

Z. Iwanicki

"The psychology of nirvana: a comparative study of the natural goat Buddhism and the of modern western psychology", Johansson Rune, London 1971 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 10/2, 208-212

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Johansson Rune, E. A., The psychology of nirvana. A comparative study of the natural goal of Buddhism and the of modern western psychology.
London, George Allen and Unwin, Ltd., 1971, s. 144

W jednej ze swoich prac znany indianista profesor Gilbert Murray pisze „...starożytne Indie w sposób triumfalny, a zarazem tragiczny wyróżniały się tym, że zaczęły od samych podstaw i wywalczyły, jakkolwiek w ryzykowny sposób, drogę do najwyższych szczytów...”.¹ Naiwne wypowiedzi wedyjskich wieszczów, cudowna sugestywność Upaniszad, zadziwiająca analizy psychologiczne buddystów są równie interesujące i pouczające z punktu widzenia kultury, jak system Platona i Arystotelesa, pod warunkiem, że podchodzi się do nich z naukowym nastawieniem, bez lekceważenia przeszłości i bez pogardy dla tego co obce.

Naukę Gautamy Buddy zebrali i spisali mnisi według relacji kolejnych jej nauczycieli i uczniów w III w. przed Chr. Poglądy Buddy są wyłożone w tzw. pitakach, tj. w „koszach kanonów”. Jednym z nich jest tzw. kanon palijski.

Najstarsze pisma pali były materiałem, który wykorzystał autor prezentowanej książki — Rune Johansson — zestawiając cele zawarte w kanonie tych pism z postulatami współczesnej psychologii osobowości. *Psychologia nirwany* jest pierwszą w literaturze próbą całościowego zestawienia rozproszonych stwierdzeń i wskazań najstarszych pism buddyjskich i odniesienia ich treści do współczesnych zagadnień psychologicznych.

Jednym z charakterystycznych pojęć buddyzmu jest nirwana; dzisiejsze przedstawienia nirwany w piśmiennictwie Zachodu są — zdaniem Johanssona — obce buddyzmowi. Pierwotna nazwa pewnego stanu umysłu i osobowości osiągnęła wielką ilość różnorodnych, często sprzecznych ze sobą definicji.

Autor omawianej książki jest Szwedem; studiował na Uniwersytecie w Lund psychologię, a później języki (Sanskryt i Pali). Po uzyskaniu doktoratu był przez kilka lat wykładowcą psychologii na jednym z cejlońskich uniwersytetów, następnie studiował Sanskryt na uniwersytecie w Kalkucie.

Metodę użytą w swoim studium porównawczym autor uważa za „...bardziej psychologiczną niż historyczną czy filozoficzną” (s. 13). Tej samej metody badań użył Johansson we wcześniejszej swojej pracy, w której zbadano pewne pojęcia psychologiczne w najstarszej literaturze buddyjskiej.²

¹ Murray, G.: *Four stages of greek religion*. Garden City: Doubleday 1955, s. 15.

² Johansson R.: *Citta, mano, wirrana... a psychosemantic investigation*. Paradeniya: University of Ceylon Review, tom: 23, 1965, ss. 165—215.

Analiza tekstów przeprowadzona przez Johanssona wskazuje, iż nirwana nie jest w nich nigdy opisywana jako stan ludzkiego bytowania, lecz jako proces dramatycznych przemian. Wydaje się, że transformacja jest podstawowym warunkiem osiągnięcia nirwany. Wskazania prawideł zawarte w pismach (odpowiadające dzisiaj rozumianemu treningowi intelektualnemu i praktycznemu) można określić — używając terminów autora — jako „przyczynowy proces osiągnięcia nirwany”. Starochinduskie pojęcie *citta* jednoznacznie wyraża stan umysłowy i osobowościowy (jak wyraźnie różni się te funkcje we współczesnej psychologii!); jest to „...organizujące centrum, świadomy rdzeń osobowości, opisywana często... (*citta* — przyp. Z. I) jako empiryczna i funkcjonalna samoświadomość, różniąca się jednak od *atta*, i dająca się — być może — w końcu zanalizować w procesach...” (s. 131). Ten nowy stan *citta* jest właśnie *nibbanā*, czyli „stanem wypełnienia”, w którym wszelkie potrzeby, emocje, pragnienia zostały opanowane przez intelektualny wgląd (*insight*). Jest to wewnętrzna niezależność, w której zanika jakakolwiek niepewność, lęk, obrona, radość. *Arhat* (tj. „mąż doskonały”) uzyskuje w ten sposób „drugą naturę”. Zachowanie *Arhata* obostrzone wymaganiami etycznymi (z punktu widzenia kultury Zachodu) cechuje akceptacja otaczającego go życia, przyjacielska i pokorna postawa wobec świata i ludzi.

