

GRZEGORZ DĄBROWSKI

ORCID: 0000-0003-4017-1501

Uniwersytet Wrocławski

Droga Herbaty. Część II

Sztuka herbaty sama jest Wielką Drogą¹

Z uwagi na rozległość tematu artykuł *Droga Herbaty* został podzielony na dwie części. Niniejsza jest kontynuacją narracji zapoczątkowanej w części poprzedniej², w której znalazły się wprowadzenie do problemu, omówienie stanu badań oraz przedstawienie treści opisujących zjawiska i zachowania z zakresu japońskiej Drogi Herbaty, sprowadzone do pojęć mistrza, *roji*, pustki i *tokonomy*. W tej części znalazło się omówienie kategorii istotnych z perspektywy myśli buddyjskiej, które w wymiarze japońskiej kultury picia herbaty oraz w kontekście filozofii zen urosły do rangi form zapewniających przekaz buddyjskich treści w obrębie konwencji właściwych dla kultury Kraju Kwitnącej Wiśni, co w przypadku tej części sprowadza się do omawianych poniżej pojęć gospodarza i gościa, czterech szlachetnych prawd oraz takości. Pod koniec artykułu znajduje się również podsumowanie obu części *Drogi Herbaty*. Podobnie jest z literaturą zamieszczoną pod tekstem, która była podstawą do napisania tego dwuczęściowego tekstu.

Gospodarz i gość

W lesie, wśród pól i łąk, także w obszarze niezagospodarowanych miejskich przestrzeni, prócz ubitych traktów i wyjeżdżonych dróg z pewnością znajdziemy też wąskie ścieżki. Zarówno droga, jak i ścieżka wytyczają jakiś szlak. Szerokość tego szlaku zwykle informuje o tym, jak wielu ludziom czy innym istotom żywym on służy. Ścieżka raczej pozwala dotrzeć do celu jednostkom.

¹ D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 206.

² G. Dąbrowski, *Droga Herbaty. Część I*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 9–34.

Droga ułatwia zmierzanie w tym samym kierunku większej grupie, która gdyby szła po ścieżce, musiałaby iść gęsiego. Idąc drogą, nie trzeba oglądać pleców przewodnika czy tych, którzy idą przed nami. Droga bowiem umożliwia wspólne oglądanie świata wyłaniającego się podczas wędrówki. Podobnie jest w przypadku Drogi Herbaty, którą można uznać za rodzaj płaszczyzny umożliwiającej wspólne doświadczanie rzeczywistości, w tym piękna, a także i tych wszystkich sensów, zawartych w czarce herbaty czy w procesie jej parzenia.

Droga Herbaty jest zatem formą kulturową *par excellence*, o ile kulturę zdefiniujemy jako płaszczyznę służącą nawiązywaniu przez ludzi wzajemnych relacji. W przypadku omawianego tu zagadnienia zasada relacji międzyludzkiej jest wręcz warunkiem *sine qua non* Drogi Herbaty, o czym informuje kategoria wyrażana przez pojęcie gospodarza i gościa. Warto przy tym pamiętać, że podążanie *chadō* to wszakże urzeczywistnianie myśli buddyjskiej. Według niej otaczający nas świat podlega dynamicznej zasadzie nieustannej kreacji układów, które zależą od znajdujących się w danym miejscu i czasie elementów współtworzących relatywne ich kształty. Za takie elementy należałoby także uznać gospodarza i gościa. W dużej mierze to właśnie od nich, od tego, że właśnie są, zależą charakter i przebieg herbacianej ceremonii, a nie na przykład od umiejętności podawania herbaty przez gospodarza czy dystynkcji gościa.

Tej kwestii sporo uwagi poświęcił Sōshitsu Sen XV, współczesny mistrz Drogi Herbaty, który w jednym z tekstów przygląda się właśnie figurze „gospodarza i gościa”. Poddając refleksji ten obszar, w konsekwencji dotyka on pojęcia człowieka, o czym — w odniesieniu do języka japońskiego — pisze następująco:

Przyjrzyjmy się bliżej ideogramom składającym się na japońskie słowo *nin-gen*, oznaczające „człowiek”. Pierwszy ideogram *nin* oznacza osobę; drugi *gen* — odstęp lub przestrzeń. Sugeruje to, że naprawdę stajemy się człowiekiem poprzez interakcję z drugą osobą³.

Na dobrą sprawę myśl tę można by uczynić lejtmotywem opowieści na temat uwarunkowań człowieka i kultury. Rezygnując tutaj z rozwijania tego wątku, mimo wszystko warto jednak mieć na uwadze głębszy kulturowy sens zawarty *implicite* w figurze gospodarza i gościa.

Sen XV uważa, że warunkiem powodzenia w organizacji herbacianego spotkania jest nie tyle obecność gospodarza i gościa, ile przede wszystkim postawa polegająca na tym, że wszystkich ludzi, niezależnie od ich statusu, uważa się za równych sobie i traktuje przy tym każdego człowieka z należnym mu szacunkiem. Szczególnie ważna w tym kontekście jest jedna z ustanowionych przez Sen no Rikyū reguł, mówiąca: „Poświęć uwagę tym, którzy ci towarzyszą”. Sen XV twierdzi, że skłania ona gospodarza i gościa do

³ S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, przeł. M. Kusiak, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 162.

tego, by nawzajem troszczyli się o siebie, ciesząc się w ten sposób wspólnymi chwilami spędzonymi przy herbatce. Rola gospodarza i gościa wymaga od aktorów i tego, by dołożyli wszelkich starań, ażeby relacje między nimi były jak najbardziej harmonijne⁴.

Zdaniem przywoływanego tu autora relacja gospodarz–gość jest wręcz rodzajem dominanty w rytuale herbaty, o czym zdają się świadczyć jego słowa:

Niezależnie od tego, czy jesteśmy gościem czy gospodarzem, powinniśmy pamiętać, że na przyjęciu nie ma wykonawcy ani publiczności. Liczą się tylko prawdziwe relacje między-ludzkie⁵.

W świetle tej refleksji Sen XV przywołuje przynależące do kultury zen japońskie pojęcie *muhinshu*, które rzekomo wskazuje na „najważniejszą wartość, o którą powinniśmy zabiegać na przyjęciu”⁶. Sens tego pojęcia wyznaczają tworzące je elementy *mu*, *hin* i *shu*. I tak:

Mu odnosi się do nicości; *hin* do gościa lub ucznia zen; natomiast *shu* do gospodarza. Oczywiście wyrażenie to nie odnosi się dosłownie do nieistnienia gospodarza i gościa, ale do braku rozróżnienia między nimi. Kiedy w czasie Herbaty gospodarz i gość pozostają w harmonii, łączą się w jedną całość, która jest ważniejsza od ról, które indywidualnie pełnią⁷.

Kolejnym pojęciem, które przywołuje Sen XV, pisząc o relacji wyznaczonej przez gospodarza i gościa, jest *kokoro ire*. Pierwszy jego człon oznacza: „serce-duch-umysł”, zaś drugi: „włożyć, oddać”, co zdaniem cytowanego tu autora należałoby czytać w ten sposób, że gospodarz, przygotowując herbatę, oddaje samego siebie, tworząc w ten sposób atmosferę, w której gość odnajdzie spokój. Podobnie postępuje gość, który przychodząc na przyjęcie, czyni to: „pragnąc ofiarować gospodarzowi całe swe serce, ducha i umysł”⁸, a jednocześnie jest otwarty na to wszystko, co gospodarz dla niego robi. Sen XV podkreśla jednak, że: „Nie chodzi tu o jakieś szczególne sposoby okazywania wdzięczności, ale o szczere uczucie”⁹.

Japońska etykieta spotkania herbacianego reguluje poszczególne zachowania, a nawet gesty, czym nie będziemy się tu zajmować. Zaznaczmy tylko, że to wszystko, co składa się na tę etykietę, należałoby potraktować przede wszystkim jako kulturowo ukonstytuowane wskazówki służące temu, by ludzie pijący herbatę mieli świadomość, jak twierdzi Sen XV, że dzielenie tej przyjemności z drugim człowiekiem jest czymś więcej niż wspólnym spędzaniem czasu czy przeżywaniem piękna. Jak pisze przywoływany tu autor,

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 163.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

figura gospodarza i gościa jest szczególnym kulturowym narzędziem urzeczywistniania tego, że: „Duch troski najpierw o innych, potem o siebie jest niezmiernie ważny i może być praktykowany w naszym codziennym życiu”¹⁰. Innymi słowy, rytuał picia herbaty w ramach *chadō* nie tyle jest formą praktykowania buddyzmu w tym sensie, w jakim udając się do *chashitsu*, wkraczamy w wolną od wszelkich rozróżnień i trosk przestrzeń *roji*, oddając się w ten sposób medytacji, ile jest to sposób na wzmacnianie zachowań społecznych gruntujących przekonanie, że nasza egzystencja zyskuje wtedy, gdy towarzyszy jej wzajemna życzliwość. Jednak nade wszystko jest to metoda wpajania świadomości istnienia współzależności elementów składających się na nasz świat, także w wymiarze międzyludzkim.

