

Robert Janik

Pedagogiczne aspekty oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w okresie globalizacji

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika 23, 119-139

2014

Artykuł został 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.

Robert JANIK

Pedagogiczne aspekty oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w okresie globalizacji

Słowa kluczowe: hindu, buddyzm, globalizacja, kultura, tolerancja, społeczeństwo informacyjne, prawa człowieka, pedagogika.

Wprowadzenie

Czasy współczesne określane są często jako okres „globalizacji”. Pod pojęciem tym kryje się proces „zbliżania się” poszczególnych części ludzkości do siebie, swoistego „zrastania się” odległych dotychczas rejonów świata. Od czasów II wojny światowej glob ziemski zdaje się gwałtownie „kurczyć”, zwiększając w zaskakująco szybkim tempie stopień wzajemnych powiązań między jego poszczególnymi częściami. Jakkolwiek zjawisko to dotyczyło początkowo przede wszystkim komunikacji, ekonomii i polityki – to jednak z upływem czasu przybierało na sile i rozszerzało się, tak iż trudno jest znaleźć jakąś dziedzinę życia współczesnego świata, która pozostałaby poza jego zasięgiem.

Zjawisko tego swoistego „skracania dystansu” i „pogłębiania relacji” – głównie między kręgami gospodarczymi, społeczeństwami, państwami i organizacjami międzynarodowymi – nie jest niczym nowym, trudno jednak nie zauważyć, że w ostatnim czasie, ze względu na gigantyczny postęp techniczny (zwłaszcza w komunikacji), przemiany ekonomiczne i społeczno-polityczne, zyskało ono na znaczeniu.

Globalizacja jest to postępująca integracja państw oraz ludzi na świecie, spowodowana znoszeniem barier w przepływach dóbr, usług, kapitału i wiedzy oraz znaczną obniżką kosztów telekomunikacji i transportu¹.

¹ R. Piasecki, *Globalizacja procesów gospodarczych*, [w:] *Podstawy ekonomii*, red. R. Milewski, E. Kwiatkowski, Warszawa 2005, s. 511; por. A. Giddens, *Sociology*, Oxford 1993, s. 742.

Ten *de facto* trwający od dawna proces przyjęto określać w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat mianem „globalizacji” i pod tą nazwą stał się on dla swych zwolenników synonimem postępu i zdobywania bogactwa – dla przeciwników natomiast uosobieniem reakcyjnego systemu kapitalistycznego wyzysku². Czasy współczesne charakteryzują się także wielkim rozdzwięciem zachodzącym pomiędzy głoszonymi powszechnie hasłami o „godności człowieka” i jego „prawach”, a panującymi w wielu częściach świata praktykami, które od tych deklaracji znacznie się różnią. Dotyczy to w dużej mierze zagadnienia konfliktów zbrojnych i nierówności społecznych³.

Pomimo wciąż trwających kontrowersji odnośnie do pochodzenia i okoliczności powstania terminu globalizacja, nie poddaje się z reguły w wątpliwość jej procesualnego charakteru, jak również kolosalnego wpływu, jaki wywiera ona na gospodarkę oraz przepływ towarów i informacji na całym świecie.

Zjawisko wychodzenia poza granice narodowe nie jest czymś zupełnie nowym. Handel międzynarodowy i bezpośrednie inwestycje zagraniczne rozwijały się mniej lub bardziej dynamicznie w okresie XIX i XX wieku. Również geograficzne rozproszenie aktywności gospodarczej następowało przez dziesiątki, a nawet setki lat. Dlatego też globalizacja jest procesem długofalowym, który uległ zdecydowanemu przyspieszeniu w okresie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Oznacza ona rosnące powiązania krajów w handlu światowym, bezpośrednich inwestycji zagranicznych i na rynkach kapitałowych. Proces globalizacji uległ przyspieszeniu w rezultacie postępu technicznego odnotowanego w transporcie i komunikacji, a także w wyniku szybkiej liberalizacji deregulacji handlu oraz przepływów kapitałowych zarówno na szczeblu krajowym, jak i międzynarodowym⁴.

W obliczu związanych z globalizacją wyzwań warto jest badać różne kultury, poznając zasady rządzące życiem społeczeństw pozostających pod ich wpływem. Dotrzeć można w ten sposób do inspirujących treści, a niekiedy również poznać „mroczne strony” życia różniących się od nas cywilizacyjnie społeczności. Tego rodzaju aspekty dialogu międzykulturowego mają szczególnie duże znaczenie dla pedagogiki, nieustannie poszukującej twórczych impulsów i inspiracji. Znaczącą rolę odgrywają przy tym rozmaite systemy wyznaniowe, których rola i znaczenie bywają niejednokrotnie niedoceniane.

Funkcja religii – według Ericha Fromma – ma charakter terapeutyczny. Reguły terapeutyczne stanowią także kryterium oceny religii i podziału na religie autorytatywne i humanistyczne. Religie autorytatywne (np. kalwinizm, faszyzm) polegają na uznaniu przez

² Powstanie kapitalizmu w znanej nam formie możliwe było – zgodnie z koncepcją Maxa Webera – dzięki wpływowi ideologii kalwińskiej, akcentującej takie cechy, jak: pracowitość, racjonalne gospodarowanie czasem, oszczędność i gotowość do podejmowania ryzyka. Ewidentne ślady ideologii kalwińskiej dostrzegalne są także w takich „kolebkach” kapitalizmu, jak Holandia czy Wyspy Brytyjskie. Por. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn [b.r.w.], s. 75–210.

³ B. Sztumska, J. Sztumski, *Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002, s. 132–133.

⁴ R. Piasecki, dz. cyt., s. 512.

człowieka jakiejś wyższej siły, kontrolującej jego los i roszcżą sobie prawo do posłuszeństwa, czci i kultu. Religie humanistyczne (np. buddyzm, chrześcijaństwo) koncentrują się wokół człowieka i jego siły. Celem jest wówczas osiągnięcie największej mocy człowieka, a nie największej bezsilności, jak to ma miejsce w religiach autorytatywnych⁵.

