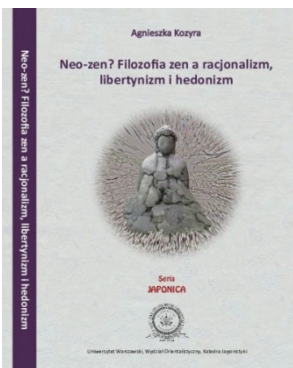


MAKSYMILIAN ROSZYK

PRZEMIANY TRADYCJI ZEN NA ZACHODZIE

Agnieszka KOZYRA. *Neo-zen? Filozofia zen a racjonalizm, libertynizm i hedonizm*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Japonistyki, 2019, 308 ss.

DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23711.30>



Neo-zen? Filozofia zen a racjonalizm, libertynizm i hedonizm to kolejna książka Agnieszki Kozyry, japonistki pracującej na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, w której zajmuje się tradycją zen. Tym razem jednak, inaczej niż we wcześniejszych pracach, Autorka nie skupia się w pierwszym rzędzie na oryginalnym, japońskim zen, lecz raczej na przemianach, jakim podlega ta tradycja w trakcie rozprzestrzeniania się na Zachodzie, głównie w Stanach Zjednoczonych.

Głównym zjawiskiem, jakie odnotowuje i jakim zajmuje się w dwóch pierwszych rozdziałach książki, jak również częściowo w rozdziale piątym, jest upowszechnienie się w ramach zachodnich szkół zen medytacyjnej praktyki uważności czy też, jak woli pisać Kozyra, „pełni umysłu” (ang. *Mindfulness*). Jest to, jej zdaniem, interesujące i zaskakujące z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że praktyka uważności w ogóle nie ma wiele wspólnego z będącym pewnym odgałęzieniem Mahajany oryginalnym buddyzmem zen, a po drugie z tego względu, że różni się ona również od oryginalnej techniki medytacyjnej skupienia (sanskryckie *smṛti*, palijskie *sati*), właściwej dla Hinajany, a opisaniej w klasycznym

Dr MAKSYMILIAN ROSZYK — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: maksymilian.roszyk@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1497-2471>.

tekście pt. *Wielka sutra o aktach skupienia*. Najkrócej rzecz ujmując, w klasycznych naukach Hinajany stosowne techniki medytacyjne, w ramach których adept skupia się kolejno na różnych rzeczach, począwszy od własnego ciała i emocji, mają ostatecznie za cel wytworzenie dystansu względem wszystkiego, co istnieje i wyciszenia umysłu, który dzięki osiągniętemu dystansowi nie doznaje poruszenia od jakichkolwiek zdarzeń czy przedmiotów. Podejście to, jak podkreśla Kozyra, było popularne w Hinajanie mniej więcej do X wieku n.e., po czym popadło w zapomnienie aż do wieku XVIII, odkąd przeżywa niejaki renesans. Tymczasem współcześnie na Zachodzie, głównie pod wpływem wietnamskiego mistrza Thich Nhat Hahna, za centralną dla zen, a może i dla buddyizmu w ogóle została uznana specyficznie przeformułowana praktyka uważności, w której ramach adept stara się traktować każdą czynność, jaką wykonuje, jako medytację, skupiając się całkowicie na tym, co robi, by w ten sposób osiągnąć efekt zanurzenia w codziennym doświadczeniu; w tym podejściu uważność jest definiowana jako wyciszenie umysłu i skupienie go na tym, co się wydarza, w którego obrębie zawiesza się ocenianie tego, co się wydarza. Różnica jest tu oczywista: pierwsza z tych praktyk ma prowadzić do uzyskania dystansu względem wszystkiego, co się dzieje, podczas gdy druga wręcz przeciwnie — ma prowadzić do „zanurzenia się” w codziennym doświadczeniu.

