

Ja i inne rzeczy.

Wprowadzenie do badań nad buddyjską metaforą jaźni z zastosowaniem Jäkelowskiego modelu aktywności umysłowej

Witold Wachowski

Silny związek aktywności umysłowej z doświadczeniami cielesnymi odzwierciedla się w komunikacji. Lingwistyka kognitywna wskazuje na językową wszechobecność metafory, która zawsze operuje fizycznością, cielesnością i manipulowaniem, nawet jeśli dotyczy najbardziej abstrakcyjnych pojęć. Szczególnie atrakcyjny – bo twórczo prowokujący – wydaje mi się pewien model dla metafor, które można scharakteryzować ogólnym określeniem: Aktywność Umysłowa To Manipulacja. Dla osiągnięcia jaskrawości przykładu proponuję sięgnąć nie do naszego języka potocznego, ale do reprezentatywnej literatury buddyzmu, aby pokazać, że obecna w niej metafora jaźni sprowadza się do przejrzystego manipulowania prostymi przedmiotami, bez epatowania zagadkowością, transcendencją czy mistycyzmem. Najwyższa aktywność umysłu to jak zjedzenie kleiku i umycie po nim miseczki.

Obecny stan rozwoju nauk dobrze charakteryzuje pojęcie tak dialogu, jak interdyscyplinarności. Szczególnie odnosi się to do problematyki ludzkiej aktywności umysłowej, gdzie spotykają się przedstawiciele neuronauk z humanistami. Równocześnie zrewidowano stosunek

do pewnych dalekowschodnich tradycji religijno-filozoficznych, doceniając ich podejście do zjawisk mentalnych jako dynamicznych, niejednorodnych i niewyizolowanych (patrz m.in.: Varela, Thompson i Rosch 1991; Austin 2009). Prawdopodobnie niejednym nurtem spośród tych tradycji można zasadnie omawiać bez epatowania mistyką czy transcendencją, bez werbalizmu i niedomówień. Postawa z gruntu agnostyczna, oparta na irracjonalnym uprzedzeniu, każąca traktować buddyjskie przekazy jako z natury obce Europie Zachodniej, nierozkładalne pojęciowo, niewykładalne naukowo, nie daje się utrzymać. Wiele z tych przekazów wydaje się dobrym materiałem analiz, między innymi dla językoznawstwa kognitywnego. Świadczyć to może nie o zubażającym ich rozumieniu, ale – przeciwnie – o ich uniwersalnej nośności i autentyczności oddziaływania. Zastane uprzedzenia przesądzające o niepowodzeniu analiz słownych tego fenomenu, jakoby wyłącznie niewerbalnego, paradoksalnie zachęcają do takich prób (patrz: Kozyra 2004).

Obraz jaźni, jaki moim zdaniem wyłania się z reprezentatywnej literatury buddyjskiej, zasadniczo szkicowany jest bardzo konkretnie, dobitnie, wręcz „reistycznie”. Ma on szczególny charakter z dwóch powodów. Pierwszy: obraz ten nakierowany jest na wykazanie płynności, nieesencjalności rzeczywistości otaczającej wraz z samym podmiotem takim, jakiego on sam siebie w jej kontekście odbiera. Drugi: buddyjski sposób mówienia o jaźni i jej relacji z otoczeniem, choć konsekwentny, często sprawia wrażenie dość przekornego traktowania zasad logiki (klasycznej) przypisywanych komunikatom słownym. Na czoło wysuwa się tutaj literatura buddyzmu zen, gdzie duże kontrowersje budzą koany: swoiste dylematy słowne, których rozwiązanie jest z konieczności bardzo osobiste i nierzadko wyrażane pozawerbalnie. Ich paradoksość¹ przedstawia się jako wyjątkowo atrakcyjna badawczo. Do jej ról właśnie należy charakteryzowanie tak zwanej „prawdziwej natury rzeczy” wraz ze współobecnymi w niej przeciwieństwami (więcej na ten temat: Kozyra 2004).

¹ Paradoksość to określenie utworzone dla odróżnienia od słowa „paradoksalny”, posiadającego zbędny tu wydźwięk emfaticzny (Kozyra 2004: 16).

Spiętrzone w metaforach buddyjskich odniesienia dają duże możliwości „obróbki” w „warsztacie” językoznawstwa kognitywnego; stąd warto pokusić się o próby doprecyzowania wzmiankowanego rzeczowego ujęcia jaźni, jakiego dostarcza buddyzm.