Dyskusje na temat „pozytywnych” i „negatywnych”, lub też jak chcą niektórzy, „dobrych” i „złych” religii, nasiliły się po rozpoczęciu przez USA „wojny z terroryzmem”.

Omawiane dalej systemy filozoficzno-religijne: hinduizm i buddyzm posiadają bez wątpienia źródła wedyjsko-bramińskie, które zdecydowano się pominąć z uwagi na ograniczenia związane z ilością stron publikowanego artykułu. Również dokładniejsze omówienie hinduizmu i buddyzmu z tego samego powodu zostało w niniejszej pracy znacznie ograniczone.

1. Hinduizm i buddyzm

Swoisty ferment religijny w obrębie braminizmu, który zaowocował wykształceniem się buddyzmu, dżinizmu i innych ruchów, okazał się początkiem „reformacji” w obrębie szeroko rozumianych „nauk wedyjskich”⁶, która doprowadziła w konsekwencji do powstania współczesnego hinduizmu. W doktrynie religijnej hinduizmu dużą rolę odgrywa tradycja związana z dwoma wielkimi eposami: *Mahabharata*⁷, powstała w okresie od IV stulecia p.n.e. do IV w.n.e. (zawiera *Bhagawad Gītę*) i *Ramajanę* (powstała pomiędzy IV w. p.n.e. a II w. n.e.)⁸. Również w okresie starożytnym powstały inne pisma religijne, które jednak nie przez wszystkie kręgi hinduistyczne uznawane są za obowiązujące. Należą do nich *Purany* („stare historie” – powstały pomiędzy V i XI w.) i *Manusmryti* („księga praw Manu”; Manu to „praojciec ludzkości”), powstała w okresie pomiędzy ok. II w. p.n.e. a II w. n.e., oraz liczne pisma znane pod nazwą sutr (z sanskr. „nić”, „łańcuch”)⁹. W religii tej znane są bóstwa męskie (dewy) – Brahma, Wisznu, i żeńskie (dewi) – np. Sarasawati, czy ciesząca się złą sławą Durga (Kali) – żona Sziwy, z którą wiązały się kultury o charakterze seksualnym, a nawet ofiary z ludzi. Należy wskazać na niezwykle rozbudowany „panteon” tej religii, jak również na fakt, iż dokonała się w niej (i dokonuje dalej) swoista „zmiana warty” bóstw – w miejsce dominujących w wedyzmie Indry, Waruny,

⁵ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 221–222.

⁶ Dostrzegając „wspólnotę pochodzenia” takich religii, jak hinduizm, dżinizm czy buddyzm, Z. Kawecki używa pojęcia „religie indyjskie”. Z. Kawecki, W. Tyloch, *Wybrane problemy religioznawstwa*, cz. 2, Warszawa 1987, s. 57.

⁷ Warto wspomnieć, że *Mahabharata* doczekała się wersji filmowej w ramach produkcji Bollywood.

⁸ Wiele innych „świętych tekstów” nie jest uznawanych przez wszystkie odłamy tej religii.

⁹ Pojęcie to pojawia się również w buddyzmie.

Agni czy Brahmy, w hinduizmie silną pozycję uzyskali Wisznu i Sziwa. Pomimo licznych panteonów istniejących w hinduizmie przesłanki wskazujące na możliwość, że, podobnie jak w wedyzmie, nie mamy do czynienia w przypadku tej religii z klasycznym politeizmem, lecz monoteizmem, o czym świadczyć może występująca w niej koncepcja „jedni”, zakładająca istnienie „jednego bóstwa, objawiającego się w wielu postaciach”.

Dusza, czyli atman, jest niezmiennym elementem w stworzeniach i łączy wszystkie nie-spójne doświadczenia natury cielesnej i duchowej. Duszę ma nie tylko człowiek, ale i zwierzęta. Wszystkie zaś dusze są tylko odbiciem jednej duszy, którą jest dusza świata¹⁰.

Wśród ważnych treści wierzeń hinduizmu wymienić należy *karmę* i *sansarę*. Łączą się one ze sobą, nadając swym elementom wyznaniowym głębsze znaczenia – prawo karmiczne, zakładające „zmechanizowaną” formę odpłaty za dobre i złe uczynki¹¹, oparte jest na doktrynie samsary¹² („wędrówki dusz”) – w ramach „koła życia i śmierci”. Celem zwolenników hinduizmu jest przerwanie „koła wcieleń” poprzez uwolnienie „częstki boskości” uwięzionej w szeregu wcieleń i osiągnięcie mokszy (z sansk. „wyzwolenie”) – stanu realizacji własnego „ja”, pozbycie się dychotomii „ja” i „świat zewnętrzny”. Można założyć, że w zależności od kierunku doktrynalnego stan ten jest różnie interpretowany; na ogół postrzegany jest jako „połączenie się z bóstwem”. „Wśród koncepcji rozpowszechnionej przez *Upaniszady* (najstarsze sięgają ok. VIII w. przed Chr.) znajdujemy doktrynę transmigracji (*samasra*), prawa karmana oraz wyzwolenia (moksa) jako celu eschatologicznego¹³. Wyznawców hinduizmu obowiązuje wegetarianizm. Reinkarnacja obejmuje zarówno ludzi, jak też zwierzęta i rośliny. Na uwagę zasługuje w tym kontekście pozytywny stosunek hinduizmu do kwestii ekologicznych.

Hinduizm poświęcał dużo uwagi łączeniu ćwiczeń duchowych z fizycznymi w celach religijno zdrowotnościowych¹⁴, co doprowadziło do wytworzenia się jogi¹⁵, stanowiącej swego rodzaju „produkt eksportowy” Indii. Jakkolwiek jednak praktyki jogi stały się już stałym elementem kultury zachodniej¹⁶, a ćwicze-

¹⁰ Z. Kawecki, W. Tyloch, dz. cyt., s. 54–56.