Tego rodzaju świadomość, zwłaszcza w kontekście buddyzmu, bywa sprowadzana do pojęcia jedności, co przybliży chociażby Agnieszka Kozyra, powołując się na Nishibe Bunjō¹¹ czy też przywołując słowa Sengaia Gibbona, mistrza zen ze szkoły *rinzai*, którego zdaniem: „W czasie ceremonii herbaty gospodarz i gość powinni stanowić jedność, gdyż istota Drogi Herbaty leży w środkowej prawdzie, pomiędzy dwoma przeciwieństwami”¹². Owa „środkowa prawda” zdaje się nabierać szczególnych kształtów w momencie, gdy „dwoma przeciwieństwami” są ludzie o odmiennych indeksach społecznych lub kulturowych. Zwłaszcza w kontekście kulturowej odmienności wspomniany rodzaj „prawdy” może być aż nadto czytelny, o czym można się przekonać, oglądając wyreżyserowany przez Doris Dörrie film *Fukushima, moja miłość*, który wszedł na ekrany w 2016 roku. Jest to opowieść o młodej Niemce cierpiącej z powodu rozstania z ukochanym, która pojechała do Japonii, by tam jako klaun podnosić na duchu przygnębionych mieszkańców dotkniętej katastrofą atomową Fukushimy. Jej postać jest skonfrontowana z wkraczającą w jesień życia gejszą, będącą z kolei ofiarą traumy wywołanej przez skutki tsunami, które wystąpiły w pobliżu jej domu. Kobiety zamieszkują w zniszczonym domu Japonki, która właśnie podczas codziennych rytuałów picia herbaty stara się przekazać swojej towarzyszce umiejętność niemyślenia — choćby przez moment — o przeszłości, troskach i bólu. Pełniąc funkcję gościa młoda Niemka z każdym kolejnym rytuałem przyswaja tę umiejętność na tyle, na ile wraz z gospodynią, bez słów, potrafią się cieszyć pięknem tej chwili, kiedy wspólnie, choć każda z osobna, przykładają filiżankę do ust, by zaczerpnąć z niej łyk herbaty. Także i ten wymiar picia herbaty ma w kulturze japońskiej swój słowny ekwiwalent, jakim jest termin *ichigo ichie*, oznaczający — jak pisze przywoływany wcześniej Sen XV — „jeden raz, jedno spotkanie”, coś,

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ N. Bunjō, *Zen monks and the formation of the Way of Tea*, „Chanoyu Quarterly” 1981, nr 28, s. 26, za: A. Kozyra, *Estetyka zen*, Warszawa 2010, s. 299.

¹² A. Kozyra, *Estetyka zen*, s. 332.

czego doświadcza się właśnie tu i teraz, w tym momencie, coś, „co już nigdy więcej w życiu się nie powtórzy”¹³.

Mając na uwadze fakt istnienia ludzkiej różnorodności, zauważalnej także w obrębie już tylko jednej grupy społecznej, trudno nie dostrzec tego, że w kontekście japońskiej kultury herbaty figura gospodarza i gościa przede wszystkim wyznacza pewien trudny do osiągnięcia na płaszczyźnie relacji międzyludzkich ideał, który mimo wszystko jest promowany w ramach kulturowych szlaków wyznaczanych przez Drogę Herbaty, co — jak pisze Kakuzo Okakura — sprawia, że herbata w Japonii stała się:

czymś więcej niż idealizacją formy picia — jest religią sztuki życia. Picie herbaty stało się źródłem kultu czystości i wyrafinowania, czynnością uświęconą, w czasie której gospodarz i gość wspólnie tworzą z tego, co doczesne, najwyższe piękno¹⁴.

Czytając te słowa, warto mieć świadomość, że dostrzeganie przejawów piękna w codziennym życiu jest poniekąd specyfiką japońskiej kultury¹⁵, jakkolwiek warto przy tej okazji zastanowić się, w jakim stopniu ten rodzaj postawy czerpie z myśli buddyjskiej, przynajmniej z tych jej tropów, które wskazują na wielką doniosłość faktu, jakim jest istnienie życia.

Nie wyczerpując wszystkich wątków, które wiążą się z figurą gospodarza i gościa, z pewnością warto przynajmniej zasygnalizować, że z powodzeniem można by ją także odnieść do wręcz ikonicznej w tekstach z zakresu buddyzmu formy, która sprowadza się do dialogu nauczyciela i ucznia. W ten sposób ilustruje się w tym samym uogólnia rozwiązania niektórych problemów tudzież daje wskazówki odnośnie do tego, jak należy postępować zgodnie z założeniami myśli buddyjskiej. Należy jednak pamiętać, że pożytek z tego typu nauk jest wspólny dla wszystkich, którzy zamierzają z nich skorzystać i dzięki temu mają szansę zauważyć, iż relacja między jednym a drugim człowiekiem jest jednym z największych sensów ludzkiego istnienia. O tym też informuje przywołana na początku tego tekstu opowiadka, która na dobrą sprawę jest przede wszystkim lekcją dla czytających ją, zaś rozpoznanie zawartych w niej sensów zależy głównie od sięgającej po nią osoby. Niemniej jednym z tych sensów prawdopodobnie jest ten, w którego myśl walory herbaty zyskują wtedy, gdy pije się ją wspólnie. Zaś sztuka polega na tym, by fakt ten docenić, niezależnie od tego, kim się jest i jakie ma się poglądy. Bardzo możliwe, że im bardziej różnią się od siebie gospodarz i gość, tym nauka płynąca z takiego spotkania jest większa.

¹³ S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 163.

¹⁴ K. Okakura, *Księga herbaty*, przeł. M. Kwiecińska-Decker, Kraków 2017, s. 33.

¹⁵ Zob. Ch.-Y. Chang, *Ogólne pojęcie piękna*, przeł. B. Romanowicz, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, s. 62–70; D. Keene, *Estetyka japońska*, przeł. K. Gucałski, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, s. 49–61.

Na zakończenie tego fragmentu warto przywołać jeszcze pewne zdarzenie, które zostało opisane przez Aleksandrę Görlich. Wiąże się ono z przybyciem do Polski w 2007 roku mistrza Drogi Herbaty Sen Genshitsu, który od 2002 roku pełni funkcję najważniejszej osoby rodu Uraseke. W ramach tej wizyty mistrz na dobrą sprawę odegrał rolę gościa względem gospodarzy, to jest księdza infułata Bolesława Fidelusa oraz księdza Czesława Sandeckiego. Odprawili oni w krakowskiej bazylice Mariackiej wówczas uroczystą mszę, podczas której znalazł się czas na przygotowanie przez Sen Genshitsu czarki herbaty, by można ją było złożyć na ołtarzu w ramach rytuału ofiarowania. Gest ten wpisuje się w kategorię zachowań w ramach Drogi Herbaty, określaną pojęciem *kenchachiki*. Jest to tak zwane ofiarowanie herbaty, czyli bardzo uroczysta forma przygotowania tego napoju, którego się nie spożywa, lecz jedynie ofiarowuje w ważnej intencji, na przykład pokoju na świecie. Przywołane tu zdarzenie miało — jak pisze Görlich — „wyjątkowy wymiar ekumeniczny ze względu na spotkanie tak odległych tradycji jak katolicka i buddyjska”¹⁶. Warto też dodać, że jest ono także ilustracją jednego z sensów Drogi Herbaty, który opierając się na przybliżonych wcześniej informacjach, należałoby sprowadzić do idei harmonijnych relacji między ludźmi — figura gospodarza i gościa w ramach *chadō* zdaje się sprzyjać jej urzeczywistnieniu.

Cztery szlachetne prawdy

Cztery szlachetne prawdy w pierwotnym ujęciu myśli buddyjskiej traktują o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o zniweczeniu cierpienia oraz o drodze wiodącej do zniweczenia cierpienia. Zainteresowanych tym problemem można odesłać między innymi do przywoływanej tu już wcześniej pracy Marka Mejora, w której autor — uwzględniając tło historyczne, inklinacje lingwistyczne czy wątki z zakresu mitologii indyjskiej — proponuje systematyczny wykład na ten temat¹⁷.

Warto od razu podkreślić, że mówienia o czterech szlachetnych prawdach w kontekście Drogi Herbaty nie należy traktować w kategoriach analizy porównawczej. Bardziej chodzi tu o zwrócenie uwagi na swego rodzaju kulturową transpozycję przypisywanej Buddzie diagnozy oraz metody służącej zniweczeniu „choroby, na którą cierpi świat”¹⁸.

¹⁶ A. Görlich, *Ichigo ichie. Wchodząc na drogę herbaty*, Kraków 2008, s. 28.

¹⁷ Zob. m.in. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 80–99.

¹⁸ *Ibidem*, s. 80.

Jak pisze Przemysław Trzeciak: „Filozofię ścieżki herbaty określają cztery pojęcia: harmonia (*wa*), szacunek (*kei*), czystość (*sei*), spokojność (*jaku*)”¹⁹. Zdaniem tegoż autora wymienione pojęcia można również traktować jako „zasady” będące rodzajem syntezy: „[...] tradycji religijnych i kulturalnych Dalekiego Wschodu: buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu i shintoizmu”²⁰. Inaczej rzecz ujmując, przybliżone tu cztery podstawowe zasady *chadō*²¹ to coś więcej niż odległa kulturowo analogia do wyartykułowanych rzekomo przez Buddę „prawd”. Niemniej zasady te często porównywane są właśnie do buddyjskich czterech szlachetnych prawd²².

Sporo miejsca na zilustrowanie tej kwestii poświęca Daisetz T. Suzuki w tekście *Zen i sztuka herbaty I*²³. Zdaniem tego autora cztery wymienione wcześniej pojęcia: *wa*, *kei*, *sei* i *jaku* (tłumaczone w jego tekście jako „spokój”²⁴) są ważnym elementem nie tylko Drogi Herbaty, lecz także treningu zen, braterstwa czy codziennego życia. Przyglądając się tej swoistej formie „czterech szlachetnych prawd”, Suzuki zauważa, że japoński znak odpowiadający pojęciu *wa* (harmonia) oznacza też „łagodność” (*yawaragi*). Jego zdaniem właśnie ten termin „[...] najlepiej oddaje przewodniego ducha całej procedury sztuki herbaty”²⁵. Autor ten twierdzi, że pojęcie harmonii bardziej odnosi się do formy, zaś jego zdaniem termin „łagodność” „sugeruje wewnętrzne uczucie”²⁶. I w tym znaczeniu tak dalej pisze:

Ogólna atmosfera pawilonu herbacianego przyczynia się pod każdym względem do stworzenia nastroju łagodności — łagodny dotyk i zapach, łagodne światło i dźwięk. Unosisz czarękę herbaty, ręcznie wykonaną, o nieregularnym kształcie, z niezbyt precyzyjnie nałożoną glazurą, ale pomimo tej prymitywności to niewielkie naczynie ma swoisty urok subtelności, spokoju i skromności²⁷.