Wspomnianą transformację tłumaczy się często jako „zniszczenie przesładującej obsesji” (*āsavakkhaya*), którą stanowią: „ludzka zmysłowość i budzące ustawiczny niepokój zmiany w otaczającym świecie, jak również spekulatywne stanowiska i postawa ignorancji w życiu.” Należy w tym miejscu podkreślić całościowe ujmowanie jednostki ludzkiej w równoczesnym kształtowaniu jej umysłowych i fizycznych funkcji, co jest bliskie (aczkolwiek przy innych celach i środkach) integralnemu rozwojowi w starożytnym wychowaniu greckim. To holoistyczne rozumienie człowieka jest najistotniejszym faktem charakteryzującym nirwanę, chociaż treściowo jest ona o wiele bogatsza niż np. we współczesnych teoriach osobowości.

Nirwanę opisuje się często jako *stopień viññāny*, co zdaniem autora — (opierającego się na ekscerptach z *Sutta Nipāta*, *Dīgha Nikāya* oraz *Iti-Vuttaka*) znaczy to samo co „uspokojenie”. W *Viññānie* — procesy zmysłowe nie prowadzą do emocji i potrzeb, a ponieważ ich nie ma, nie może dojść do „kolejnych narodzin”. Psychologicznie można to wyjaśnić w terminologii intrapsychicznych zależności — pragnienia i potrzeby prowadzą do ekspansji swojej osobowości (np. przez twórczość, prokreację, etc.) i warunkują równowagę psychiczną. Potrzeby traktuje się tutaj jako czynniki determinujące aktywność człowieka. *Viññāna* niesie energie, które „przelewają się” w kolejną egzystencję, stanowiąc jakby nowe indywiduum. *Viññāna* jest strumieniem zróżnicowanych procesów świadomości; wpływa ona na „ograniczenie” intensywności uczuć, jest przy tym określeniem

działań citta (cittasankhara). W nirwanie procesy viññany ustają, citta osiąga stałość i wolność.

Gdy rozwija się zagadnienie świadomości należy starannie dobrać pojęcia przy opisie jej przejawów. Autor za koncepcję porównywalną przyjął, obok świadomości, także podświadomość, nie precyzując jednak wyraźnie, co określa tym pojęciem. Starał się znaleźć odpowiednik na takie ujęcie w pismach pali („... wiedza o życiu może być obecna na powierzchni świadomości, jak również gromadzona i ukryta poniżej świadomości. Procesy świadome można regulować, nawet zatrzymać przy pomocy medytacji i ćwiczeń, lecz tylko na krótki czas...”). Czasowy stan „wyłączenia” świadomości nie może być identyfikowany z nirwaną. Pozbycie się wszystkich pragnień poprzez wysiłki koncentracji psychicznej i koncentracji uwagi, doskonalenie rozumienia, umożliwiają stworzenie stałego tła pokoju, satysfakcji (sukha), czystości (sudhi), wolności (analaya). Jest to tło bezosobowe (anatta), zimne (sītibhūha), puste (sunna) i nieodróżnicowane.

W nasyconych metafizyką tekstach pali Johansson dwie tendencje uważa za bardzo ważne: po pierwsze — opis nirwany jako „...oddzielnego wymiaru egzystencji, będącego absolutnym przeciwstawieniem się otaczającemu nas, naturalnie odmiennemu światu, gdy żadna z doskonałości nie może być w nim znaleziona, gdzie nie ma nic z tego świata, ani z poza niego, ani dwóch razem, ani Słońca, ani świata księżycy...”. W tym sposobie opisu, znalezionym w jednym z pism — „anty świat” jest przypisany zatrzymanej viññanie Arhata. Autor próbuje to interpretować jako „...projekcje świata doświadczonego na realny”. Świat doświadczenia według niego, obejmowałyby wszelkie medytacje, w których brak wyraźnego rozróżnienia między doświadczeniem a rzeczywistością. Druga tendencja — to podkreślenie w późniejszych pismach „metafizycznej transcendencji substancji, przekraczającej przestrzeń, czas i przyczynowość...”, która charakteryzuje nirwanę. Według tych pism, nirwanę osiąga się przez całkowite zrozumienie nietrwałej rzeczywistości, niejako przez zatopienie się w niej.