¹¹ Jak również stany umysłowe. Sytuację karmiczną pogarsza kierowanie się pożądaniami i namiętnościami. Cierpienie (*dukha*) jest immanentnie wpisane w tę doktrynę.

¹² Doktryna samsary stanowi składową religii wywodzących się z tradycji wedyjskiej – obok hinduizmu, także buddyzmu i dżinizmu.

¹³ M. Szymański, *Hinduizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 463–464.

¹⁴ Już w *Upaniszadach* (ok. 700 r. p.n.e.) zawarte są opisy ćwiczeń oddechowych. W hinduizmie wyróżnić można różne elementy praktyk medytacyjnych. Do zasługujących na uwagę należą: 1) japa („narzędzie umysłu”) – formuła słowna, często o charakterze sakralnym; 2) koncentrowanie się na przedmiocie; 3) koncentrowanie się na świetle; 4) koncentrowanie się na dźwięku; 5) wizualizacja; 6) taniec; 7) ćwiczenia fizyczno-mentalne.

¹⁵ Zmierzają one do kontroli umysłu i ciała.

¹⁶ Warto wskazać na rolę ćwiczeń werbalnych – mantr; warto w tym kontekście pamiętać, że za symbol hinduizmu uchodzi sylaba OM.

niom z niej się wywodzącym oddaje się wiele setek tysięcy ludzi, to jednak straciły one wiele z duchowej głębi, przypominając obecnie bardziej egzotyczną gimnastykę niż sztukę „pogłębiania świadomości”. Pierwszym dziełem, w którym zostały wyłożone zasady jogi, były słynne *Jogasutry*, które być może powstały między II w. przed Chr. a IV w. po Chr., jednak jak sam Patańdzali podaje, było to tylko spisanie istniejącego stanu rzeczy, gdy już za życia Buddy (IV w. przed Chr.) i długo przedtem uprawiano ćwiczenia jogiczne, zaświadczone w literaturze wedyjskiej. Z tego źródła wywodzą się również sztuki walki. Indyjskie doświadczenia w tym zakresie zostały przeniesione do wielu krajów regionu azjatyckiego – przykładem może być związana z rozpowszechnianiem się buddyzmu sztuka walki, która rozwijała się – w oparciu o indyjskie pierwowzory – w chińskim klasztorze Shaolin.

Hinduizm stoczyć musiał bój o swój stan posiadania z buddyzmem, który zdołał na krótko zapanować w Indiach – centralną postacią okazał się w tym kontekście cesarz Asioka (268–227 r. p.n.e.), gorliwy krzewiciel nauk Siddharthy Gautamy. W umacnianiu hinduizmu ważne okazały się reformy filozofa Adi Śankary (ok. 788–820), twórcy szkoły filozoficznej – *Adwajtawedanty*. Shankara zdołał ożywić filozofię hinduistyczną w okresie jej konfrontacji z buddyzmem i dżinizmem. Był on zwolennikiem doktryny „advita” (zakładającej „identyczność brahmana i atmana”), co implikowało jego krytykę dualizmu w tym zakresie¹⁷. Uważał on też, że świat, podobnie jak fenomen „ja” – to manifestacje Boga.

Poważnym niebezpieczeństwem dla hinduizmu okazała się ekspansja islamu pod przywództwem agresywnych i nietolerancyjnych przywódców w rodzaju Aurangzeba (Abul Muzaffar Muhi-ud-Din Mohammad bin Aurangzeb ur. 1618 r. – zm. 1707 r.). Z konfrontacji tej wyłoniła się nowa grupa wyznaniowa – sikhowie – którzy połączyli w swym systemie wierzeń elementy hinduizmu z islamem.

Hinduizm jest swego rodzaju kompleksem religijnym (religious complex) i okreśłany jest przez wyznawców tej religii jako *sanātana dharma* – „wieczna religia” – w nawiązaniu do przekonania, że jest to system wyznaniowy zawierający wszystkie „aspekty prawdy”¹⁸. Hinduizm nie wytworzył jednolitej formy organizacyjnej i posiada wiele mniej lub bardziej autonomicznych subsystemów wyznaniowych; różnorodność ta koreluje z pluralizmem form medytacyjnych, wyszczególnionych już wcześniej. Wyznawcy hinduizmu zamieszkują głównie w Indiach, Nepalu, Sri Lance, Bangladeszu, Pakistanie i Indonezji, chociaż nie brak ich również w innych krajach – w tym także zachodnich. Hinduizm zdaje się wyznawać zasadę, że „do osiągnięcia doskonałości prowadzi wiele dróg”, co owocuje z reguły powściągliwością w zakresie prób „narzucania” innym własnej wersji wyznaniowej. Za „nauczyciela hinduizmu”, który jako jeden z pierwszych wykazał zainteresowanie działalnością misjonarską w obszarze Okcydentu,

¹⁷ Shankara, [w:] S. Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York 1996, s. 350.

¹⁸ Tamże, s. 130.

uważany jest Ramakryszna (1834–1886). Rozwinął on koncepcję „misji na Zachodzie”, której jednak sam nie zdołał zorganizować – dzieła tego dokonać miał jego uczeń – Vivekananda (1863–1902), w roku 1897.

Buddyzm, podobnie jak dżinizm, powstał w dużej mierze jako reakcja na zrutynizowanie brahmanizmu. Nazwę swą zawdzięcza ten kierunek sanskryckiemu terminowi „Buddha Dharma” – Nauka Przebudzonego. Założycielem buddyzmu jest urodzony w Lumbini w księstwie Kapilavastu (obecnie część Nepalu) Siddhartha Gautama (560–480 p.n.e.) – syn władcy niewielkiego państwa w północnych Indiach. Założona przez niego organizacja (*sanga*) propagowała naukę mistrza również po jego śmierci – istotną rolę w tym procederze odegrało odrzucenie przez Buddę istniejącego w Indiach porządku nie tylko religijnego, ale także społecznego. Istotne było w tym kontekście, że Sidhartha Gautama był synem władcy i związany był z kastą kszatrijów (wojowników) – a nie braminów – co stanowiło wyraźne naruszenie ich monopolu na wszelkie formy aktywności wyznaniowej. Wystąpienie buddyzmu przeciwko ścisłej hierarchizacji społeczeństwa bramińsko-hinduistycznego zaowocowało rezygnacją przez tę religię z systemu kastowego.