Suzuki przywołuje przy tej okazji słowa japońskiego księcia Shōtoku, które znalazły się w tekście pochodzącym z 604 roku, określanym jako *Konstytucja w siedemnastu artykułach*. Ową „konstytucję” ma otwierać następujące zdanie: „Tym, co najcenniejsze, jest łagodność ducha, tym, co najważniejsze,

¹⁹ P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009, s. 289.

²⁰ *Ibidem*, s. 293.

²¹ Zob. A. Görlich, *Ichigo ichie*, s. 22.

²² Zob. P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 289.

²³ Tekst ten znajduje się w pracy *Zen i kultura japońska*, która jest polskim zbiorem wybranych publikacji D.T. Suzukiego na temat różnych przejawów zen. Zob. D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 179–192.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 181.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

niespieranie się z innymi”²⁸. Ten rodzaj prawdy zdaje się szczególne czytelny w kontekście przywoływanej przez Suzukiego informacji na temat wojowniczego charakteru Japończyków, dla których przybyła z zachodu filozofia zen, jak pisze, miała się stać pomocnym środkiem służącym wydobyciu z nich także i cech wiążących się z wrażliwością i właśnie „łagodnością ducha”²⁹.

O tym, żeby wiązać zen z „łagodnością ducha”, mają też świadczyć słowa żyjącego w XIII wieku buddyjskiego mnicha Dōgena. Po powrocie z Chin — tam bowiem zgłębiał sens nauki, którą wraz z jego powrotem do Japonii zaczęto określać jako sōtō zen — został on zapytany o to, czego nauczył się w Kraju Środka, na co miał odrzec: „Poza łagodnością serca, niewiele”³⁰. Suzuki, komentując tę wypowiedź, pojęcie łagodnego serca sprowadza do „wrażliwości umysłu”, jak również „łagodności ducha”. Przy tej okazji wskazuje na bardzo istotną z perspektywy myśli buddyjskiej kategorię, która związana jest nie tyle z pojęciem „ja”, ile z ideą mówiącą o tym, że przekonanie o istnieniu osobowego „ja” jest iluzoryczne³¹. W myśl tego przekonania za jeden z celów buddyjskiej praktyki należałoby uznać dążenie do urzeczywistnienia tej swoistej prawdy, którą wyraża także Suzuki, pisząc: „Gdy nie ma »ja«, wtedy serce jest miękkie i nie stawia oporu wpływom zewnętrznym”³². Swoją wywód na temat pierwszej z japońskich „czterech szlachetnych prawd” Suzuki zamyka w sposób sprowadzający poruszany przez niego problem do zasady czy reguły, której nadaje wręcz uniwersalny sens, jakkolwiek warto jego słowa odnosić przede wszystkim do tego, co dotyczy kulturowych sensów wyznaczanych w obrębie Drogi Herbaty. Zatem:

Doprawdy „łagodność ducha” czy miękkość serca to podstawa naszego życia na ziemi. Jeśli celem sztuki herbaty jest stworzenie Krainy Buddy, to trzeba zacząć od łagodności ducha³³.

Pojęcie serca zdaje się również kluczowe, jeśli chodzi o omawiane przez Suzukiego znaczenie pojęcia *kei* (szacunek), które w kontekście Drogi Herbaty ma służyć uwrażliwieniu uczestników tego typu herbacianych spotkań na to, że każdy wykonywany przez nich gest o tyle będzie wyrazem szacunku względem drugiego człowieka czy otoczenia, o ile będzie on szczerym aktem. Szczerłość zachowań jest w tym przypadku warunkiem tego, żeby o rytuale herbaty można było również mówić przez pryzmat pojęcia sztuki. Nie jest nią jednak puste wykonywanie ustalonych przez tradycję ruchów czy powielanie zachowań wpisanych w jej ramy. Bardziej chodzi tu o postawę polegającą na

²⁸ *Ibidem*, s. 182.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I. Kania, *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999, s. 114, 132, 139.

³² D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 182.

³³ *Ibidem*, s. 183.

korzystaniu z ustalonych reguł, których nie traktuje się w kategoriach „gry”, lecz raczej wykorzystuje się je jako płaszczyznę dającą możliwość pogłębienia relacji z drugim człowiekiem. Jak pisze Suzuki, wraz z wodą wlewaną do czajniczka czy herbatą do czarki, zwykle „przelewamy” znacznie więcej niż samą ciecz. Chodzi tu o to, że czym innym jest podawanie herbaty komuś, kogo się lubi i szanuje, a czym innym wykonywanie tej czynności w ramach relacji z osobą, wobec której nie żywi się zbyt przychylnych uczuć. Z kolei ideałem zdaje się taka sytuacja, kiedy aktom przyrządzania, podawania i picia herbaty nie towarzyszy zbyt wiele myśli lub emocji, zaś cała uwaga skupiona jest na wykonywaniu czynności służących temu, by osoby biorące udział w rytuale herbaty doświadczyły piękna współtworzonej przez nie sytuacji³⁴. Do tego ideału zdaje się też sprowadzać sens pojęcia sztuki herbaty, która to sztuka staje się nią właśnie wtedy, gdy aktorzy wcielający się w role gospodarza i gościa przestają je odgrywać, a zaczynają wykorzystywać ten stworzony przez japońską kulturę scenariusz do tego, by być w tym sensie, w jakim udział w herbacianym spotkaniu sprawia, że umysły jego uczestników nie są pochłonięte sprawami znajdującymi się poza obszarem *roji*. Jak wyraża to Suzuki:

Sztuka staje się doskonała jedynie wtedy, gdy przestaje być sztuką: gdy osiąga doskonałość nie-sztuki, gdy pogłębia się szczerłość. To właśnie jest „szacunek” w sztuce herbaty. Szacunek to szczerłość lub prostota serca³⁵.

W przypadku klasycznej Drogi Herbaty pojęcie szacunku bardziej zatem należałoby łączyć z tym, co wyraża termin „szczerłość”, niż na przykład z etykietą wskazującą na określony sposób wykonywania czynności służących realizacji herbacianego spotkania. Egzemplifikacją może tu być opowieść o tym, jak to Sen no Rikyū wraz z uczniami miał się udać na przyjęcie organizowane przez jednego z plantatorów herbaty. Podczas jego trwania gospodarz tak był przejęty wizytą czcigodnego gościa, że nie potrafił w zgrabny sposób wykonać wszystkich gestów przewidzianych w rytuale herbaty. Niektórzy z uczniów Rikyū, odnosząc się później krytycznie do postawy gospodarza, mieli usłyszeć od mistrza następującą wypowiedź:

Ten człowiek zaprosił mnie na herbatę nie po to, aby pochwalić się swymi zdolnościami podawania herbaty. Kierując się dobrym sercem, chciał mnie po prostu poczęstować herbatą. I tak był pochłonięty przygotowaniem herbaty, że nie martwił się o błędy, które może popełnić. Uderzyła mnie szczerłość jego intencji³⁶.

Kolejnym pojęciem ze zbioru czterech szlachetnych prawd Drogi Herbaty jest czystość (*sei*). Także i ono nie jest jednoznaczne. Aby dotrzeć do jego znaczeniowych sensów, warto się odwołać do myśli buddyjskiej, w której

³⁴ *Ibidem*, s. 186.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 157.

przypadku ważne zdaje się takie wykonywanie czynności życiowych, nawet tych najprostszych, jakie przede wszystkim służy dbałości o czystość umysłu. Ilustracją mogą być słowa pochodzącego z Wietnamu mnicha zen, poety i pisarza Thich Nhat Hanh:

Podczas zmywania naczyń powinniśmy być tylko zmywaniem naczyń, co oznacza, że zmywając, powinniśmy być w pełni świadomi faktu, że zmywamy naczynia. Na pierwszy rzut oka może się to wydawać trochę głupie: dlaczego przywiązywać tak wielką wagę do tak prostej czynności? Ale o to właśnie chodzi. Fakt, że jestem tu i zmywam naczynia, jest cudowną rzeczywistością. Jestem całkowicie sobą, podążając za oddechem, świadomy swej obecności i świadomy swoich myśli i czynności. Niemożliwe jest wtedy, bym miotał się nieprzytomnie tam i z powrotem jak butelka unoszona przez fale oceanu³⁷.

Stosowanie takiej postawy, zdaniem przywołanego autora, jest również istotnym warunkiem umiejętności picia herbaty. Otóż:

Jeśli nie umiemy zmywać naczyń, to wszystko wskazuje na to, że nie będziemy również umieli pić herbaty. Podczas picia będziemy myśleli o innych rzeczach, ledwie zdając sobie sprawę, że trzymamy w rękach filiżankę. W ten sposób będziemy wsysani w przyszłość, niezdolni do prawdziwego przeżycia nawet jednej minuty³⁸.

W tym miejscu wypadałoby dopowiedzieć kilka słów na temat postawy gospodarza w kontekście *chadō*, dookreślając przy okazji przywołane też wcześniej pojęcie mistrza Drogi Herbaty. Funkcję celnego komentarza i uzupełnienia w tej kwestii zdają się spełniać słowa Aleksandry Görlich, według której: „Kiedy gospodarz wyciera utensylia, to jednocześnie oczyszcza swoje serce i umysł przez zupełne skupienie na wykonywanej czynności”³⁹. Warto przy tej okazji pamiętać o związkach tradycji picia herbaty z buddyzmem zen. Przynajmniej w kontekście tej relacji rytuały herbaciane należałoby traktować przede wszystkim jako narzędzia pomocne w praktykowaniu zen. Taki wniosek można wysnuć, mając na uwadze słowa jednego z mistrzów Drogi Herbaty — Kobori Enshū (1579–1647), według którego — jak przybliży Brigitte Kita — ten, kto oddając się rytuałowi herbaty, „potrafi skoncentrować się na tym jednym jedynym działaniu i nie ma żadnych ubocznych myśli, ten praktykuje zen w jego najczystszej formie »tutaj i teraz«”⁴⁰.