Zarazem jednak obie te praktyki mają ze sobą coś wspólnego, a mianowicie to, że stan umysłu, do jakiego się w nich dąży, określa się mianem „wyciszenia”. Zwrócenie uwagi na ten właśnie aspekt pozwala zrozumieć, dlaczego w żadnej ze swoich wersji praktyka skupienia/uważności nie jest podejściem przynależącym do zen. Trening mentalny w zen zmierza mianowicie, jak podkreśla Kozyra, do osiągnięcia przełomu w świadomości, w którym adept urzeczywistni sposób doświadczania wyrażony w centralnej dla Mahajany *Sutrze o sercu doskonałej mądrości* formułą „Forma jest pustką, a pustka jest formą”, a zatem będzie doświadczał wszystkiego, co istnieje, jako zarazem odrębnego i posiadającego określoną istotę, jak i połączonego w jedność i nieposiadającego żadnej istoty. Dla osiągnięcia tego przełomu w świadomości kluczowe jest zachowanie zwykłego sposobu doświadczania świata, w którym jest on podzielony na odrębne i dookreślone przedmioty i zdarzenia. Z tego to właśnie względu wielu mistrzów zen otwarcie krytykowało techniki medytacyjne prowadzące do wyciszenia świadomości, gdyż skuteczne ich praktykowanie zniekształca zwykły sposób doświadczania świata i przez to utrudnia, o ile wręcz nie uniemożliwia osiągnięcie zamierzonego w Mahajanie przełomu.

W tym kontekście oczywiście nasuwa się pytanie, jak to możliwe, by tak rażąco obca tradycji zen praktyka medytacyjna została uznana za centralną. Zdaniem Autorki kluczową rolę odegrało tu dokonane przez Thich Nhat Hahna utożsamienie często pojawiającego się w nauczaniu mistrzów zen pojęcia zwyczajnego umysłu z pojęciem uważności, czyli umysłu zanurzonego w zwyczajnej rzeczywistości. Utożsamienie to jest zdaniem Kozyry błędne: zwyczajny umysł w rozumieniu zen to umysł, która odróżnia od siebie rzeczy, jakie napotyka w codziennym doświadczeniu, i ocenia je, podczas gdy umysł w stanie uważności co prawda koncentruje się na rzeczach, jakie napotyka w doświad-

czeniu, ale — by to skupienie było rzeczywiście pełne — stara się wyłączyć wszelkie ich ocenianie. Nie jest to zatem umysł zwyczajny w sensie zen, gdy odcięta z niego zostaje ważna część naszego zwykłego doświadczania świata, a mianowicie ocenianie tego, co napotykamy w doświadczeniu.

W pozostałych rozdziałach, to znaczy trzecim, czwartym i częściowo piątym, Kozyra zajmuje się różnymi zachodnimi, zasadniczo amerykańskimi postaciami, które praktykowały zen bądź przynajmniej się nim mocno inspirowały, starając się podkreślić przemiany, jakim zen w ich działalności podlega. W rozdziale trzecim opisuje inspirowane tradycją zen zmagania z analitycznym rozumem, jakie prowadzi główny bohater powieści Roberta Pirsiga *Zen a sztuka oporządzania motocykla*. W kolejnym przedstawia dwie postaci, które w swojej praktyce kładą nacisk na wolność, jaką ich zdaniem pozwala urzeczywistnić zen. Pierwszą z tych postaci jest Alan Watts, znany amerykański filozof i myśliciel religijny, który tradycją zen inspirował się w luźny sposób, nie angażując się w formalny trening, nie dążąc do zdobycia tytułu nauczyciela czy mistrza. Podejście, które mechanicznie przeszczepia japoński zen na Zachód, określał on mianem „zen sztywniaków”, a włączanie się w te sztywne religijne ramy uważał za niezgodne z duchem zen, którego sednem w jego ujęciu było urzeczywistnienie naszej głębokiej wolności czy też spontaniczności. Drugi z bohaterów tego rozdziału to amerykański mistrz soto zen Brad Warner, znany również jako basista punkrockowej kapeli Zero Defex. Jak widać po jego tytule, przeszedł on formalny trening i uzyskał stosowne uprawnienia, nie uważając najwyraźniej, że będzie on ograniczeniem dla wolności, której również w zen poszukiwał (i odnalazł). Wreszcie w rozdziale piątym (oraz króciutkim rozdziale szóstym i zakończeniu) Autorka opisuje różne perypetie, jakim podlega zen w USA. Skupia się głównie na próbie wydobycia pewnych technik medytacyjnych, w szczególności praktyki uważności, w istocie niemającej z zen wiele wspólnego, z kontekstu buddyjskiego i promowaniu ich jako antidotum na stres, lęki i inne problemy psychiczne dotykające współczesnych mieszkańców Zachodu, w czym prym wiedzie amerykański psychoterapeuta Jon Kabat-Zinn. Kozyra zwraca uwagę, że autorzy tacy wychwalają praktykę uważności jako zbawienną dla zdrowia psychicznego i niemal lek na wszelkie zło, ignorując przy tym fakt, że intensywne praktyki medytacyjne mogą wywołać negatywne dla zdrowia psychicznego efekty, znane pod nazwą „choroby medytacyjnej”. W dalszych partiach autorka omawia jeszcze rozmaite nowe formy, jakie praktyki zen przyjęły w Stanach Zjednoczonych, oraz opisuje pokrótce afery seksualne, jakie miały miejsce w ostatnich dziesięcioleciach w niektórych ośrodkach.