W pismach Nikāyas ślady tej tendencji, stwierdza autor, w występujących tam często zaprzeczeniach: *ajātam, amatam, akatam, asankhatam*. Autor stara się wykazać (ss. 51—57), że nie należy ich tłumaczyć jak dotychczas (niezrodzony, nieśmiertelny, nie stworzony, niezłożony), a raczej: wolny od rodzenia, wolny od śmierci, wolny od stworzenia, wolny od złożenia. Wynikające z odmiennego tłumaczenia różnice zmieniają układ relacji Arhata — już nie do pozaziemskiej rzeczywistości (tj. do czegoś bezczasowego, niezmiennego, niewyraźnego, gdzie nie ma rozróżnień i przeciwności), lecz konsekwentnie z ateizmem buddyjskim, do jego *Vinnany*. W tym miejscu, czego autor nie zauważył, znowu dosyć łatwo tłumaczyć zagadnienie rozbudowania u Arhata projekcji (nie w znaczeniu jednego z mechanizmów obronnych, którego takie rozumowanie jest poważną symplifikacją owego ważnego w udziale czynnika struktury osobowości) do-

świadczeń, które przenoszone nieświadomie, tłumaczone są jako percepcje świata otaczającego.

Współczesne pojęcia zdrowia psychicznego buduje się na wąskiej równowadze między dwoma przeciwnościami, tj. dochodzeniem do swoich praw i altruizmu, dominacji i submisji, silnych potrzeb i samokontroli, sukcesu i pokory. Każde z nich jest uważane za ważne, lecz może być rozwijane tylko do punktu równowagi; wobec trudności uzyskania jej oraz dalszego utrzymania, ideał harmonijnej integracji jest trudny dzisiaj do opisanie i do osiągnięcia. Mimo stwierdzonego przez Johanssona wielkiego podobieństwa pomiędzy nirwaną i pojęciem zdrowia psychicznego, wydaje się, że przeważają jednak różnice. Są one wyrazem bardzo odmiennych warunków rozwoju osobowości, określonego, m. in. przez czas i kulturę, strukturę społeczną, itd.

Wobec językowej trudności (autor przytacza teksty we wszystkich prawie rozdziałach, poprzestając na oryginalnym ich brzmieniu) czytelnik nie ma możliwości kontroli czy ekscerpty prowadzą rzeczywiście do stwierdzonych przez autora uogólnień i wniosków.

Narzucone analizie tekstów kryteriów, które stanowią zaledwie „część” struktury osobowości (funkcje poznawcze, emocje i uczucia) prowadzi do artefaktycznego modelu osobowości dobrze przystosowanej. W charakterystyce osobowości „męża doskonałego” autor rzeczywiście przedstawia jakby pierwszy człon struktury osobowości (są nim oparte na poznaniu rzeczywiste cele) jasno i przejrzyście (ss. 116—130). Inne elementy struktury osobowości, jak np. działalność realizacyjna, całokształt ustosunkowań (realizacja takich czy innych celów w działalności jednostki, kontakty z ludźmi i postawy wobec otoczenia) zostały przez autora uwzględnione. Akcentując inny składnik struktury osobowości (mechanizmy samowiedzy, samokrytyki i sumienia) autor nie docenił różnic istotnych dla zdrowia psychicznego w kulturze Zachodu. Można to zrozumieć lecz trudno uzasadnić w studium porównawczym. Trudności, które piętrzą się przed badaczami Wschodu uzupełnia ich „kulturowy determinizm”, co podkreślali tacy badacze innych kultur, jak: Franz Boas, Margareth Mead, Ruth Benedict, Florian Znanięcki, Bronisław Malinowski i inni.

Ponadto wydaje się, iż autor dążył do uzyskania maksymalnej ilości paranealnych tekstów, w rezultacie czego niedostatecznie zostały przedstawione postulaty współczesnej psychohigieny.

Trudno zrozumieć pominięcie (w części interpretacyjnej) przez autora prezentowanej książki, dzieła R. Radhakrishnana — *Essentials of psychology* (I wydanie książki z roku 1913), którego część historyczna traktuje o psychologicznym bogactwie zawartym w pitakach.

Johansson nie uzasadnia wyraźnie decyzji wyboru teorii osobowości R. B. Cattella jako odpowiednika porównawczego tekstów pali. Kierował się prawdopodobnie ułatwieniem, jakie, w tego rodzaju pracy przynosi po-

chodzenie cattellovskich stwierdzeń z analizy czynnikowej. Razi w wielu miejscach swobodne posługiwanie się przez autora terminologią psychologiczną (np. „rozumowy sąd”, „myślenie psychologiczne”, „postawa Arhata rozwijała w nim postawę introwertyka, która zgodnie ze współczesnymi zasadami nie jest zdrowa”).

Prezentowana książka ma dużą wartość, należy do nielicznych w tej dziedzinie, co wobec faktu wzrastającego zainteresowania nauk (np. psychologii, medycyny, filozofii, etyki) Wschodem, jest przyczynkiem do poznania mądrości Indii. Bowiem „... myśl indyjska stanowi rozdział dziejów ducha ludzkiego pełny istotnej treści. Idee wielkich myślicieli nie starzeją się. Z nich czerpie żywotne siły postęp, który pozornie zabija je...”³

Z. Iwanicki

³ Radhakrishnan, S.: *Filozofia indyjska*. Warszawa 1958, tom: I, s. 334.