Buddyzm rozszerzał szybko swój stan posiadania w ciągu pierwszych kilku wieków, osiągając znaczące sukcesy misyjne na obszarze Dalekiego i Środkowego Wschodu. Mniej szczęścia miał na terenie „kolebki” swego powstania – w Indiach. Wybitną postacią okazał się w ruchu buddyjskim cesarz Asioka (304–232 p.n.e.). Jego dwudziestoosmioletnie rządy były jednym z najjaśniejszych okresów w chmurnej historii ludzkości. Organizował w całych Indiach na wielką skalę kopanie studzien i sadzenie drzew dających cień. Zakładał szpitale i ogrody publiczne oraz szkoły dla kultury ziół leczniczych. Utworzył ministerium opieki tubylców i niewolniczej rasy w Indiach. Troszczył się o wykształcenie kobiet. Obsypywał licznymi dobrodziejstwami zakony buddyjskich nauczycieli i zachęcał do pilniejszej i bardziej energicznej krytyki ich własnej bogatej literatury – do czystej i prostej nauki indyjskiego mistrza bardzo szybko wkradły się bowiem przeróżne, pełne zabobonów, naleciałości. Asoka wysłał misjonarzy do Kaszmiru, Persji, Cejlonu, Aleksandrii¹⁹.

Do najważniejszych kierunków, które wykształciły się w buddyzmie, zaliczyć można:

- 1) **hinajaną** – „mały wóz”²⁰; nazwa nadana przez krytyków wskazujących na fakt, że wg nauk zwolenników tej koncepcji, tylko żyjący w świątobliwości mnisi osiągnąć mogą „wyjście z kręgu narodzin i śmierci”. Jest to kierunek „ekskluzywistyczny”, szczególną rolę przypisujący przynależności do stanu duchownego;
- 2) **mahajaną** – „wielki wóz” – wskazuje na możliwość zbawienia „wielu”. Występuje on głównie na terenie Chin i Korei. Kierunkiem, który wykształ-

¹⁹ H.G. Wells, *Historia świata*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1985, s. 130–131.

²⁰ Tzw. Therawada.

cił się na gruncie mahajany, jest popularny współcześnie na Zachodzie buddyzm zen, w którym znaczącą rolę odgrywają techniki medytacyjne. Za kluczową postać w powstaniu zen uchodzi Bodhidarma, działający około 528 r. w Chinach. Celem medytacji w zen jest osiągnięcie stanu „oświecenia” (satori) – wyraźne są tu analogie w stosunku do stanu „moksza” w hinduizmie. Sprzyjający grunt znalazł zen w Japonii, gdzie powstały jego 2 szkoły: rinsai – założona przez Eisai (1141–1215), i soto – założona przez Dogena (1200–1253);

- 3) **wadźrajaną** – buddyzm tybetański, łączący ze sobą elementy mahajany z wcześniejszymi wierzeniami Tybetańczyków – głównie szamanizmem²¹.

Buddyzm powstał bardziej jako filozofia zbawienia niż klasyczna religia. Nie uznaje Boga – Stworzyciela, tzn. odrzuca koncepcję ponadnaturalnego bytu²², który powołał świat do życia i opiekuje się nim²³, dlatego określany bywa – ze względu na fakt obywania się bez osobowego stworzyciela – religią „ateistyczną”²⁴. Nauki buddyjskie w tym aspekcie mogą mieć związki z istniejącym wcześniej w obszarze ideologii wedyjsko-bramińskiej nurtem ideologicznym **sankhja**.

Klasyczna sankhja jest najstarszym bramińskim systemem filozoficznym, który swe korzenie ma w Upaniszadach, w przeciwieństwie jednak do nich nie uznaje teistycznego poglądu na świat i różni się także od nich sposobem wyzwolenia, polegającym na teoretycznym i doświadczalnym poznaniu istoty życia, składającym się z materii (prakriti) i ducha lub świadomości (purusa). [...] Wg nauki sankhji człowiek składa się z ciała grubego (sthulaśarira) i ciała subtelnego (sukszmaśarira), które jest nosicielem duszy w jej wędrówce poprzez wcielenia. W momencie aktu płciowego ciało subtelne wchodzi do łona matki i wtedy powstaje ciało grube. Stworzenie świata sankhja tłumaczy istnieniem trzech różnych właściwości (guna): dobroć (sattwa), namiętność (radžas) i ciemność (tamas). Właściwości te działają na siebie, tworząc różnorodne rzeczy świata empirycznego. W świecie bogów przeważa dobroć, w sferze ludzi namiętność, a w sferze zwierząt ciemność²⁵.

²¹ W buddyzmie – szczególnie jego tybetańskiej odmianie – wyraźnie występują liczne elementy synkretystyczne.

²² Dopiero z upływem czasu przybywało w buddyzmie elementów metafizycznych.

²³ „Tożsamość brahman – atman legła u podstaw doktryny upaniszadowej, w której substancjalność duszy była istotą, w przeciwieństwie do nauki buddyjskiej, gdzie brak było jej istotności. Tam też znaleźć można to słynne określenie atmana równego Brahmanowi: neti neti, «ani to, ani tamto», gdyż dusza jest niepoznawalna, choć sama poznaje, widzi i słyszy”. K. rDevi, *Znaki Buddy*, Katowice 1999, s. 7.