Neo-zen? Filozofia zen a racjonalizm, libertynizm i hedonizm to książka interesująca i wartościowa. W mojej ocenie szczególnie cenne są w niej dwie rzeczy. Po pierwsze, Kozyra zauważa zmiany, jakim zen podlega, stopniowo rozprzestrzeniając się na Zachodzie, i identyfikuje jako źródło tych przemian pewne właściwości kultury zachodniej, z którymi zen musi się mierzyć. Oczywiście można zastanawiać się nad adekwatnością sposobu ich nazwania (zob. uwagi na ten temat poniżej), jak również opisywania, nie ulega jednak wątpliwości, że na ogólnym poziomie przeprowadzona przez Autorkę

identyfikacja zmian i ich źródeł jest trafna. Po drugie, Kozyra w przystępny, a zarazem oparty na źródłach i poparty obszernymi cytatami sposób opisuje różnice między technikami medytacyjnymi oraz celami, jakie za ich pomocą można osiągnąć (bądź przynajmniej żywi się nadzieję na ich osiągnięcie). Jest to odróżnienie cenne szczególnie z punktu widzenia osób praktycznie zainteresowanych zen. Faktycznie bowiem jest tak, że w obliczu istnego potopu publikacji autorstwa osób luźno z tą tradycją związanych, jak Thich Nhat Hahn czy Jon Kabat-Zinn, jak również wywołanej ich działalnością mody na medytację uważności, która ma być lekiem na wszelkie zło tego świata, odbiorca niebędący specjalistą może odnieść mylne wrażenie, że uważność jest kluczową techniką nie tylko dla zen, ale i buddyzmu w ogóle, co — jak słusznie pokazuje Autorka — jest nieporozumieniem.

Nie zmienia to jednak faktu, że po lekturze nasuwa się kilka uwag krytycznych. Zaczynając od spraw natury formalnej, niewątpliwym mankamentem książki jest uduchowiona pisownia terminów technicznych pochodzących z tradycji buddyjskiej. Autorka mianowicie stara się używać wyłącznie polskich odpowiedników stosownych terminów z sanskrytu, pali, chińskiego i japońskiego (co jest dobrym pomysłem), aby jednak zaznaczyć, że są to terminy techniczne o specyficznym znaczeniu, ujmuje je w pojedynczy cudzysłów. Pisze zatem na przykład: „oświecenie”, „umysł zwyczajny”, „pustka jednostronna” czy „nie-myślenie”, zamiast po prostu „oświecenie”, „umysł zwyczajny”, „pustka jednostronna” czy „nie-myślenie”. Ponieważ stosuje to do prawie wszystkich terminów, zarówno tych kluczowych i oczywiście technicznych, jak mniej ważnych, które aż tak techniczne nie są, efekt jest taki, że wywód jest dosłownie upstrzony cudzysłowami. Sytuacja jest najgorsza w momencie, gdy pojawiają się jakieś cytaty, wymagające użycia zwykłego cudzysłowu. Na przykład (s. 89):