Nie umniejszając pozostałym przedstawicielom kognitywnego nurtu w językoznawstwie, w odniesieniu do literatury buddyjskiej wskazałbym na inspirującą pracę Olafa Jäkela (2003), zwłaszcza na jego studium metafory pojęciowej: *Aktywność Umysłowa To Manipulacja*. Wstępnie przekonuje proponowany tam kompleksowy metaforyczny model kognitywny, bez całkowitego odrzucania równoczesnych modeli alternatywnych. Jak pisze autor, konceptualizowanie aktywności umysłowej, oparte na metaforycznym odwołaniu się do domeny fizycznej manipulacji przedmiotami, prawdopodobnie przedstawia strategię występującą w różnych kulturach, może nawet kognitywne uniwersalium. Przy czym zaznacza, że jego wyidealizowany model nie obejmuje namiętności, uczuć czy intuicji, które zwykle konceptualizuje się jako Pasywność (Jäkel 2003: 167, 219). Przyjmując to podejście względem buddyzmu, należy być konsekwentnym także co do takiej formy aktywności umysłowej jak medytacja, mimo że przez niektórych bywa ona określana jako stan pasywny (patrz: Jakubczak 2003).

Proponuję przyrzeć się temu, w jaki sposób można wykorzystać stosowany przez Jäkela wyidealizowany model kognitywny (ICM)² metafory aktywności umysłowej do zidentyfikowania konceptualizacji jaźni w buddyzmie. Robocza hipoteza takich dociekań mogłaby brzmieć: model jaźni, jaki prezentują pewne reprezentatywne przekazy buddyjskie, opiera się na reifikacji i manipulowaniu rzeczami.

Przedstawię w zarysie kontekst badawczy. Powiązanie aktywności umysłowej z doświadczeniami cielesnymi nieodzownie rzutuje na ludzki

² Wyidealizowany model kognitywny (ICM) – spójny, złożony model, na który składa się szereg metafor pojęciowych, o postaciowym charakterze, będący pragmatycznym uproszczeniem bardziej złożonej rzeczywistości; swoisty kulturowy model myślowy (za: Jäkel 2003).

sposób doświadczania świata, komunikację, funkcjonalne systemy pojęciowe. Problematyka ta stała się podstawą teorii i badań ważnego tandemu filozoficzno-lingwistycznego, George'a Lakoffa i Marka Johnsona, zasłużonych na polu językoznawstwa kognitywnego, ale inspirujących również przestawicieli innych dziedzin osadzonych interdyscyplinarnie (Lakoff i Johnson 1999). Ucieleśnienie myśli łączy oni z innym jej aspektem: wyobrażeniowością, obrazowością. Nie wiąże się to dosłownie z jakąkolwiek strukturą danych gromadzonych w mózgu; przywoływanie owych danych jako specyficznego obrazu percepcyjnego (więc także słuchowego, olfaktorycznego itd.) to formowanie pewnej ich interpretacji – zresztą nigdy identycznej. Jak pisze Antonio Damasio: obrazy takie, nie będąc dosłowną zawartością, treścią myśli, są niezbędne dla procesu myślowego (Damasio 1999: 122–130).

Uniwersalność obrazowego nośnika, jakim jest język figuratywny, obejmuje nie tylko dosłownie wyobrażalne obiekty i zjawiska, ale również sfery wymykające się takiej dosłowności. Powtarzając za Anetą Załazińską: *nawet najbardziej abstrakcyjne pojęcia otrzymują w naszych umysłach obrazową reprezentację odnoszącą się do cielesności, bytowania w świecie fizycznym i manipulacyjnej działalności nas samych* (Załazińska 2000: 7). Metafora, przenośnia (w znaczeniu zdecydowanie wybiegającym poza zakres figury stylistycznej) to najogólniej mówiąc przedstawienie czegoś za pomocą czegoś innego. W ujęciu Lakoffa i Johnsona metafory stanowią narzędzie poznania i działania; są głównym nośnikiem rozumienia, znacząco określając dany użytkowany system pojęć. *Nasze metafory nas charakteryzują*; biorą ważny udział w budowaniu typowo ludzkiej rzeczywistości: społecznej, politycznej i innej. Cała struktura mentalnego bycia w świecie zdaje się służyć przenikliwości metafory. Nową rzeczywistość w jakimkolwiek aspekcie traktujemy w taki sposób, że najpierw definiujemy ją w terminach metaforycznych, a następnie działamy poprzez kierowanie się tymi metaforami³ (Lakoff i Johnson 1988: 186–187).