²⁴ Buddyzm odróżniał się znacząco stosunkiem do bogatego panteonu braminizmu, gdyż pomimo występowania w nim licznych bogów – religia ta określana jest jako „ateistyczna”, gdyż brak w niej postaci Boga – Stworzyciela, transcendentnego w stosunku do świata i posiadającego potężne „moce”. Występujący w tej religii bogowie mają gorszą sytuację karmiczną niż ludzie, którzy dysponują największą ilością atutów w drodze do osiągnięcia nirwany. W religii tej występują też różne „sfery” czy też „światy” – zamieszkiwane przez różne istoty.

²⁵ Tamże, s. 8–9. Używa się, przy okazji rozważań epistemologicznych, pojęcia „poznania wyzwalającego”, do którego prowadzić mają, zdaniem Kazi rDevi, w sankhji, dwie drogi. „Wg

Wspomniane wyżej związki buddyzmu z „religiami wedyjskimi” są widoczne w aparacie pojęciowym, który jest pochodzenia sanskryckiego – np. niezwykle istotny element buddyjskiej doktryny – prawo dharmy²⁶ – ma nie tylko sanskrycką etymologię, ale występował we wcześniejszych fazach rozwoju religii Indii. Podobnie ma się rzecz z *samsarą* – cyklem narodzin i śmierci. Nic więc dziwnego, że buddyzm przypomina pod wieloma względami hinduizm; występuje w nim, podobnie jak we wszystkich „religiach wywodzących się z wedyzmu”, wiara w karmę²⁷ oraz „koło życia i śmierci” – wspomniana *samsarę*²⁸, tzn. „kołowrót wcieleń”, do którego dochodzi pod wpływem karmy. Celem jest osiągnięcie wyzwolenia z tego „kręgu” i zatracenie jednostkowej świadomości w nirwanie, będącej odpowiednikiem chrześcijańskiego nieba. Do podstaw buddyjskiej soteriologii należą „Cztery Szlachetne Prawdy”. Wynikiem dogłębnego poznania treści Prawd jest „Ośmioraka Ścieżka”. Obok osiągniętego *nirwanę* **buddy**, w religii tej występuje również postać **bodhisattwy** (sanskryt: „istota oświecona”)²⁹ – tzn. „oświeconego”³⁰, który poświęca się dla ludzkości, rezygnując z „najwyższego spokoju”³¹.

Pomimo wielu podobieństw z wcześniejszymi religiami Indii buddyzm zdołał wypracować nie tylko własną, oryginalną doktrynę, ale także system medytacyjny, różniący się od hinduskiego³². Szczególnie twórczy okazał się na tym polu zen.

W buddyzmie zen praktykuje się medytację siedzącą w „zazen”; celem praktyk medytacyjnych jest w bliższej perspektywie „oświecenie” (*satori*), a w dłuż-

filozofii indyjskiej systemu sankhja wraz z jogą tworzą parę *daśran*, czyli systemów filozoficznych, mimo że między nimi występują dwie zasadnicze różnice. 1) W sankhij poznanie osiąga się przez metafizyczną spekulację, natomiast joga ma charakter praktyki medytacyjnej, dzięki której osiąga się wyzwolenie. 2) Klasyczna sankhja jest ateistyczna, natomiast joga uznaje istnienie *Iśwary* (Boga)”. Tamże, s. 9.

²⁶ Z. Kawecki, W. Tyloch, dz. cyt., s. 57.

²⁷ Opisane wcześniej pojęcie „karma” – pojawiło się w VI w. p.n.e. Karma przypomina swego rodzaju „egzystencjalną kartę”, na której zapisane są wszystkie dobre i złe uczynki człowieka. Ich bilans decyduje o losie człowieka – w tym o jego dalszych wcieleniach. Por. „Karma – biorąc pod uwagę skutki, jakie wywiera na charakter – jest najpotężniejszą mocą, z jaką ma do czynienia człowiek. Bowiem człowiek stanowi centrum i przyciąga wszelkie siły Wszechświata, stapia je ze sobą, a następnie znowu wysyła w dal obfitym strumieniem. Takim właśnie centrum jest prawdziwy człowiek, wszechpotężny i wszechwiedzący. Przyciąga ku sobie Wszechświat. Dobro i zło, nędza i szczęście, wszystko biegnie ku niemu i skupia się wokół, a on stapia to w ów potężny strumień skłonności zwany charakterem i wyrzuca na zewnątrz”. *Koło życia i śmierci*, red. Ph. Kapleau, Warszawa 1986, s. 34.

²⁸ Samsara nazywana bywa „kołem życia i śmierci”.

²⁹ Koncepcja bodhisattwy jest typowa dla mahajany.

³⁰ Niejednokrotnie pojawiają się porównania bodhisattwów z chrześcijańskimi świętymi, aczkolwiek nie wydają się one uzasadnione.

³¹ Do znanych w buddyzmie bodhisattwów zalicza się Awalokiteśwarę, Manjushriego, Samantabhadrę oraz Ksitigarbhę.

³² Należy także zwrócić uwagę na fakt, iż wykształcający się z braminizmu hinduizm kształtował się w ogniu walki z buddyzmem i innymi ruchami nieortodoksyjnymi, co miało istotny wpływ na jego rozwój.

szej – *nirwana*. Mistrzowie zen wskazują również na niemożność opisu rzeczywistości przy użyciu kategorii logicznych. Zwalczanie ego stanowi istotną cechę charakterystyczną tego kierunku religijnego.