W tym kontekście należy rozumieć słowa Dogena, który po powrocie z Chin, gdzie dostąpił ‘oświecenia’, stwierdził, że dowiedział się tylko, iż „nos jest w pionie, a oczy w poziomie”. ‘Oświecenie’, którego doświadczył, nie było więc dotarciem do ‘pustki jednostronnej’, która oznacza brak form, ale do ‘pustki prawdziwej’, w której formy nie przestają istnieć, chociaż stanowią wewnętrznie sprzeczną jedność. Kiedy jeden z uczniów zapytał mistrza Chagsha Jingcena (jap. Chosha Keijun, ?–868): „Co to znaczy ‘umysł zwyczajny’?”, ten odpowiedział: „Kiedy jest gorąco, schładzamy, kiedy jest zimno — grzejemy się przy ogniu”, podkreślając właśnie to, że w akcie ‘oświecenia’ „zdroworożądka” perspektywa postrzegania rzeczywistości również jest zachowana.

Uzasadnieniem takiej pisowni jest przypomnienie czytelnikowi o specyficznym znaczeniu tych terminów w tradycji zen (s. 15). Sądzę jednak, że jest to zbytek troski. Po książki tego rodzaju nie sięgają przypadkowi ludzie z ulicy (szkoda, ale tak właśnie jest), lecz raczej osoby, które mają przynajmniej podstawowe obeznanie z problematyką, bądź dlatego, że teoretycznie zajmują się jako naukowcy badaniami nad kulturami i myślą Dalekiego Wschodu, bądź dlatego, że są praktycznie zaangażowani w którąś z tych tradycji. W każdym z tych przypadków doprawdy nie ma obawy, że czytelnik, widząc

w tekście słowo „oświecenie”, pomyśli, że chodzi o prąd w dziejach kultury zachodniej albo o pochodzenie naszych idei przedmiotów pozaczasowych, które mianowicie Bóg wlewa osobiście w nasz umysł (jak sądzili augustyniści). Nawiasem mówiąc, użycie cudzysłówów w książce nie zawsze jest konsekwentne, jasne i/lub poprawne, co widać choćby w zacytowanym fragmencie, gdzie słowo „zdroworozsądkowy” pojawia się w cudzysłowie (zwyczajnym) bez widocznego powodu, nie zostaje weń natomiast ujęte wyrażenie „‘umysł zwyczajny’” w pytaniu skierowanym przez adepta do mistrza Chagsha Jingcena — a powinno, jako że uczeń pyta tam o znaczenie słowa.

Podobna uwaga krytyczna nasuwa się w odniesieniu do terminu „pełnia umysłu”, którym Autorka oddaje angielskie słowo *mindfulness*. We współczesnej angielszczyźnie znaczy ono tyle, co „uważność” względnie „skupienie”, zdaniem jednak Kozyry dla zaznaczenia specyficznego znaczenia należy przekład polski nie tylko ująć w pojedynczy cudzysłów, ale też zastąpić ten standardowy ekwiwalent jakimś innym zwrotem. Oprócz tego, że małe doprawdy są szanse, by jakikolwiek potencjalny czytelnik książki nie wiedział, przynajmniej orientacyjnie, co oznacza słowo „uważność” w kontekście buddyjskich technik medytacyjnych, przekład taki jest mylący. Angielskie słowo *mindful* nie oznacza, nawet źródłowo, jakiegokolwiek „pełni umysłu”, jako że termin *mind* ma wiele znaczeń, zarówno rzeczownikowych (głowa, uwaga, pamięć), jak i czasownikowych (mieć coś przeciwko, być łaskaw, uważać na), a człon *-ful* nie służy jednocześnie do zaznaczania jakiegoś „pełni”. Poza tym nie bardzo wiadomo, dlaczego uważność miałaby być w istocie stanem „pełni umysłu”, zakładając oczywiście optymistycznie, że wiemy, co to jest owa „pełnia umysłu” (a nie wiemy). Zarówno angielskie słowo *mindfulness*, jak i polskie „uważność” to uprawnione przekłady, bazujące na fakcie, że sednem tej praktyki medytacyjnej jest wzmacnianie i rozciąganie na wszystkie działania stanu, który potocznie zwie się „byciem uważnym”.