³ Np. (...) *wykazano, że ci sami fizycy-teoretycy, którzy nie zgadzają się na potoczne ujmowanie zjawisk fizycznych – mówiąc o tych zjawiskach wciąż posługują się takimi*

Własnego opracowania kognitywnej teorii metafory Lakoffa i Johnsona dokonuje Jäkel (2003). Spośród różnych kategorii ogólnej metafory jaźni zwraca on uwagę między innymi na kategorię *manipulowania przedmiotami*, a tym samym na osadzoną w niej metaforę Aktywność Umysłowa To Manipulacja. Przeciwstawia ją mocno docenianej przez Johnsona metaforze pojęciowej: Rozumienie To Widzenie. Do propozycji korekty ze strony Jäkela należy też dołączenie do synchronicznego ujęcia kognitywnej teorii metafory także wymiaru diachronicznego (Jäkel 2003: 55).



Komponenty modelu: Aktywność Umysłowa To Manipulacja (źródło: własne na podstawie: Jäkel, 2003: 168–198)

Proponowany przez Jäkela model ICM to kompleksowy model, w obrębie którego wyróżnić można sporą liczbę systematycznie powiązanych submetafor. Model ten nie ma obejmować myślowych postaw wyrażających pasywność, nie bierze również pod uwagę sfery intersubiektywnej (np. konwersacji); dotyczy natomiast subiektywnych, aktywnych procesów mentalnych. Autor dzieli ten ICM na osiem komponentów modelu (MK)⁴,

schematami, co można zaobserwować w gestach, jakich używają. Co więcej, udowodniono, że gdy nauczyciele rezygnują z przedstawiania uczniom zjawisk w kategoriach pojętników i przedmiotów, uczniowie ci przestają rozumieć wykłady i nie wykazują postępów w nauce (Załaźnińska 2006: 47).

⁴ Komponent modelu (MK) – nadrzędna metafora pojęciowa, która wraz z innymi współtworzy dany ICM, powiązana z całym obszarem dalszych metafor. Mimo

systematyzowanego przez ich całkowicie luźną sekwencję składowych (Jäkel 2003: 165-168).

Omawiając model Manipulacji, Jäkel porusza temat wiązanych z nim nieporozumień. Jednym z nich jest zarzut spływającego zmechanizowania, zautomatyzowania mentalności w wyobrażeniach. Autor przestrzega oponentów przed mylnym rozumieniem przesłania ICM-u jako przesłania modelu epistemologicznego bądź psychologicznego. Zależy mu na pokazaniu wyłącznie użytkowego charakteru opisywanego metaforyzowania, bez jakiegokolwiek ingerencji w sedno treści, które są w taki sposób omawiane (Jäkel 2003: 202–203). Sądzę, że warto zastrzec sobie ten sam argument w odniesieniu do próby analogicznego badania wycinka metaforyki buddyjskiej.

Dążenie do bezpośredniego ujmowania natury rzeczywistości nie wyklucza możliwości wyrażania owej natury w języku. W istocie praktyka wglądu polega na dążeniu do zachowania zdolności dyskursywnego wyrażania treści doświadczenia przy jednoczesnym nasilaniu skupienia umysłu, do poziomu, który zagwarantuje przejrzyste, bezbłędne ujmowanie natury rzeczywistości.

Tak status i przywilej języka podkreśla Krzysztof Jakubczak przy okazji omawiania praktyki medytacyjnej w buddyzmie (Jakubczak 2003: 201), wskazując w innym miejscu również na paradoksalność myśli buddyjskiej w kontekście podstawowych jej pojęć (2003: 180–181). Relacja między językiem a bezpośrednim doświadczeniem nabiera szczególnego charakteru w ujęciu Agnieszki Kozyry, prezentującej filozofię buddyzmu zen jako filozofię paradoksu. Jako przewrotnej ilustracji tego ujęcia użyłbym tutaj sformułowania trawestującego wypowiedź Wittgensteina: *o czym należy milczeć, o tym można mówić*. Kozyra pokazuje, jak ograniczony charakter języka może być wykorzystywany jako jego siła, jeśli zastosować pewne

nadrzędnego charakteru MK, nie musi zachodzić tutaj zależność hierarchiczna typu: „ogólny/specyficzny” (za: Jäkel 2003).