Wziąwszy jeszcze pod uwagę to, co na temat pojęcia czystości w kontekście *chadō* pisze Suzuki, można zauważyć, że tradycja picia herbaty w Japonii przekłada się na kulturowy rys tego kraju, o czym pośrednio zdają się informować słowa: „»czystość« stanowiąca ducha sztuki herbaty jest cechą japońskiej

³⁷ T.N. Hanh, *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, przeł. G. Draheim, Warszawa 2020, s. 14.

³⁸ *Ibidem*, s. 16.

³⁹ A. Görlich, *Ichigo ichie*, s. 26.

⁴⁰ B. Kita, *Chadō. Herbata i zen*, przeł. M. Gawlik, Łódź 1995, s. 33.

mentalności”⁴¹. Warto jednak przy tym zauważyć, że filozofia japońskiej Drogi Herbaty nie jest wyłącznym wymysłem mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni, gdyż — oddajmy raz jeszcze głos Suzukiemu:

Czystość w sztuce herbaty przypomina nieco taoistyczną naukę o Czystości. Mają one z sobą coś wspólnego, ich celem bowiem jest uwolnienie naszego umysłu od „zanieczyszczeń” pochodzących od zmysłów⁴².

Przynajmniej w kulturze chińskiej należałoby też szukać źródeł tej urzeczywistnianej w ramach *chadō* „prawdy”, która wiąże się z pojęciem spokoju (*jaku*). Już dla buddyjskich mnichów chan, a więc reprezentantów powstałego w Chinach odłamu buddyzmu, spokój i czystość umysłu miały decydować o prawdziwej esencji świata. I właśnie: „Herbata dawała im ten spokój i czystość myśli, otwierała ich umysły na istotne sprawy Ziemi i Nieba, pomagała w osiągnięciu stanu buddy”⁴³. Tego rodzaju nastawienie mentalne przetrwało także w *chadō* do naszych czasów, o czym mogą świadczyć informacje przedstawione przez Aleksandrę Görlich, która poświęciła swoją pracę na opisanie główne współczesnych zachowań w tym zakresie. Według tej autorki także i dziś obecne jest w Japonii przekonanie, że praktykowanie, poprzez rytuał herbaty, opisanych wcześniej *wa*, *kei* i *sei* pozwala osiągnąć spokój. Co więcej, przy czarce herbaty „ów wewnętrzny spokój się pogłębia i zyskuje nowe znaczenie w relacji z ludźmi. Bez tego przyjęcie herbaciane traci całe znaczenie”⁴⁴.

Mówiąc o spokoju jako ostatnim elemencie czterech szlachetnych prawd Drogi Herbaty, warto też zwrócić uwagę na etymologiczne tło tego pojęcia. Zdaniem Suzukiego w sanskrycie odpowiednik japońskiego słowa *jaku* oznacza „wyciszenie”. *Jaku* często bywa też w buddyjskiej literaturze używane do określenia śmierci lub nirwany⁴⁵. Mając to na względzie, można zauważyć, że pojęcie spokoju jest czymś więcej niż jedną — wymienianą na końcu — z czterech zasad Drogi Herbaty. Odnosząc owe zasady do buddyjskich czterech szlachetnych prawd, wypadaloby dostrzec, że *jaku* odpowiada „prawdzie” traktującej o drodze wiodącej do zniweczenia cierpienia.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, w jak dużym stopniu idee zawarte w obrębie myśli buddyjskiej wpłynęły na mentalny wymiar japońskiej kultury. O wiele łatwiej jest przyjąć to, o czym pisze Ruth Benedict, autorka pracy *Chryzantema i miecz. Wzory japońskiej kultury*. Przybliżając charakterystyczne dla Japończyków sposoby zachowań czy cechy ich myślenia, zwraca ona również uwagę na kategorię, którą najlepiej zdaje się wyrażać określenie: „żyjący tak,

⁴¹ D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 186.

⁴² *Ibidem*, s. 187.

⁴³ P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 78.

⁴⁴ A. Görlich, *Ichigo ichie*, s. 26.

⁴⁵ D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 188.

jakby był umarły⁴⁶. W tym przypadku chodzi o postawę, która ma wynikać z pracy nad sobą, w symbolicznym sensie polegającej na tym, żeby uśmiercić swoje „ja”. Osobom żyjącym z taką świadomością o wiele łatwiej jest — jak pisze Benedict — zachować spokój w krytycznych momentach życia. Nawet tym, którzy nie są „mistrzami” w tej dziedzinie, wpajanie tego typu świadomości pomaga w pokonywaniu granic budzących różnego rodzaju lęki. Na przykład gimnazjaliście denerwującemu się przed egzaminami radzi się: „Pomyśl o nich tak, jakbyś był już martwy, a wtedy zdasz je łatwo”⁴⁷. Na dobrą sprawę ten rodzaj świadomości — żyć tak, jakby było się martwym — paradoksalnie pozwala zauważyć wartość nadrzędną nad wszystkimi innymi, mianowicie tę, która wiąże się z pojęciem życia⁴⁸.

Wracając do głównego problemu, acz pozostając przy różnych konotacjach pojęcia *jaku*, należy też przybliżyć, że bywa ono także utożsamiane z pojęciem *sabi*⁴⁹, które wraz z pojęciem *wabi*⁵⁰ w bardzo wyraźny sposób określa to, co w literaturze przedmiotu najczęściej zwykło się postrzegać jako estetyczny wymiar Drogi Herbaty. Przywołane pojęcia oznaczają mniej więcej tyle, co ubóstwo, prostota czy samotność, przy czym *sabi* bardziej opisuje obiektywny stan rzeczy, natomiast *wabi* odsyła do tego, co osobiste i subiektywne⁵¹.

Jednak *wabi* i *sabi* nie tyle konotują dążenie w stronę tych desygnatów, materialnych bądź mentalnych, na które wskazują, ile opisują pewną postawę, która wiąże się — o czym także pisze Suzuki — z akceptowaniem ubóstwa i przyjmowaniem ze spokojem wszystkiego, co się zdarza, do czego jednak „potrzebny jest wyciszony, bierny umysł”⁵².

Być może dobrym sposobem na pojęcie znaczenia słów *wabi* i *sabi* czy przede wszystkim *jaku* będzie spojrzenie na postać przywoływanego wielokrotnie w tym tekście Sen no Rikyū, który w swej praktyce mistrza Drogi Herbaty prawdopodobnie hołdował temu, co wyrażają pojęcia prostoty oraz

⁴⁶ R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa 1999, s. 231.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 232 i *passim*.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 221–222 i *passim*.

⁴⁹ Jak pisze Przemysław Trzeciak: „*Sabi* jest jedną z ważniejszych kategorii estetycznych, szczególnie często używaną w sztuce związanej z buddyzmem zen XV–XVII wieku, chociaż pojawiła się znacznie wcześniej, jeszcze w VIII wieku, w antologii poetyckiej *Man'yōshū* (Zbiór Dziesięciu Tysięcy Liści)” (P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 374).

⁵⁰ Powołując się raz jeszcze na Trzeciaka, który z kolei przybliżyła uogólnienie Makoto Uedy — *wabi* „to postawa estetyczna i etyczna, znajdująca przyjemność w życiu spokojnym i swobodnym, wolnym od kłopotów ziemskiego świata. Pojęcie powstało w średniowiecznej praktyce pustelniczej, wyraża prosty, surowy rodzaj piękna i pogodny, transcendentalny stan umysłu. Jest to centralne pojęcie estetyki rytuału herbaty, ale także twórczości poetyckiej *waka*, *renga* i *haiku*” (*ibidem*, s. 371).

⁵¹ D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 188–189.

⁵² *Ibidem*, s. 189.

ubóstwa, potrafiąc jednocześnie służyć władcy zdolnemu przelewać ludzką krew w celu zwiększania swych wpływów i stanu posiadania dóbr materialnych. Warto przy tym pamiętać, że Rikyū był jednym z ważniejszych twórców klasycznej formy japońskiego *chadō*, prawdopodobnie świadomym również sensu i znaczenia buddyjskich czterech prawd, które wcielał w życie między innymi za pośrednictwem rytuałów herbacianych będących w dużej mierze świeckim przedłużeniem buddyjskiej praktyki.

Takość

Pojęcie takości nie jest wytworem japońskiej kultury Drogi Herbaty. Jego genezę, przynajmniej w nadawanym mu w literaturze przedmiotu znaczeniu, należałoby wiązać z powstałą w Indiach myślą buddyjską. Za najważniejsze z jej źródeł uważa się historycznego Buddę. I właśnie w przypisywanych tej postaci słowach wypadałoby szukać podwalin tego, co słowo „takość” (*tathata*) wyraża. Do zbioru takich słów należy chociażby to, co Ireneusz Kania określa jako „testament Buddy”. Oto on:

Słuchajcie, o mnisi, teraz napominam was tak: wszystko, co złożone, podlega zniszczeniu. Trudźcie się gorliwie!

To były ostatnie słowa Tathāgaty⁵³.

Trudno nie zgodzić się z tłumaczem, że treść owego testamentu jest wręcz banalna, przy założeniu, że „Każdy dorosły człowiek wie doskonale, że złożone jest wszystko i że wszystko przemija, a więc podlega zniszczeniu”⁵⁴. Starając się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Budda — „twórca najgłębszej i najsubtelniejszej doktryny filozoficzno-religijnej, jaką znały dzieje”⁵⁵ — w swych ostatnich, skierowanych do uczniów słowach przywołał „tę prościutką, obiegową prawdę”⁵⁶, Kania zauważa, że „testament” w istocie jest wielopoziomowy i tylko pozornie prosty, co stara się wyłożyć, punktując:

1) świat empiryczny jest złożony z rzeczy i elementów warunkujących się nawzajem, żadne więc z nich nie ma samoistnego, autonomicznego („mocnego”) bytu. Ten sposób istnienia rzeczy nazywa się „bezzażniowością” (*anattā*) albo „pustką” (*suññatā*);

2) każda rzecz, jako uwarunkowana przez inne, podlega powstawaniu, trwaniu i zniszczeniu, jest więc nietrwała (*aniccatā*);

3) skutkiem tego kontakt ze światem musi w nas rodzić ból, niewygodę (*dukkha*);

4) z bólu trzeba starać się wyzwolić, jeśli to możliwe. Człowiek psychicznie zdrowy nie powinien go akceptować jako nieodwracalnego fatum czy kary bogów⁵⁷.