Niezbyt fortunnym pomysłem jest też, w mojej ocenie, użycie kategorii libertynizmu oraz hedonizmu na oznaczenie celów, do których używany jest na Zachodzie zen, czy też kontekstów, w których funkcjonuje. Jak można wywnioskować z tekstu, w pierwszym przypadku Autorce chodzi o to, że przez pewne postaci zen jest postrzegany jako droga do osiągnięcia wolności, a jako że wolność jest tradycyjnie uważana na Zachodzie za ważną wartość, niekiedy nawet najważniejszą, to i stosownie do tego przypisują oni wielkie znaczenie zen i temu, co może on zaoferować. W drugim natomiast przypadku Autorka chce zwrócić uwagę na fakt, że zdaniem niektórych zen, czy też może raczej pewne techniki medytacyjne z nim związane, może stanowić sposób na poprawę samopoczucia, osiągnięcie dobrostanu czy nawet szczęścia w życiu. Szczególnie w odniesieniu do tej drugiej sprawy użycie terminu „hedonizm” jest wyjątkowo nietrafne. Termin ten pochodzi od greckiego słowa ἡδονή [*hedoné*], czyli przyjemność, i oznacza stanowisko etyczne, zgodnie z którym jedynym dobrem jest przyjemność, a jedynym złem ból (zob. np. PODSIAD 2001, 334). Oczywiście jeśli ktoś się uprze, można kategorię przyjemności rozciągnąć tak szeroko, by obejmowała wszelkie pozytywnie nacechowane zdarzenia w życiu, tradycyjnie jednak zwykło się ową przyjemność, którą hedonizm podnosi

do rangi najwyższego, a nawet jedyne dobra, ograniczać do kwestii związanych bezpośrednio z naszą cielesnością — albo wprost jako przyjemność płynąca z zaspokajania naszych fizycznych potrzeb (Arystyp), albo jako przyjemność polegająca na usunięciu bólu wywołanego ich niezaspokojeniem (Epikur). W każdym razie określanie motywacji mającej na celu dobrostan czy szczęście mianem „hedonistycznej” jest mocno mylące; jeśli już upierać przy użyciu jakiego „izmu”, to trafniej byłoby to nazwać „eudajmonizmem” albo „motywacją felicytystyczną”. Niewiele lepiej rzecz się ma w kwestii kategorii libertynizmu. W odróżnieniu od poprzedniej, ta z kolei odznacza się dużą wieloznacznością, co zresztą sama Autorka odnotowuje, i w związku z tym nie wydaje się, by użycie terminu oznaczającego niegdyś pewien odłam protestantyzmu, a następnie wyuzdanych arystokratów promujących i praktykujących daleko posuniętą swobodę obyczajową było najszcześniejszym wyborem nazwy na oznaczenie dążenia do osiągnięcia duchowej wolności. Poza tym oba terminy funkcjonują niekiedy jako oceniające czy — ściślej rzecz biorąc — potępiające i w związku z tym stosowanie ich do neutralnego w domyśle opisu pewnych zjawisk nasuwa podejrzenie, że Autorka ocenia je negatywnie. Jeśli tak jest rzeczywiście, to w porządku, jeśli jednak nie, to niepotrzebnie wprowadzają czytelnika w błąd.