szczególne podejście, które właściwe jest wypowiedziom zen, w tym koanom. U podstaw tego podejścia leży tak zwana logika paradoksova, dostrzeżona w filozofii zen oraz przeanalizowana przez współczesnego filozofa japońskiego, Kitarō Nishidę (Kozyra 2004).⁵

Pomysł zastosowania wyidealizowanego modelu kognitywnego Aktywność Umysłowa To Manipulacja w obszarze buddyjskiej konceptualizacji już na wstępie rysuje ciekawe możliwości; należy jednak pamiętać tutaj o dystansie czasowo-kulturowym i w związku z tym o nieco innym charakterze i możliwościach samych przykładów manipulacji przedmiotami. Pokażę to na przykładach, wskazując pewne charakterystyczne obszary, które można by określić ogólniejszymi komponentami tego modelu (MK).

MK1: Przestrzeń Podmiotu Jako Palenisko:

Jedna z podstawowych „czterech szlachetnych prawd” buddyzmu sugeruje stan, w jakim znajduje się na co dzień Ja jednostkowe⁶; jest to *prawda o wygaszeniu cierpienia* (D’Onza 2002: 37). W połączeniu z pojęciem nirwany, które dosłownie oznacza dokonane przez aktywne Ja *zdmuchnięcie, zgaszenie*

⁵ Według Nishidy status rzeczywistości jest wyrażany dobrze przez pojęcie *zettaiteki mu*, tłumaczone niezbyt szczęśliwie jako „nicość absolutna”. Chodzi tu o wskazanie natury wymykającej się klasycznym ujęciom dyskursywnym (przepływającej im jak nicość przez palce) a możliwej do wyrażenia w jakimś stopniu przy pomocy właśnie logiki „absolutnie sprzecznej samotożsamości”, inaczej logiki paradoksovej – *hairi no ri* (Kozyra 2004: 15-16).

⁶ W literaturze buddyjskiej można wskazać dwa równorzędnie funkcjonujące pojęcia Ja. *Ja jednostkowe* (nie-Ja) oznacza złudne wrażenie stabilnego, spójnego i ciągłego „ja” tu i teraz, wraz z bagażem doczesnych problemów jako rzekomo istotnych. Natomiast aktywne *Ja oświecone* traktowane jest jako Ja „właściwe”, ale w sensie stopnia wiedzy o rzeczywistości i samowiedzy; jest świadome bezmiaru jednostkowych złudzeń i nastawione na przyszłe wyzwolenie z nich. Ja oświecone nie przybywa ani nie wytwarza się, ale ma być potencjalnie, nieświadomie obecne w każdym człowieku (*Muttāvali* 1999; Scott i Doubleday 1995; Kozyra 2004).

(Jakubczak 2003: 225), uzyskujemy obraz pewnego *paleniska*, które *utrzymywane* jest przez nie-Ja w stanie niepożądanym, toteż od Ja wymaga się *aktu zagaszenia* płomienia.

Według przekazów Budda Sakjamuni jest autorem znanej opowieści o tym, co dzieje się po śmierci z mnichem o wyzwolonym umyśle: *Istnienie w sansarze jest jak proces palenia się ognia – dopóki ogień zasilany jest paliwem, dopóty płonie, lecz kiedy paliwo zostanie strawione, gaśnie* (Jakubczak 2003: 228)⁷. *Dodającym paliwa* jest tutaj iluzoryczne, niespokojne nie-Ja, strażnik ognia, podtrzymujący proces jego palenia się i broniący paleniska. Aby *przysposobić się do ugaszenia* cierpienia, należy odpowiednio przygotować umysł, między innymi w procesie medytacji. Myliłby się ten, kto interpretowałby ów proces jako bierne kojenie umysłu:

MK2: Zagłębianie Się w Medytacji Jako Organizowanie i Użytkowanie Narzędzi Do Obróbki Obiektu-Umysłu:

Powyższy MK obejmuje dość rozległy obszar submetafor, specyficznych często nie tylko dla różnych szkół buddyjskich, jak i dla poszczególnych rodzajów, etapów i faz medytacji. Dla przykładu: przejście ze stanu wstępnego skupienia na wyższe stopnie warunkowane jest przez obecność pewnych aktywnych czynników. Są to między innymi: *myśl chwytająca, myśl badająca, jednopunktowanie umysłu* (na danym przedmiocie). W fazie dalszej wymagane jest zdecydowane *zakotwiczenie umysłu w przedmiocie* (Jakubczak 2003: 205). Widać wyraźnie, jak zalecenia techniczne, dotyczące pracy z umysłem, korzystają z manipulacyjnych możliwości, aktywizowanych na wybranym, bardzo konkretnym obiekcie.