⁵³ I. Kania, *Muttāvali*, s. 97.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

W świetle tej filozofii można też przyjąć, że buddyjska świadomość oraz związana z nią praktyka — raz jeszcze przywołując słowa Kani — w uproszczeniu sprowadzają się do tego, „byśmy nie tylko wiedzieli, że świat jest taki a taki, lecz również — i przede wszystkim — byśmy tę wiedzę dogłębnie w sobie przeżyli”⁵⁸.

Nie do końca na marginesie warto przywołać tu całkiem podobną myśl, acz wyrażoną z perspektywy nie tylko teoretyka buddyzmu. Chodzi bowiem o słowa D.T. Suzukiego, który w pracy poświęconej omówieniu podstawowych sensów buddyzmu zen pisze w następujący sposób:

dla najlepszego i najpełniejszego zrozumienia jakiejś rzeczy niezbędne jest doświadczyć jej osobiście. Osobiście zdobyte doświadczenie staje się bezwzględną koniecznością zwłaszcza wtedy, gdy owa rzecz wiąże się z samym życiem. Bez takiego doświadczenia nie sposób dokładnie, a więc skutecznie, pojąć niczego, co ma związek z życiem i jego niezgłębionymi mechanizmami. U podstaw wszelkich pojęć leży zwykle, proste przeżycie⁵⁹.

Chcąc przybliżyć znaczenie pojęcia takości i mając na względzie przywołane w tym celu treści, szczególnie wypadaloby uwypuklić dwie kategorie. Jedną z nich wiąże się z brakiem samoistnego i autonomicznego — „mocnego” — bytu jakiegokolwiek z elementów czy jakiegokolwiek z rzeczy składających się na nasz świat. Druga zaś dotyczy tego, że ostateczną prawdę na temat życia czy świata każdy człowiek czerpie przede wszystkim z własnego doświadczenia. Warto zaznaczyć, że praktycznie każda wykonywana przez nas czynność podlega pod kategorię doświadczenia, niemniej czym innym jest ono w przypadku, gdy sami przygotowujemy wodę potrzebną do zaparzenia herbaty, a czym innym jest doświadczenie polegające na zapoznaniu się na przykład z opisem tej czynności. W tym sensie historyczny Budda, określany również jako Tathāgata, czyli w gruncie rzeczy tylko ten, który jest taki, jaki jest, w różnych ujęciach jest inną postacią w zależności od kontekstów, w których obrębie funkcjonuje. Obraz czy w pewnym sensie nawet „istnienie” Tathāgaty, podobnie jak każdego innego elementu naszego uniwersum, są zawsze relatywne i zależne od tego, kto i z jakiej perspektywy postać tę postrzega. Wszelkie nadawanie „obiektywnych” czy „stałych” znaczeń pojęciu Buddy lub Tathāgaty jest co najwyżej rodzajem interpretacji i czynieniem uogólnień dokonywanych na płaszczyźnie języka, natomiast z perspektywy pojęcia takości jest wyłącznie formą wikłania się w sferę iluzji pojmowanej jako antyteza prawdy⁶⁰.

Alan W. Watts sprowadza pojęcia takości do pierwszych słów dziecka, które ucząc się mówić i oznaczając elementy otaczającego je świata, używa określeń

⁵⁸ *Ibidem*, s. 98.

⁵⁹ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przeł. M. Grabowska, A. Grabowski, Kraków 2017, s. 40.

⁶⁰ Por. I. Kania, *Muttāvali*, s. 34.

typu ten, ta, to, co w przypadku indyjskiej kultury odpowiada sanskryckiemu rdzeniowi *tat*. Pisząc o tym prostym wskazaniu, także i sens buddyjskiej myśli Watts poniekąd odnosi do „czystego” oglądu świata, rzekomo właściwego dziecięcemu umysłowi, który nie podlega jeszcze regułom porządkowania rzeczywistości za pośrednictwem prawideł języka. Z tej perspektywy autor ten zwraca też uwagę na jeden z sensów myśli, czy też ściślej, doświadczenia z zakresu buddyzmu, nie omieszkując przy tej okazji odnieść się do rozumienia pojęcia buddy. Zatem:

Kiedy mówimy po prostu: „to”, odnosimy się do dziedziny doświadczeń niewerbalnych, do rzeczywistości takiej, jaką ją postrzegamy bezpośrednio; staramy się bowiem zasygnalizować, że widzimy czy czujemy, a nie myślimy czy mówimy. Taka więc *tathata* oznacza świat taki, jaki jest, nie poddany oglądowi i podziałowi przez symbole i określenia myślowe. Wskazuję na to, co konkretne i namacalne, a nie na to, co abstrakcyjne i pojęciowe. Budda jest „tathagatą”, „idącym właśnie tak”, ponieważ przebudził się ku owemu pierwotnemu, bezpojęciowemu światu, którego żadne słowa nie są w stanie oddać, i nie myli go z takimi pojęciami jak bycie i nie-bycie, dobro i zło, przeszłość i przyszłość, tu i tam, ruch i bezruch, stałość i przejściowość⁶¹.

W dalszej części wywodu Watts zwraca uwagę na to, co wiąże się z dualizmem naszego myślenia — o czym zresztą wspomina wielu autorów piszących na temat buddyzmu — zależnego od reguł rządzących językiem jako kategorią ludzkiego bycia w świecie. W tym kontekście buddyzm zdaje się zwracać uwagę na świadomość sprowadzającą się do tego, że wszelkie formy nazywania elementów rzeczywistości są wyłącznie jej językowym obrazem. Takim obrazem jest również odnoszące się do pojęcia takości słowo *tathata*, które Watts uważa za rodzaj „bezsensownego określenia”, którego celem jest:

zwrócenie naszej uwagi na to, że logika i znaczenie — z zakodowaną w sobie dwoistością — są własnością myśli i języka, a nie otaczającego nas świata. W niewerbalnym, konkretnym świecie nie ma żadnych klas i żadnych symboli, które znaczą lub oznaczają cokolwiek innego niż siebie same. Stąd w świecie nie ma też dwoistości. Dualizm pojawia się bowiem przy klasyfikacji, kiedy rozdzielamy nasze doświadczenia do przegródek w naszych umysłach⁶².

Idąc dalej tym tropem, Watts — rzecz jasna za pomocą słów — stara się wyrazić to, do czego sprowadza się pojęcie zen, o czym warto wspomnieć o tyle, o ile w przypadku japońskiej Drogi Herbaty „herbata i zen mają ten sam smak”. W każdym razie:

zen to widzenie rzeczywistości bezpośrednio, w jej „takości”. Aby ujrzeć świat takim, jakim jest w swej konkretnej postaci — nie podzielony przez kategorie i abstrakcje — trzeba, rzecz jasna, spojrzeć na niego nie myśląc o nim albo, wyrażając to nieco inaczej, nie tworząc w umyśle żadnych jego symboli⁶³.

⁶¹ A.W. Watts, *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997, s. 93.

⁶² *Ibidem*, s. 100.

⁶³ *Ibidem*, s. 191.

Iluzoryczny wymiar rzeczywistości postrzeganej za pośrednictwem pojęć i mechanizmów języka starał się również wykazać indyjski filozof z II wieku naszej ery Nagardżuna, którego uważa się między innymi za autora traktatu zatytułowanego *Pustka*. W traktacie tym znajdziemy chociażby takie stwierdzenia, że zarówno to, co skonceptualizowane, jak i sama konceptualizacja są puste, gdyż to, co podlega konceptualizacji, jak i sam jej proces wzajemnie się warunkują⁶⁴. Zdaniem Artura Przybysławskiego, autora przekładu na język polski zachowanych w Tybecie tekstów przypisywanych Nagardżunie, najważniejszym tematem wspomnianego traktatu na temat pustki jest to, co sprowadza się do pojęcia takości oznaczającego tyle, co „prawda absolutna”⁶⁵. Na marginesie warto przywołać wskazanie Przybysławskiego na to, że buddyjskie pojęcie pustki: „paraliżuje filozoficzne zapędy filozofii do opisu rzeczywistości w kategoriach ontologicznych”⁶⁶. Jednym z powodów tego paraliżu jest właśnie fakt, że każda forma konceptualizacji jest w gruncie rzeczy pusta. Puste jest też każde rozróżnienie, także i to, które oddziela ważne z perspektywy buddyzmu pojęcia nirwany i samsary, gdyż oba wzajemnie od siebie zależą, podobnie jak syn warunkuje istnienie ojca w tym samym stopniu, w jakim ojciec jest warunkiem mówienia o synu⁶⁷. W buddyzmie taki rodzaj spoglądania na rzeczywistość bywa określanym za pomocą pojęcia środkowej drogi, mówiącego mniej więcej tyle, że wszystko jest współzależne⁶⁸.

Zatem takosć to wskazanie na współzależność istnienia elementów składających się na kształt postrzeganej i doświadczanej przez nas rzeczywistości, której nazywanie jest w efekcie formą umownego rozdzielania tego, co w istocie jest jednym zbiorem wzajemnych i dynamicznych relacji zachodzących w świecie.

W buddyzmie ważne jest tedy swoiste podkreślanie jedności wszystkiego, co istnieje i od siebie współzależy, mniej więcej na podobnej zasadzie, na jakiej tak ważna na gruncie buddyzmu praktyka medytacyjna nie jest czymś różnym od tego, co nazywamy „wiedzą” w znaczeniu buddyjskim — jest ona rodzajem korelatu w postaci zasad i zachodzących między nimi relacji funkcjonujących na zasadzie prawa współzależnego powstawania. Przez pryzmat takiego ujęcia nie ma wiedzy bez medytacji i odwrotnie⁶⁹.