Również użyta przez Autorkę kategoria racjonalizmu ma na gruncie filozofii kilka dobrze określonych znaczeń, które nie zapewniają wystarczających podstaw do użycia ich w toku wywodu. Dla Kozyry „racjonalizm, którego granice wyznacza logika klasyczna, to także naukowe podejście do rzeczywistości oraz dynamiczny rozwój nowych technologii” (s. 10). Jak widać, jest to — ujmując sprawę możliwie najogólniej — bardzo szerokie pole znaczeniowe. W filozofii nazwy „racjonalizm” używa się na oznaczenie pewnych stanowisk epistemologicznych dotyczących źródeł wiedzy: w węższym sensie oznacza koncepcję, zgodnie z którą pewne zasady myślenia i pojęcia, jakimi operujemy, nie pochodzą z doświadczenia, lecz są wbudowane w strukturę umysłu, w szerszym zaś stanowisko, zgodnie z którym jedynym źródłem wiedzy są intersubiektywne procedury empiryczno-intelektualne, a zatem odrzucające jako źródło wiedzy czynniki emocjonalne czy wolitywne (PODSIAD 2001, 738–740). Oczywiście w obu przypadkach racjonalizm przypisuje znaczącą, a nawet centralną wartość logice klasycznej, jest to jednak motyw, by tak rzec, głęboko w nich ukryty, a sedno stanowiska ukrywa się zupełnie gdzie indziej; również „naukowe podejście do rzeczywistości”, by już nie wspomnieć o technologii, to sprawa niebędąca tu głównym przedmiotem zainteresowania. Generalnie sędzę, że najlepiej byłoby obyć się tu bez żadnych „izmów”, zwłaszcza że poza tytułami (całej książki oraz rozdziałów) Autorka nie używa ich nazbyt często. Być może jako historyk filozofii jestem przeczulony w kwestii stosowania tego rodzaju kategorii na oznaczenie płynnych postaw, a nie wyraźnie zarysowanych stanowisk filozoficznych, sędzę jednak, że publikacja naukowa, w której tytule pojawia się słowo „filozofia”, powinna albo używać terminów oznaczających filozoficzne kategorie w miarę precyzyjnie i z poszanowaniem istniejących konwencji znaczeniowych, albo nie używać ich wcale. Gdyby stosowne rozdziały

zatyłować po prostu „Zen a jednostkowe dążenie do wolności” oraz „Zen a jednostkowe dążenie do dobrostanu/szczęścia”, książka nie by nie straciła, a wręcz przeciwnie.

