi: „Najlepszą rzeczą wcale nie jest wygranie każdej bitwy. Najlepszą rzeczą jest wygranie, bez zamiaru wygrania. To jest doskonałe zwycięstwo”³⁴.

THE TRUE SELF AND THE MARTIAL ARTS

The paper focuses on the problem of searching for and realizing one's *true Self* in the systems of martial arts. It presents various ways of understanding the expression and the process of *becoming oneself* as well as comprehending the very nature of the *self*. Thinking of martial arts it must be noted that the *pure self* cannot be identified with any of the attributes ascribed to it. The most important element of the process leading to realizing the *self* on the way of the sword is *awareness*, concentration.

SŁOWA KLUCZOWE: prawdziwe ja, stawanie się sobą, uważność, umysł, samoidentyfikacja, zen, Dao, sztuki walki

KEY WORDS: true self, becoming oneself, awareness, mind, self-identity, Zen, Dao, martial arts

³⁴ D. T. Suzuki, op. cit., s. 84.

BIBLIOGRAFIA

1. Szymańska B., *Co to znaczy „być sobą”*, Kraków 1997.
2. Zhuangzi, *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, tłum. M. Jacoby, Warszawa 2009.
3. Assagioli R., *The Act of Will. A Guide to Self-Actualisation and Self-Realisation*, London 1990.
4. Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
5. Herrlinger E., *Zen w sztuce lucznictwa*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 1987.
6. Turnbull S., *Samurajowie i sacrum*, tłum. J. Hunia, Kraków 2012.
7. Scott D., Doubleday T., *Zen*, tłum. G. Draheim, I. Jastrzębska-Okoń, Poznań, b.r.
8. Szymańska B., *Kultury i porównania*, Kraków 2003.
9. Szymańska B., Trzciński Ł., *Ruch i spoczynek. Sprawność ciała jako etyczny problem Wschodu*, [w:] *Logos i etos polskiego olimpizmu*, red. J. Lipiec, Kraków 1994.