Na jeszcze wyższym etapie medytacji dochodzi – przez bezpośrednie rozpoznanie „czterech szlachetnych prawd” – do *usunięcia* pewnych

⁷ Wbrew popularnym interpretacjom niektórzy badacze wykazują, że starożytni Indowie nie uważali samego ognia za nietrwały: gasnąc, nie przestawał istnieć, tylko przechodził w bardziej subtelny, nieprzejawiony sposób istnienia (Jakubczak 2003: 228).

zanieczyszczeń, nazywanych także *truciznami* albo *skazami* (Jakubczak 2003: 208). *Obiekt-umysł* musi zostać *poddany zabiegom oczyszczania* zewnętrznego i wewnętrznego, by móc właściwie funkcjonować; wymagane są również inne czynności:

MK3: Podmiot-Umysł Jako Chwytający i Jako Luzujący Uścisk:

Trudno by zliczyć teksty, w których autorzy sugerują *uchwycenie* względności rzeczy, prawdy o ich ułudzie (Merzel 1995: 64). Chociaż pożądanym jest czasem i *zwolnienie uchwytu*, w jakim dzierżymy nasz umysł i całe ciało – po to, by stać się (w sensie uzmysłowienia sobie) jednym z naszą prawdziwą jaźnią (Merzel 1995: 115). Metaforyka ręcznej manipulacji zasobami mentalnymi nie jest oczywiście zarezerwowana dla przekazów buddyjskich, jednak wykazuje rozwinięcie analogiczne do bogactwa zawartych w nich praktycznych zaleceń.

Anty-metaforyka zen

Literatura zen (zwłaszcza koany) często charakteryzuje się wyraźną komplikacją, pewnym metapoziomem w stosunku do klasycznych konceptualizacji. Wobec tego nie odważę się tutaj nawet na wstępne generalizacje i klasyfikacje omawianego materiału na poszczególne MK, poprzestając jedynie na wskazaniu paru przykładów (wraz z uwagami) inspirujących do dalszych opracowań.

Warto jednak rozpocząć od następującej uwagi Kozyry: *Jedną z charakterystycznych cech języka mistrzów zen jest używanie metafor i symboli, które określiłam mianem metafor otwartych, czyli takich, których znaczenie nie jest konwencjonalne ani przez autora wyjaśnione* (Kozyra 2004: 181). Niejednokrotnie te niekonwencjonalne metafory zen są nawiązaniem do metafor potocznych, klasycznych. Pewne wyobrażenie o różnicy między bardziej klasycznym dla buddyzmu a typowym dla zen ujęciem przekazu buddyjskiego daje zestawienie dwóch tekstów, z których pierwszy napisał

Shen-hsui, poważany, uczony mnich, kandydat na stanowisko Szóstego Patriarchy w szkole zen: *Nasze ciało jest drzewem „bodhi”, /A nasz umysł lśniącem lustrem. /Ostrożnie czyścimy je godzina za godziną /I nie zostawiamy ani pyłka kurzu.* Drugi natomiast podyktowany został przez prostego, niepiśmiennego Hui-nenga: *Nie ma drzewa „bodhi”/Ani lśniącego lustra. /Jeśli nie ma nic, /To na czym ma osiąść kurz?* (Scott i Doubleday 1995: 31–32). Jak można się domyśleć, to ów drugi wiersz został odebrany jako świadectwo pojęcia prawdziwej istoty umysłu. Tym samym wychodzi tu na jaw ukryta tendencja do reifikowania złudnego nie-Ja – jako *obiektu*, wobec którego należy *wykonać* parę *zabiegów*. Tekst Hui-nenga ostro demaskuje błędy lustrzanej analogii, tkwiącej w poetyzującej metaforze Shen-hsua. Nie daje własnej pozytywnej metafory, będąc sam anty-metaforą – a jednak tego aktu odmetaforyzowania również dokonuje przez odniesienie do potencjalnych przedmiotów manipulacji.