Przechodząc do kwestii bardziej treściowych, należy odnotować, że Autorka ogranicza swoje analizy dotyczące sposobów uprawiania zen na Zachodzie do autorów amerykańskich, i to jeszcze nie do końca reprezentatywnie dobranych. Oczywiście zarówno Richard Pirsig, Brad Warner czy Alan Watts, których omawia bardziej szczegółowo, jak i Philip Kapleau czy Gary Snyder, którym poświęca mniej miejsca, to nader interesujące postaci, zasługujące na wnikliwą analizę, i bardzo dobrze, że zostały w omawianej pozycji wstępnie omówione, zwłaszcza że zostało to uczynione w szerszym kontekście namysłu nad różnymi kierunkami, w których zen zmierza na Zachodzie; w mojej ocenie zwłaszcza Watts zasługuje na szczególną uwagę. Tym niemniej w nakreślonej przez Kozyrę panoramie, skądinąd interesującej i cennej, brakuje reprezentantów nurtu, w którym zen jest łączony z chrześcijaństwem, głównie, co może być zaskakujące, z katolicyzmem. Nieoficjalnym patronem tego podejścia jest, jak się zdaje, Thomas Merton (MERTON 1995), a znaleźć w nim można wiele postaci, praktykujących różne podejścia, czy ściślej rzecz biorąc, w różnych celach i proporcjach łączących te dwie tradycje. Mamy mianowicie tych, którzy traktują zen jako środek na ożywienie czy może raczej wskrzeszenie z martwych chrześcijańskiej tradycji mistycznych, a przy okazji praktykowanie dialogu międzyreligijnego; klasykiem jest tu niemiecki jezuita Hugo Enomiya-Lassalle, pierwszy chrześcijański mistrz zen (ENOMIYA-LASSALLE 2009), a nawet w Polsce coś podobnego próbował robić swego czasu benedyktyn Jan Bereza (BEREZA 1997). Po drugie, mamy podejście zmierzające do wykształcenia transwyznaniowej duchowości opartej na buddyzmie zen i korzystającej z wybranych chrześcijańskich mistyków, którego głównym przedstawicielem był niemiecki benedyktyn Willigis Jaeger (JAEGER 2016). I wreszcie na bazie tego ostatniego podejścia uczniowie Jaegera, między innymi polski mistrz, Aleksander Poraj-Żakiej, próbują tworzyć zen zupełnie pozawyznaniowy, co do zasady wolny nie tylko od inspiracji chrześcijańskich, ale także zrywający łączność z buddyzmem jako tradycją religijną (PORAJ-ŻAKIEJ 2018). Sądzę, że dopiero uwzględnienie tych podejść dałoby pełny i instruktywny obraz przeobrażeń, którym zen podlega na Zachodzie w ostatnim półwieczu. Autorka wprawdzie we wstępie odnotowuje, że nie będzie się zajmować dialogiem między zen a chrześcijaństwem, jako powód wymijająco podając, że to kwestia zasługująca „na oddzielne szczegółowe opracowanie” (s. 12), staje jednak w ten sposób w sprzeczności ze sformułowanym na samym początku wyводу maksymalistycznym pytaniem badawczym, które brzmi: „Co jest unikalnego w doktrynie i praktyce zen na Zachodzie?” (s. 9). „Zachód” nie ogranicza się do Stanów Zjednoczonych, a specyfika zmian w doktrynie i praktyce zen nie ogranicza się do postaci abstrahujących od chrześcijaństwa; jak sygnalizowałem, interesujące przemiany dokonują się również na styku zen i chrześcijaństwa, a uwzględnienie ich w ogólnej panoramie nie tylko dałoby pełniejszą odpowiedź na sformułowane przez Autorkę pytanie, ale i, jak sądzę, mogłoby dostarczyć kontekstu do lepszego rozumienia twórczości postaci omówionych w książce.

Mimo sformułowanych powyżej zastrzeżeń, nie ma wątpliwości, że *Neo-zen? Filozofia zen a racjonalizm, libertynizm i hedonizm* to pozycja bardzo cenna. Książka przynosi zarówno opartą na analizie źródeł wiedzę o poszczególnych autorach i zagadnieniach, jak i szereg wnikliwych uwag oraz oryginalną próbę refleksji nad procesami przemian, jakim podlega zen na Zachodzie. Napisana jest przy tym jasnym i komunikatywnym językiem, co sprawia, że można ją polecić nie tylko specjalistom, ale i wszystkim osobom zainteresowanym tradycją zen.

REFERENCJE

- BEREZA, Jan Mirosław. 1997. *Sztuka codziennego życia*. Poznań: Zysk i S-ka.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo. 2009. *Zen. Praktyczne wprowadzenie do medytacji*. Tł. Zenon Mazurczak. Warszawa: Czarna Owca.
- JAEGER, Willigis. 2016. *Fala jest morzem: rozmowy o duchowości*. Tł. Zenon Mazurczak. Warszawa: Czarna Owca.
- MERTON, Thomas. 1995. *Zen i ptaki żądzę*. Tł. Adam Szostkiewicz. Kraków: SIW Znak.
- PODSIAD, Antoni. 2001. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: IW PAX.
- PORAJ-ŻAKIEJ, Aleksander. 2018. *Wprowadzenie do zen: historia, praktyka, współczesność*. Wrocław: Mądrość Wschodu i Zachodu.