W buddyzmie zen pojęcie *satori* oznacza oświecenie, który to stan osiągnąć można podczas ćwiczeń medytacyjnych. Stanem „płytszego oświecenia” jest *kenshō*. *Satori* określane bywa jako „obudzenie” (w domyśle *natury buddy*, tkwiącej w każdej żywej istocie), także „rozumienie” ma być poznaniem (uświadomieniem sobie) natury Buddy – *uniwersalnej natury bytu*. Oprócz wyjątkowych wypadków, dostąpienie tego stanu poprzedza wieloletnia praktyka *zazen*. *Kenshō* ma być „wnikaniem w naszą duchową naturę” – od *ken* – patrzeć, i *shō* – natura. Stan ten kojarzony jest ze stanem „pustki”. Jest bardziej „płytki” od *satori*, które uchodzi za głębsze przeżycie duchowe. Spotkać można rozbieżne podejścia w stosunku do „stanów ducha” – szkoła *rinzai* podkreśla rolę *satori*, natomiast szkoła *soto* kładzie nacisk na „ciche oświecenie” podczas praktykowania *zazen*. W szkole *soto* utożsamia się siedzenie w *zazen* z *satori*, natomiast w *rinzai* dąży się do osiągnięcia stanu *satori* przez rozwiązywanie paradoksalnych pytań – *kōanów*³³. W nawiązaniu do tych praktyk Daisetz Teitaro Suzuki opisuje 2 drogi do *satori*³⁴:

- zatopienie się w *zazen*,
- wywołanie „duchowego kryzysu” *koanami*, z którego „wyjściem” jest osiągnięcie „oświecenia”.

Istotną rolę pełnią w medytacjach buddyzmu zen ćwiczenia oddechowe³⁵. Pomimo że buddyzm przywiązuje znaczną wagę do ćwiczeń ascetycznych i ma długą tradycję praktykowania celibatu w przypadku duchowieństwa, to jednak w praktyce istnieje wiele możliwości obchodzenia zaleceń „życia w czystości”. Przypadki omijania celibatu występują nie tylko na Zachodzie, ale także na obszarze rdzennie buddyjskim – np. w Tybecie i krajach Azji Środkowej – gdzie można spotkać żonatyh mnichów³⁶.

Panowanie nad uczuciami jest ważnym aspektem ćwiczeń tej religii, lecz nie celem samym w sobie; jest ono znaczącym punktem wyjścia do osiągnięcia wyższych stadiów rozwoju. Praktyki medytacyjne zakładają przeciwstawianie się gwałtownym odczuciom i oszczędne, pełne rozsądku gospodarowanie własną energią. Szczególnie negatywnie traktowany jest gniew, napędzający karmiczne

³³ Słowo „*koan*” było początkowo używane do określenia wydanych przez rząd dokumentów o dużym znaczeniu. Obecnie służą w praktyce buddyzmu zen jako pytania – zagadki, mające przez swój paradoksalny charakter pobudzić adeptów do zwiększenia wysiłku na drodze do osiągnięcia wyższego stopnia świadomości.

³⁴ D. Teitaro Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, New York 1959, s. 30–80.

³⁵ “The repetitive processes of the body, such as breathing and heart beats, can serve as similar foci for concentration in Yoga. These techniques are described in Mishra’s manual and in many others”. R.E. Ornstein, „*Turning Off*” *Awareness*, [w:] C. Naranjo, R.E. Ornstein, *On the Psychology of Meditation*, New York 1973, s. 153.

³⁶ J.W. Kowalski, *Świat mnichów i zakonów*, Warszawa 1987, s. 41–42.

mechanizmy przyczyny i skutku. W buddyzmie, w tym także w zen, używane są techniki jogi i mantry, wywodzące się z wedyzmu. Mantry spełniać powinny funkcje ochronne, zabezpieczając przed negatywnymi treściami poznawczymi i wywoływany przez nie emocjami.

M. [mantra – R.J.] jest dla buddystów przede wszystkim formułą słowną, odpowiedzialną, która chroni umysł recytującego, jak również posługiwanie się dźwiękiem w celu poprawy swego stanu medytacyjnego. [...] Druga funkcja m. [mantry – R.J.] przejęta przez buddyzm wiąże się z koncepcją stwórczych dźwięków, występuje w tradycji wedyjskiej, gdzie język nie nazywa, lecz umożliwia przejście od nieprzejawionego do przejawionego, jest instrumentem działania w świecie. W buddyzmie dominuje przekonanie, że m. [mantra – R.J.] w pierwszym rzędzie denotuje, nie konotuje, i dlatego często nie jest tłumaczona na język, którym posługuje się adept³⁷.

Interesujące jest występowanie w buddyzmie koncepcji „śmierci z poświęcenia”, lub inaczej formułując – „samobójstwa altruistycznego”, kiedy to wyznawca tej religii, z reguły mnich – poprzez określone praktyki powstrzymywania się od jedzenia i picia podczas medytacji doprowadza się do śmierci, konserwując jednocześnie swoje ciało, które zamienia się w mumię. Dzieje się to dla dobra społeczności, zagrożonej np. klęską głodu. Zdaje się to korespondować z koncepcją „szlachetnej śmierci” w dżinizmie (nasuwającej skojarzenia ze świadomie podejmowaną eutanazją), czy też gnostycką „endurią”, stosowaną przez katarów. W przypadku buddyjskim większą rolę – zdaje się – odgrywają wątki altruistyczne³⁸.

2. Recepcja hinduizmu i buddyzmu na Zachodzie

Myśl filozoficzno-religijna Dalekiego Wschodu fascynowała swoją egzotyką i przyciągała odmiennością perspektywy postrzegania rzeczywistości. Szczególnie interesujące okazywały się nauki hinduizmu, buddyzmu, taoizmu i dżinizmu.

Pierwsze kontakty Europejczyków z religiami dalekowschodnimi miały miejsce jeszcze w starożytności; także w średniowieczu nie brakowało prób poznania azjatyckich kultur, jednakże ich zdecydowana intensyfikacja nastąpiła dopiero w czasie tworzenia przez kraje europejskie systemu kolonialnego. Należy zaznaczyć, że w okresie tym doszło do kontaktów mieszkańców Starego Świata z nieznanymi dotąd bliżej religiami, które istniały często znacznie dłużej niż chrześcijaństwo. Objawy zauroczenia nimi dostrzegalne są u wielu zachodnich myślicieli, których przedstawicielami mogą być Arthur Schopenhauer

³⁷ J. Greła, M. Sacha, *Mantra*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 791–792.