Inną cechą charakterystyczną sformułowań zen jest ich niejako „programowo reistyczny” sprzeciw wobec bombastyczności, egzaltacji i doktrynalizacji, wobec fałszywych form mistycyzmu, pozorów nawiedzenia, efektownego szafowania pozorami wszechwiedzy (Watts 2003). W tym sensie można powiedzieć, że zen jest *odsymbolizowaniem świata* (za: Schiller 1997: 44). *Czynności* mają być tym, czym są z natury, w związku ze swym przeznaczeniem i niczym więcej, a umysł ma być nimi w *akcie czynności* doskonale „przeziąknięty”: *Kiedy idziesz, to po prostu idź, /Kiedy siedzisz, to po prostu siedź, /A przede wszystkim działaj zdecydowanie* (Umon, za: Scott i Doubleday 1995: 12). Wyjątkowo wymowna pod tym względem jest także reakcja nauczyciela Chao-chou na prośbę mnicha-nowicjusza o duchowe wskazówki. Mistrz zapytał: – *Czy zjadłeś już kleik ryżowy?* – *Tak, zjadłem.* – *Wobec tego umyj miseczkę* (Shunryu Suzuki, za: Schiller 1997: 305).

Należy jednak pamiętać, że ani metodyka metaforyzowania w zen (według Kozyry osadzona w logice paradoksowej) nie może być traktowana inaczej niż użytkowo, ani też dokonywane w ramach zen krytyczne „weryfikacje” klasycznych tekstów i sformułowań nie posiadają wymiaru

absolutnego, lecz mają raczej zapobiegać złym skutkom skonwencjonalizowanego odbioru tych ostatnich.

Celem tego wprowadzenia była wstępna prezentacja możliwości, jakie daje wyidealizowany model kognitywny metafory aktywności umysłowej, przy próbie identyfikacji konceptualizacji jaźni w buddyzmie poprzez domenę manipulacji. Nieprzypadkowo w kontekście zen przytaczane są słowa Jacoba Bronowskiego: *ręka jest ostrzem umysłu* (Schiller 1997: 310). Bardziej zaawansowane analizy mogłyby pokazać stopień adekwatności tego modelu. Należałoby przytoczyć tu również jako zastrzeżenie wypowiedź Dignagi, buddyjskiego logika i epistemologa, który podzielił konstrukty umysłu na uprawnione (weryfikowalne empirycznie i przez to cokolwiek wyjaśniające) oraz nieuprawnione (nieweryfikowalne empirycznie, czyli zdolne łatwo fałszować) (Jakubczak 2003: 179). Choć projekt badania buddyjskiej metaforyki aktywności umysłowej przy użyciu takiej analizy metafor być może na tym etapie prezentuje się ryzykownie, warto chyba brać pod uwagę wszystkie – w tym nietypowe – możliwości badań kognitywno-lingwistycznych. Być może buddyzm ma do zaoferowania tutaj ważne drogi na skróty.

Literatura wykorzystana w pracy

1. Austin, J.H. 2009. *Selfless Insight*. Cambridge: The MIT Press.
2. Damasio, A. 1999. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Przeł. M. Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
3. D'Onza, Ch.M. 2002. *Buddyzm*. Przeł. K. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM.
4. Jakubczak, K. 2003. Doświadczenie mistyczne w tradycji buddyjskiej. M. Jakubczak i M. Socha-Piekło, red. *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Kraków: Universitas.
5. Jäkel, O. 2003. *Metafory w abstrakcyjnych domenach umysłu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności*

- umysłowej, gospodarki i nauki*. Przeł. M. Monika Banaś i B. Drąg. Kraków: Universitas.
6. Kozyra, A. 2004. *Filozofia zen*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
 7. Lakoff, G. i Johnson, M. 1988. *Metafory w naszym życiu*. Przeł. P. Krzeszowski. Warszawa: PIW.
 8. Lakoff, G. i Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, A Member of the Perseus Book Group.
 9. Merzel, D.G. 1995. *Oko nigdy nie śpi*. Przeł. A. Getsugen Krajewski. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
 10. Jakubczak, M. i Socha-Piekło, M., red. 2003. *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. Kraków: Universitas.
 11. *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*. 1999. Przeł. i skoment. I. Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
 12. Schiller, D., red. 1994. *Mały poradnik zen*. Przeł. M. Obarski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
 13. Scott, D. i Doubleday, T. 1995. *Zen*. Przeł. G. Draheim i J. Jastrzębska-Okoń. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
 14. Watts, A.W. 2003. *Droga zen*. Przeł. S. Musielak. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
 15. Varela, F.J., Thompson, E. i Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
 16. Załazińska, A. 2000. *Schematy myśli wyrażane w gestach. Gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*. Kraków: Universitas.
 17. Załazińska, A. 2006. *Niewerbalna struktura dialogu*. Kraków: Universitas.