⁶⁴ Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 88.

⁶⁵ A. Przybysławski, *Wstęp: Nagardżuna i jego traktaty o pustce i współzależnym wylaniu*, [w:] Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, s. 24.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 25.

⁶⁷ Zob. V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 126.

⁶⁸ Por. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii*, s. 208.

⁶⁹ Zob. I. Kania, *Muttāvali*, s. 227.

Wiele wskazuje na to, że właśnie taka perspektywa jest jednym z ważniejszych fundamentów Drogi Herbaty, w której przypadku ważne jest podkreślanie jedności tego, co w pewnym sensie jest od siebie różne, nie mówiąc już o tym, że rytuały herbaciane w kontekście owej Drogi należałyby postrzegać jako formę medytacji, nie zaś wyłącznie rozrywki połączonej z dbałością o ekskluzywność herbacianych utensyliów czy przestrzeganie określonej etykiety. W gruncie rzeczy, jak stwierdza Sen XV: „Droga Herbaty [...] poprzez podawanie i przyjmowanie herbaty pokazuje nam drogę życia”⁷⁰.

Do grona mistrzów podkreślających i promujących omawiany tu wymiar Drogi Herbaty należy wymieniany już w pierwszej części Takeno Jōō. Jemu też przypisuje się zaproponowanie pojęcia *wabi* określającego w tym przypadku to, co warunkuje sztukę herbaty; sztukę, która staje się nią wtedy, gdy „odkłada się wzory na bok” na rzecz prostoty i skromności oraz swobodnego, spontanicznego i twórczego działania w celu wspólnego przeżywania świata przy herbacie. Według Jōō sztuka herbaty powinna wyrabiać w jej uczestnikach wrażliwość na piękno — także to ukryte — otaczającego ich świata. Szczególnie istotne zdaje się to, że Droga Herbaty w pojęciu Jōō jest przedłużeniem buddyjskiej praktyki — podążanie tą Drogą jest możliwe tylko wtedy, gdy przyjmie się i przyswoi zalecenia nauki buddyjskiej. Paradoksalnie oznacza to także przestrzeganie konkretnych zasad, wśród których znajdują się takie jak uprzejmość oraz pełne zaangażowanie w to, co się robi w danym momencie. Ważne są też kreatywność i umiejętność dostosowania się do każdych warunków, a także praktykowanie *sabi* oraz *wabi*⁷¹. Dzięki przyswojeniu tych zasad można dążyć do jednego z najważniejszych celów, do których wiedzy Droga Herbaty, a jest nim — zdaniem Trzeciaka — osiągnięcie swego rodzaju jedności; „wspólnoty serc uczestników, [...] komunii gospodarza i gości”⁷². Wyrażając to innymi słowy i powołując się raz jeszcze na zalecenia Takeno Jōō, można podsumować, że: „*chadō* wymaga praktykowania głównych zasad buddyzmu”⁷³.

Jak uważa Trzeciak, Droga Herbaty według wielu jej mistrzów, w tym mistrzów zen, jest w istocie świecką formą dążenia do osiągnięcia stanu *satori* — przebudzenia⁷⁴ i w tym sensie rytuały herbaciane w ramach *chadō* trzeba by postrzegać jako rodzaj medytacji zen⁷⁵.

Nadanie szczególnych wymiarów tego rodzaju medytacji zen przypisuje się przywoływanemu tu już wielokrotnie Sen no Rikyū. Co równie istotne, na

⁷⁰ S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 156.

⁷¹ Zob. P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy*, s. 261–262.

⁷² *Ibidem*, s. 264.

⁷³ *Ibidem*, s. 262.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 313.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 334.

co zwraca uwagę chociażby Agnieszka Kozyra, Rikyū, proponując tę świecką formę praktykowania buddyizmu zen, nie odżegnywał się jednocześnie od doczesnych sfer kultury i sztuki⁷⁶. *Summa summarum* Droga Herbaty w takim wydaniu stała się dostępną nie tylko dla mnichów zen „praktyką i urzeczywistnieniem Drogi Buddy”⁷⁷.

Jednak tym, co wymaga dopowiedzenia i zasługuje na wyjątkowe podkreślenie, jest fakt, że dla Rikyū ogród i znajdujący się w nim obiekt przeznaczony do picia herbaty to reprezentacja takości będącej „istotą rzeczywistości [...], która jest pusta i wolna od wszelkiego niepokoju (*buji anshin*)”⁷⁸. Warto przy tym uwzględnić i to, że takość oznacza wszakże stan przekroczenia „dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania”⁷⁹. Jest to ważne o tyle, o ile na przykład figura gospodarza i gościa w japońskiej tradycji *chadō* czy nauczyciela i ucznia na płaszczyźnie edukacji w zakresie zen jest metaforą wskazującą właśnie na relację podmiotu i przedmiotu⁸⁰. Tym samym, wchodząc w przestrzeń *roji* i mając odpowiednią świadomość korelującą z tym, co najłatwiej byłoby tu sprowadzić do pojęcia buddy, podążający Drogą Herbaty zdają się ćwiczyć — jak głosi wyrwana z innego kontekstu jedna z wypowiedzi Ireneusza Kania — w „widzeniu świata takim, jakim on naprawdę jest (*yathābhūtam*)”⁸¹, co należy do jednej z ważniejszych praktyk buddyjskiego mnicha⁸².

Jednak za szczególny wyraz takości w kontekście *chadō* należałoby uznać to, co Rikyū wyraził, wskazując na istotę Drogi Herbaty, która jego zdaniem „polega na przyzwoleniu, by zagotowała się woda, ubiciu herbaty i jej smakowaniu”⁸³.

W literaturze przedmiotu znajdziemy również niewiele różniące się od siebie warianty opowieści o tym, jak to Rikyū odpowiedział uczniowi na pytanie o to, o czym ważnym należy pamiętać podczas przygotowywania i podawania herbaty. Oto jego odpowiedź:

Zaparz czarkę doskonałej herbaty; przygotuj węgiel, tak, aby ogrzał wodę; ułóż kwiaty tak, jak rosną w polu; w lecie stwórz chłód, w zimie ciepło; zrób wszystko przed czasem; bądź przygotowany na deszcz; poświęć uwagę tym, którzy ci towarzyszą⁸⁴.

Rozczarowany tą odpowiedzią uczeń, który nie dostrzegł w niej nic niezwykłego, miał rzekomo stwierdzić, że tyle to on już potrafi, w związku z czym

⁷⁶ A. Kozyra, *Estetyka zen*, s. 322.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 304.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 327.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 326.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 328.

⁸¹ I. Kania, *Muttāvali*, s. 229.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ B. Kita, *Chadō*, s. 34.

⁸⁴ S. Sen XV, *Sztuka herbaty*, s. 154.

Rikyū ponoć zadeklarował, iż w takiej sytuacji chętnie zostanie jego uczniem. Jednak nie to jest w tej opowieści najważniejsze. Istotne bowiem zdaje się coś, co w pewnym sensie wiąże się z tym, na co wskazuje pojęcie takości. Otóż recepta Rikyū odnosząca się do przygotowania herbaty na dobrą sprawę jest taka, jaka jest. Została ona wyrażona za pośrednictwem słów, które każdy w zależności od różnych czynników warunkujących jego postrzeganie rzeczywistości może zrozumieć na swój sposób.

Warto jednak podkreślić, że przywołane tu słowa Rikyū zostały przez jego następców określone jako „zbiór Siedmiu Reguł mistrza Rikyū”. Reguł tych przestrzegały kolejne pokolenia mistrzów japońskiej sztuki podawania herbaty, którzy uznawali je za „najważniejsze wskazówki dotyczące właściwej postawy w Drodze Herbaty”⁸⁵. Omówienie tych reguł znajdziemy chociażby w przywoływanym tu już tekście *Sztuka herbaty* napisanym przez Sōshitsu Sen XV. Na podstawie tego, co tam stoi, jak i przy tej okazji można zaryzykować stwierdzenie, że przyswojenie tych reguł w sposób praktyczny prawdopodobnie powinno przełożyć się na coś więcej niż tylko umiejętność podawania herbaty. Jakkolwiek — przywołując słowa Rikyū, które zdają się poniekąd wpisywać w kategorię wyznaczaną przez pojęcie takości — warto pamiętać, że:

Herbata to nie więcej niż to:
Najpierw grzejesz wodę,
Potem robisz herbatę,
Następnie wypijasz ją w odpowiedni sposób.
Oto wszystko, co powinieneś wiedzieć⁸⁶.

Zakończenie

Zapoznając się z zasobem treści ilustrujących kulturowy sens tego, co skrywa się pod pojęciem Drogi Herbaty w wymiarze japońskiej kultury, trudno jednocześnie określić dominantę tego zjawiska. Niewątpliwie herbata jako jego bardzo pojemny symbol mogłaby pretendować do tego miana, tym bardziej że głównie w obrębie i za sprawą rytuałów herbacianych możemy mówić o japońskim *chadō*. Uwzględniając kulturotwórczą funkcję herbaty pojmowanej nie tyle jako napój, ile głównie jako symbol, należałoby też zauważyć, że jego esencja nie zależy wyłącznie od liści rośliny, z której pochodzi, gdyż w tym przypadku dużą rolę odgrywają także buddyjskie treści. Co warte podkreślenia, treści te, choć zawarte w różnego rodzaju pismach, dotarły do Japonii poprzez Chiny aż z Indii, głównie za pośrednictwem przekazu ustnego i towarzyszących temu przekazowi praktyk, wchłaniając po drodze komponenty właściwe dla poszczególnych kultur.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 164.