³⁸ *Endura* była u katarów formą samobójstwa, które zapewniało „oczyszczenie”. Mogła jednak w określonych sytuacjach być formą wykonania wyroku śmierci – w celu zapewnienia skazańcowi zbawienia – w ten sposób „oczyszczano” np. księży katolickich. Najczęściej *enduria* polegała na zagłodzeniu osób jej poddawanych.

(1788–860) czy Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900). Azja, a zwłaszcza Indie, przykuły uwagę teozofów, spośród których najbardziej znana jest Jelena Pietrowna Bławatska (1831–1891), która założyła w 1875 r. Towarzystwo Teozoficzne³⁹. Pod wpływem tej grupy znalazł się m.in. znany psycholog amerykański William James (1842–1910)⁴⁰, uważany za główną postać pragmatyzmu amerykańskiego, który podczas swych peregrynacji konfesyjnych⁴¹ trafił do „Towarzystwa Teozoficznego Adyar” – sekcji wspomnianego wyżej „Towarzystwa Teozoficznego” (The Section of the Theosophy Society); jego członkiem miał być przez pewien czas również Carl Gustav Jung (1875–1961). Znalazł się w nim także Ian Stevenson (1918–2007), profesor psychiatrii z uniwersytetu w Virgini, który badał u dzieci zjawisko występowania „wspomnień z poprzednich wcieleń”, sugerujące reinkarnację – badania te przeprowadzić miał na grupie 3000 dzieci. Należy pamiętać, że zainteresowanie W. Jamesa zagadnieniem religijności, związane pośrednio z religiami dalekowschodnimi, uczyniło go poczesną postacią w psychologii religii⁴², która to dyscyplina zajmuje się badaniem zjawisk związanych z wiarą i prawidłowości nią rządzących⁴³.

Zjawisko masowego zainteresowanie Dalekim Wschodem nasiliły się w okresie protestów przeciwko amerykańskiemu zaangażowaniu w wojnę w Wietnamie oraz w związku ze wzrostem ruchu kontrkultury. Moda na „egzotyczne mądrości” przybierała często formy poszukiwania w tej części świata sacrum, które było atrakcyjne ze względu na swój oryginalny charakter. Pojawiła

³⁹ Następczynią J.P. Bławatskiej na stanowisku prezesa Towarzystwa została Annie Besant (1847–1933).

⁴⁰ Uczony ten uważał, że rdzeniem religii jest przeżycie religijne, natomiast doktryna odgrywa w niego rolę wtórną. Sam wykazywał spore zainteresowanie doświadczaniem stanów uniesień religijnych, co nie oznaczało jednak wierności dogmatom wiary propagowanym przez ugrupowania chrześcijańskie.

⁴¹ Nastawienie W. Jamesa do religii zgodne było z wyznawanym przez niego pragmatyzmem – była ona „dobra”, gdy przynosiła korzyści. Wyróżniał on religię *instytucjonalną* (institutional religion) i *osobistą* (personal religion). Zgodnie z poglądami pragmatystów, religia instytucjonalna, wraz ze swymi grupami wyznaniowymi i zaangażowaniem społecznym – odgrywa znaczącą rolę. Niejednoznaczne były oceny Jamesa w przypadku tzw. „religii osobistej”. Interesowały go mistyczne doświadczenia, którym poświęcił dużo uwagi. Rozróżniał on między „*zdrowymi*” (health-minded) przeżyciami – jako przykład podawał chrześcijański ruch uzdrowicielski XIX – i *niezdrowymi* (Sick-souled) – z negatywnymi przeżyciami mistycznymi.

⁴² Za założyciela której jest uważany.

⁴³ Do szczególnie często badanych zjawisk należą: formy wiary, stany ekstazy czy też poczucie winy. Za klasyczne dzieło z tej dziedziny uchodzi opublikowana w 1902 r. praca W. Jamesa: *Różnorodność religijnego doświadczenia* (*Varieties of Religious Experience*). Psychologia religii zajmuje się badaniem prawidłowości funkcjonowania życia religijnego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i grupowym. Bada ona m.in. fenomeny w rodzaju ekstazy, wiary i niewiary, rozterek duchowych, nawróceń, poczucia winy i stanów doświadczanych podczas praktyk ekspiacyjnych oraz zjawisk „trudno wytłumaczalnych”, w rodzaju stygmatyzmu, lewitacji czy glosolalii.

się w owym czasie prawdziwa moda na wszystko, co dalekowschodnie – znaczącą rolę odgrywała przy tym odmienność perspektywy postrzegania rzeczywistości.

Szczególnie zaznaczyło się oddziaływanie kultur Dalekiego Wschodu, które dokładnie zaczęto badać już w XIX wieku. Gwałtowny wzrost zainteresowania ich dorobkiem nastąpił w latach trzydziestych XX wieku, co – niektórzy badacze – wiąże z reakcją na upowszechnienie się filozofii konsumpcjonizmu w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Rozpowszechnienie się tej filozofii na całym świecie po drugiej wojnie światowej wiązało się również z procesem orientalizacji kultury świata zachodniego, to znaczy – niektóre elementy dalekowschodnich systemów filozoficzno-religijnych zaczęły przenikać do świadomości ludzi zachodniego kręgu kulturowego. Znalazły one oddźwięk w kręgach powiązanych z literaturą i sztuką, z kontestacją młodzieżową lat sześćdziesiątych i początku siedemdziesiątych, z naukami humanistycznymi, psychologią i pedagogiką (Jung, Fromm, Rogers) oraz psychoterapią (Perls, Eichelberger), naukami o zdrowiu (Jacobson, Aleksandrowicz), a nawet fizyką (Einstein, Capra) oraz w sferze religii (D.T. Suzuki, Merton, Buber)⁴⁴.