W tej sytuacji oddzielanie pojęcia herbaty od pojęcia drogi czy Drogi Herbaty od myśli buddyjskiej byłoby mniej więcej tym, czym mówienie o cechach dziecka bez uwzględnienia jego dziedzictwa — zarówno w znaczeniu genetycznym, jak i kulturowym czy psychologicznym — otrzymanego w spadku po przodkach. Z taką świadomością nie trudno zauważyć, że nie tyle niełatwe, ile mało wyczerpujące pod względem poznawczym będzie to, co powie się wyłącznie na temat samego dziecka. W podobny sposób należałoby też spojrzeć na japońską Drogę Herbaty. Jej kształt i obraz nie zależą wyłącznie od japońskiej kultury, natomiast w dużym stopniu kulturę tę wyrażają i także kształtują. Opisanie niektórych wymiarów *chadō* nie jest jednak do końca opowieścią o niuansach japońskiej kultury, jakkolwiek idąc tą drogą, wiele można powiedzieć o tym, co konstytuuje tę kulturową umiejętność Japończyków, która polega na dostrzeganiu piękna w naturze, na przykład pod postacią znajdujących się w ogrodach mchów, porostów, krzewów czy kwitnących kwiatów. Podobnie mogłoby też być w przypadku omawiania różnych cech ludzkich zachowań, choćby tych sygnowanych przez pojęcia szczerości, czystości czy życzliwości.

Pisząc na temat Drogi Herbaty, warto więc uwzględnić nie tylko japoński jej etap, choćby dlatego, by nie prześlepić tych ważnych jej sensów, które wiążą się z myślą buddyjską. Z pewnością jednym z takich sensów jest afirmacja życia połączona ze świadomością tego, że w każdym jego wymiarze, także ludzkiej egzystencji, jest ono efektem splotu bardzo wielu czynników składających się na określone uwarunkowanie stające się nim na zasadzie współzależnego powstawania. W tej kwestii pewną ilustracją może być buddyjska opowieść o żółwiu pływającym po Wschodnim Oceanie, która w różnych wariantach pojawia się w tekstach tak zwanego kanonu palijskiego, uznawanego za jedno z najstarszych źródeł w zakresie buddyzmu. *Clou* tej opowieści sprowadza się do tego, że prawdopodobieństwo przyjścia na świat w ludzkim ciele jest mniej więcej takie, jak to, że ów żółw trafi w otwór jarzma czy brzoletki pływającej swobodnie po tym samym akwenie co on⁸⁷.

Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić oraz zweryfikować, w jakim stopniu kulturowa postawa Japończyków względem wartości życia, w tym życia ludzkiego, wyrasta z tego, co składa się na całokształt uwarunkowań ich uniwersum, a w jakiej mierze wpływ na tę postawę mógł mieć przekaz buddyjskich treści. Pewnych odpowiedzi dostarcza w tej kwestii uogólnienie wyrażone przez badającą wzory japońskiej kultury Ruth Benedict, która tak pisze, nie do końca wprost, o właściwej dla japońskiej kultury afirmacji życia:

Pomimo że Japonia jest jednym z wielkich krajów buddyjskich, idea wędrówki dusz i koncepcja nirwany nigdy nie stały się częścią buddyzmu w wersji popularnej. Sami kapłani

⁸⁷ Por. I. Kania, *Muttāvali*, s. 172.

przyjmują te doktryny, niemniej nigdy nie przeniknęły one do religijności ludowej ani do potocznego myślenia. [...] Japońskie ceremonie pogrzebowe oraz uroczystości związane z narodzinami są pozbawione jakichkolwiek wyobrażeń związanych z kołem wcieleń. Wędrowka dusz nie jest japońskim wzorem myślenia. Także idea nirwany, która ogółowi wiernych nie mówi nic, została nie do poznania zmieniona przez samych kapłanów. Duchowni uczeni ogłosili, że człowiek, który dostąpił oświecenia (*satori*), już osiągnął nirwanę; nirwana jest tu i teraz, pośrodku czasu, a człowiek „może dostrzec nirwanę” w sośnie albo w dzikim ptaku. Japończycy nigdy nie interesowali się opowieściami o tamtym świecie. Ich mitologia opowiada o bogach, ale nie mówi o życiu, jakie pędzą umarli⁸⁸.

W przybliżonym fragmencie warto zwrócić uwagę na to, co autorka pisze o kulturowym braku zainteresowania Japończyków problemem ludzkiego życia po śmierci, na „tamtym świecie”, co można odczytywać jako przykład na to, że przedstawiciele tej kultury swoją uwagę poświęcają temu, co się dzieje w warunkach ich ziemskiej egzystencji — koncentrują się na tym, co dotyczy płaszczyzny życia. Kwestią do dyskusji, na którą tu już nie ma miejsca, jest pytanie o to, czy japońskie rozumienie pojęcia „nirwany”, którą osiąga się „tu i teraz”, jest aż tak odległe od tego stanu, którego urzeczywistnienie przypisuje się historycznemu Buddzie; ten zresztą jeszcze za życia miał głosić swe nauki i dawać zainteresowanym wskazówki, jak ów stan „przebudzenia” czy „oświecenia” osiągnąć. Szukając odpowiedzi na to pytanie, z pewnością warto byłoby wziąć pod uwagę informacje zawarte w przywoływanej tu pracy Marka Mejora, którego zdaniem to, co moglibyśmy określić mianem pierwotnej nauki Buddy, zostało poddane pewnej „ludowej” waloryzacji, w związku z czym buddyjskie pojęcie nirwany zostało sprowadzone do hinduistycznej koncepcji uwzględniającej nadnaturalny i wykraczający poza ludzkie doświadczenie kształt rzeczywistości, tym samym buddyzm rozumiany jako doktryna filozoficzna przekształcił się w religię⁸⁹.

Studiującym literaturę z zakresu *chadō* raczej nie powinno umknąć uwadze to, co w tym kontekście wiąże się z kulturowo wzmacnianą afirmacją życia i jego przejawów połączoną z bacnym zwracaniem uwagi na piękno otaczającego świata, czego wyrazem może być dbałość Japończyków o estetyczny wymiar tego wszystkiego, co składa się na przestrzeń *roji*. Warto podkreślić, że japońska ceremonialność w kontekście herbaty jest wręcz uważana za rodzaj sztuki, co znalazło wyraz chociażby w niektórych wypowiedziach autorów cytowanych w tym tekście. Co ważne, w przypadku herbacianych spotkań zarówno twórcami, jak i odbiorcami tego rodzaju sztuki są ich uczestnicy. Ważną funkcją sztuki herbaty jest także to, co wiąże się z uwrażliwianiem kroczących Drogą Herbaty na to, że także poza obszarem *roji*, w warunkach

⁸⁸ R. Benedict, *Chryzantema i miecz*, s. 221–222.

⁸⁹ Zob. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii*, s. 190–191 i *passim*.

codziennej egzystencji, możliwe jest zarówno uprawianie, jak i dostrzeżenie arcyzmu powstającego między innymi na gruncie *chadō*.

Sztuka herbaty będąca integralnym elementem Drogi Herbaty jest więc tym, czemu szczególnie przyglądaliśmy się w tym tekście, a co można by sprowadzić do praktycznego wymiaru filozofii buddyjskiej. Jak pisze Daisetz T. Suzuki, Japończycy nie tyle wykorzystali myśl buddyjską do rozwoju intelektualnego, ile starali się ją wtopić w powszechność codziennego życia, uatrakcyjniając ją poprzez nadanie jej estetycznego wymiaru. W ten sposób z filozofii uczynili rodzaj sztuki, którą w wielu miejscach można by sprowadzić do sztuki życia. Jej zaś promowaniu powinny służyć chociażby rytuały towarzyszące picciu herbaty⁹⁰.

Spoglądając na Drogę Herbaty jako na przykład praktycznego wymiaru myśli buddyjskiej, wypadałoby jednak podkreślić, że spotkania herbaciane w ramach *chadō* to nie tyle pretekst do tego, by spekulować na temat rzeczywistości, ile raczej okazja ku temu, by dostrzegać różne jej wymiary, także i te, które wymykają się kategoriom ludzkiego myślenia, zaś z perspektywy wartości, jaką wyraża pojęcie życia, jest to również sposobność na przyswojenie sobie swoistej optyki, w której ramach „jedna minuta czy jedna sekunda jest równie długa, równie ważna jak tysiąc lat”⁹¹.

Warto jednak zaznaczyć, że to nie od smaku ani sposobu podawania herbaty zależy percepcja rzeczywistości właściwa dla osób podążających Drogą Herbaty, jakkolwiek jej smak i sposób podania niewątpliwie należą do ważnych elementów buddyjskiej pedagogiki, w której myśl ogląd świata zależy nie tylko od naszych zmysłów, języka, wiedzy czy umiejętności, lecz także od rodzaju pracy, jaką ktoś, kto chce wieść szczęśliwe życie, musi wykonać. Myśl tę w kontekście japońskich wzorów kultury zdaje się całkiem trafnie wyrażać Ruth Benedict, zdaniem której wielu Japończyków podziela pogląd, że:

Niemowlę rodzi się szczęśliwe, nie umie jednak „smakować życia”. Jedyne dzięki ćwiczeniu umysłu (lub dyscyplinie wewnętrznej, *shuyo*) człowiek potrafi zdobyć siłę, by żyć pełnią życia i „poczuć jego smak”. Sformułowanie to tłumaczy się zwykle: „tylko w ten sposób może on cieszyć się życiem”. Dyscyplina wewnętrzna „wzmacnia brzuch (siedzibę samokontroli)” oraz przedłuża życie⁹².

Czytając te słowa, warto mieć na względzie i to, że herbacie, także w kontekście japońskiej kultury, przypisuje się wysokie właściwości lecznicze, w tym trawienne⁹³, co przynajmniej w pewnym stopniu należałoby łączyć ze sferą „brzucha”. Niemniej jeśli idzie o kulturowe zalecenia, jak o tę sferę dbać i jak

⁹⁰ D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, s. 203.

⁹¹ *Ibidem*, s. 209.

⁹² R. Benedict, *Chryzantema i miecz*, s. 218.

⁹³ A. Zalewska, *Wprowadzenie*, [w:] M. Eisai, *Zapiski o zdrowotnym działaniu picia herbaty*, przeł. M. Kanert, Poznań 2008, s. 3.

ją kontrolować, o wiele więcej dowiemy się, czytając na temat wywodzącej się również z Indii buddyjskiej praktyki, którą w Japonii i w ramach buddyźmu zen określa się mianem *zazen*, co na ogół wiąże się z figurą siedzenia.

Przywołując już po raz ostatni w tym tekście japońskie powiedzenie, że „herbata i zen mają ten sam smak”, w ramach postawienia kropki nad „i” wypadałoby przytoczyć powszechną na gruncie buddyźmu zen opowieść o tym, jak to do mistrza zen przychodzą uczniowie z jakimś ważnym pytaniem, na przykład o to, czym jest zen albo jak objawia się „natura buddy”, i każdy z nich otrzymuje tę samą odpowiedź: *Kissako!* Oznacza to mniej więcej tyle, co: „wypij herbatę”. Celem tego zalecenia jest zwrócenie uwagi na to, że najważniejszych sensów naszego życia nie należy szukać w gotowych odpowiedziach, lecz w codziennym i właściwym dla każdego z osobna doświadczeniu⁹⁴.

Tym samym należałoby założyć, że przedstawiony tu obraz Drogi Herbaty jest tylko jedną z wielu propozycji spojrzenia na fragment japońskiej kultury oraz na niektóre jej uwarunkowania. Niemniej zgodne z intencją towarzyszącą powstawaniu tego tekstu będzie i takie jego odczytanie, w którego myśl filozofia zen, a być może i filozofia buddyjska, szczególnego sensu nabiera dopiero wtedy, gdy zastosuje się ją w praktyce. Jak pokazuje przykład japońskiej *chadō*, taką praktyką może być picie herbaty.

Literatura

- Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, przeł. E. Klekot, Warszawa 1999.
- Bunjō N., *Zen monks and the formation of the Way of Tea*, „Chanoyu Quarterly” 1981, nr 28, s. 7–46.
- Chang Ch.-Y., *Ogólne pojęcie piękna*, przeł. B. Romanowicz, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 62–70.
- Conder J., *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, przeł. I. Kania, Kraków 2002.
- Dąbrowski G., *Droga Herbaty. Część I*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 25, 2021, s. 9–34.
- Dhammapada. Ścieżka mądrości Buddy*, przeł. Z. Becker, Szczecin [b.r.w.].
- Dōgen Z., *Baige*, przeł. N. Nowak, [w:] *Kurz zen*, red. M. Fostowicz-Zahorski, E. Hadydon, J. Jastrzębski, N. Nowak, A. Sobota, Wrocław 1992, s. 53–60.
- Durix C., *Sto kluczy zen*, przeł. P.J. Ilukowicz, Poznań 2006.
- Eisai M., *Zapiski o zdrowotnym działaniu picia herbaty*, przeł. M. Kanert, Poznań 2008.
- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Kraków 2002.
- Görlich A., *Ichigo ichie. Wchodząc na drogę herbaty*, Kraków 2008.
- Hanh T.N., *Cud uważności. Prosty podręcznik medytacji*, przeł. G. Draheim, Warszawa 2020.
- Hanh T.N., *Nauki o miłości*, przeł. S. Musielak, Poznań 2006.
- Izutsu T., *Droga Herbaty. Sztuka świadomości przestrzennej*, przeł. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 187–203.
- Kania I., *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.
- Kapleau P., *Trzy filary zen. Nauka, praktyka, oświecenie*, przeł. J. Dobrowolski, Łódź 2012.

⁹⁴ P. Trzeciak, *Powieki Bodhidharmy...*, s. 360.

- Keene D., *Estetyka japońska*, przeł. K. Guczalski, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 49–61.
- Kita B., *Chadō. Herbata i zen*, przeł. M. Gawlik, Łódź 1995.
- Kozyra A., *Estetyka zen*, Warszawa 2010.
- Kozyra A., *Filozofia zen*, Warszawa 2004.
- Kwong J., *Bez początku, bez końca. Intymne serce zen*, przeł. M. Kłobuchowski, Kielce 2016.
- Okakura K., *Księga herbaty*, przeł. M. Kwiecińska-Decker, Kraków 2017.
- Masuno S., *Sztuka prostego życia. 100 wskazówek, jak osiągnąć szczęście i spokój*, przeł. K. Bochenek, Warszawa 2019.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
- Merton T., *Mistycy i mistrzowie zen*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003.
- Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. A. Przybysławski, Kęty 2014.
- Nambō S., *Nampōroku, czyli Zapiski z południowych stron* (rozdz. 1, cz. 1), przeł. A. Zalewska, „Silva Iaponicarum” 2004, nr 2, s. 19–37.
- Polak G., *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie*, Kraków 2020.
- Poraj-Żakiej A., *Wprowadzenie do zen. Historia–praktyka–współczesność*, Wrocław 2018.
- Przybysławski A., *Wstęp: Nagardżuna i jego traktaty o pustce i współzależnym wylanianiu*, [w:] Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, przeł. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 5–29.
- Sen XV S., *O duchu herbaty*, przeł. A. Zalewska, Poznań 2007.
- Sen XV S., *Smak herbaty, smak zen*, przeł. M. Godyń, Łódź 1997.
- Sen XV S., *Sztuka herbaty*, przeł. M. Kusiak, [w:] *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 151–175.
- Sokołowski M., *Historia ceremonii herbacianej w Japonii*, „Estetyka i Krytyka” 2014, nr 4 (35), s. 171–203.
- Suzuki D.T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przeł. M. Grabowska, A. Grabowski, Kraków 2017.
- Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, przeł. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
- Suzuki S., *Umysł zen, umysł początkującego. Wybór*, przeł. J. Dobrowolski, A. Sobota, Gdynia [b.r.w.].
- Trzeciak P., *Powieki Bodhidharmy. Sztuka herbaty dawnych Chin i Japonii*, Zalesie Górne 2009.
- Watts A.W., *Droga zen*, przeł. S. Musielak, Poznań 1997.
- Zalewska A., *Od tłumacza*, [w:] N. Sōkei, *Nampōroku, czyli Zapiski z południowych stron*, przeł. A. Zalewska, „Silva Iaponicarum” 2004, nr 2, s. 19–20.
- Zalewska A., *Wprowadzenie*, [w:] M. Eisai, *Zapiski o zdrowotnym działaniu picia herbaty*, przeł. M. Kanert, Poznań 2008, s. 3–26.
- Zen z krwi i kości. Zbiór pism zenistycznych i prezenistycznych*, wyb. P. Repts, przeł. R. Bartold, Poznań 1998.
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. M. Nowakowska, Kraków 2007.

Путь Чаю. II часть

Резюме

Цель статьи — обратить внимание на то, что многочисленные правила поведения и этикета, в первую очередь светского характера, которые лежат в основе японской культуры и подлежат категории *chadō* — смысл ее лучше всего передает именно понятие «путь чая», в большой степени являются воплощением буддийской философии на

практике. В данной статье, рассматривающей буддизм через призму символа, в качестве которого принят чай, релевантным пунктом, заслуживающим не меньшего внимания, является понятие «дзен», которое следует связать с укоренившейся в Японии формой буддизма под названием дзен-буддизм. Стратегией, помогающей раскрыть заявленную в названии статьи тему, является рассмотрение некоторых понятий, фигур и текстов культуры, которые неразрывно связаны с японской культурой чаепития, а также наглядно соотносятся с многочисленными измерениями возникшей еще в Индии примерно в VI веке до н.э. буддийской философии мысли. Одним из измерений этой мысли является закон взаимозависимого возникновения (концепция причинности), который, находя свое отражение в категории *chadō*, не только служит священнодействию закрепленных в культуре правил поведения, но также повышает чувствительность и познавательные возможности идущих по Пути Чаю — познавательные возможности, согласно этой концепции, никогда не зависят исключительно от субъекта или используемого метода. Учитывая значительный объем данного текста, статья была поделена на две части. В первой части дано введение в тематику, представлена основная литература, а также рассмотрены тесно связанные с *chadō* такие понятия, как «мастер», «родзи», «пустота» и «токонома». Во второй части, являющейся продолжением первой, анализируются следующие категории: «хозяин и гость», «четыре благородные истины» и «такость» («татахата»). В этой части статьи также подводятся итоги результатов исследования.

Ключевые слова: Путь Чаю, *chadō*, чайная церемония, искусство чая, дзен, дзен-буддизм, буддизм

The Way of Tea: Part 2

Summary

The aim of the article is to point out that the numerous cultural behaviours — usually those of secular nature — which in Japanese culture fall into the category of *chadō* (its sense seems to be best conveyed precisely by the notion of the “Way of Tea”) are largely a manifestation of putting the Buddhist philosophy into practice. In this tale of Buddhism through a symbol, that is tea, an important element is also the notion of “Zen,” which should be linked to the form of Buddhism rooted in Japan and known as Zen Buddhism. The strategy used to illustrate the problem in question is to introduce and discuss successive concepts, figures or cultural texts that are inextricably linked to Japanese tea culture and that clearly correspond to the many dimensions of Buddhist thought, which originated in India around the 6th century BC. One of the dimensions of this thought is the law of interdependent emergence, which, finding its expression in *chadō*, not only serves to celebrate culturally established behaviours, but sensitises those following the Way of Tea to their cognitive capacities, which — according to this law — never depend solely on the subject or the method used. The article is divided into two parts. The first contains an introduction, information about the literature and discussion of categories associated with *chadō* and described by means of terms like “master,” “roji,” “emptiness” and “tokonoma.” In the second part, the categories discussed are those of “host and guest,” “four noble truths” and “suchness.” The second part of the article also includes a conclusion.

Keywords: Way of Tea, *chadō*, tea ceremony, art of tea, Zen, Zen Buddhism, Buddhism