Odpowiedzią na zapotrzebowanie społeczno-psychologiczne człowieka Zachodu było pojawienie się rozmaitych ugrupowań, głównie proveniencji dalekowschodniej, spośród których prym wiodły (i wciąż jeszcze wiodą) ugrupowania przyznające się do tradycji hinduistycznej i buddyjskiej. Należy jednak zauważyć, że hinduizm jako religia nie przejawiał do tego czasu większych tendencji misjonarskich, rezygnując z zabiegania o pozyskanie wyznawców poza granicami swego stanu posiadania. Związane było to w dużej mierze z soteriologiczno-eschatologiczną koncepcją tej religii, zakładającą „karmiczne przeznaczenie”, konieczne do tego, aby stać się wyznawcą hinduizmu. Istotne wydaje się również przekonanie jej wyznawców, że występujące na świecie religie „zmierzają w jednym kierunku”. Także buddyzm od dawna nie przejawiał znaczącej aktywności misyjnej – jako swego rodzaju „specyfikum” należy więc traktować liczne zastępy mniej lub bardziej samozwańczych przywódców religijnych wywodzących się z jego szeregów, którzy próbują na Zachodzie zakładać swoje „grupy religijne”, w których przyznają sobie najważniejsze funkcje przywódcze, a niekiedy domagają się wręcz boskiej czci. Ten ostatni aspekt związany jest ze znaną w hinduizmie koncepcją *awatara* – „wcielenia Boga”, która w kulturze zachodniej jest trudna do przyjęcia.

Indie to kraj, w którym można bez obaw powiedzieć: „Jestem Bogiem” – nie wzbudzi to niczyjego śmiechu ani sceptycyzmu. Przekonanie, że to przemijające ciało nie jest w ostateczności „mną”, jest bliskie wszystkim Hindusom. Ciało, umysł i zmysły umierają, lecz moją prawdziwą naturą jest Jaźń, najwyższa i wieczna, jedyna Rzeczywistość, którą wskutek iluzji i niewiedzy postrzegam jako zbiór oddzielnych stworzeń i rzeczy, nie wyłączając z tego egotycznego myślenia. Aldoux Huxley powiedział kiedyś, że zachodnia religia próbuje „poznać” Boga, a wschodnia próbuje Nim „być”: Świadomość Boga, Całości jako niezróżnicowanej podstawy siebie, jest chwilą, w której Hindus wreszcie wraca do siebie, do swojej prawdziwej natury⁴⁵.

⁴⁴ P. Zieliński, *Samorealizacja i samowychowanie w zen i metodzie Sihy*, Częstochowa 2000, s. 13.

⁴⁵ A. Bancroft, *Współcześni mistycy i mędrcy*, Warszawa 1987, s. 82.

Wspomniani wyżej przywódcy religijni wywodzący się z hinduizmu i buddyzmu, którzy działają na Zachodzie i tworzą podległe sobie ruchy lub organizacje wyznaniowe, zaliczani są z reguły do tzw. nowych ruchów religijnych. Pojęcie to służy do określania nieortodoksyjnych grup religijnych, które działają na Zachodzie stosunkowo niedawno. Wywodzi się ono z anglosaskiego pojęcia *new religious movement*, „nowe ruchy religijne” – to z kolei ma swe źródła w Japonii, w której po kapitulacji w 1945 r. pojawiły się nieznane dotąd ugrupowania wyznaniowe. Określono je łącznie jako *shinshūkyō* – przetłumaczenie tego pojęcia na języki zachodnie wywołało sporo kontrowersji lingwistycznych – ostatecznie zwyciężyła wspomniana wersja *new religious movement*, chociaż sporo zwolenników uzyskało alternatywne pojęcie „religii młodzieżowych”. Należy zwrócić w tym kontekście uwagę na niestosowność używania popularnego pojęcia „sekt” w odniesieniu do religii dalekowschodnich. Termin ten nie przystaje do nich całkowicie, gdyż one niejako „z natury” przejawiają tendencje do decentralizacji.

Christophe Jaffrelon wyjaśnia w ślad za Renou, że „hinduizm Wielkiej Tradycji jawi się jako «konglomerat sekt», zwanych w sanskrycie sampradaya (samprada oznacza «przekaz»), istotę sekty stanowi bowiem «nieprzerwane przekazywanie od mistrza do mistrza» słowa guru – założyciela, słowa będącego odbłaskiem objawiania⁴⁶.

Specjalistka w dziedzinie sinologii, Françoise Lauwert, także podkreśla, że w Chinach termin *jiao*, tłumaczony jako „sekt”, oznacza „nauczanie”. W języku arabskim

termin tłumaczony jako «sekt» to firqa, w liczbie mnogiej firaq. Nie ma on żadnego zabarwienia pejoratywnego, jakie wiąże się z «sektą» w językach europejskich⁴⁷.

Bogactwo technik medytacyjnych stało się dla mieszkańców Zachodu niezwykle nęcące. Atrakcyjne okazały się techniki jogi, które jednak w warunkach bytowo-mentalnych społeczeństw konsumpcyjnych uległy spopularyzowaniu i spłyceciu, w znacznej mierze przypominając „udziwnioną gimnastykę”. Głębokie postrzeganie praktyk jogi należy na Zachodzie do rzadkości – przeważają tendencje synkretystyczne, umożliwiające jej adaptację do chrześcijaństwa – np. nierzadko ćwiczenia w „ugrzecznionej wersji” odbywają się w obiektach eklezyjalnych należących do Kościołów protestanckich, a także do katolickiego. Pomimo rozpowszechnienia dalekowschodnich „pop-wersji”, na Zachodzie spotkać można również grupy uprawiające ortodoksyjne praktyki buddyzmu (zwłaszcza zen) lub jogi – np. pracujące z mantrą, obrazem (mandalą)⁴⁸, sekwencjami ruchowymi (mundra)⁴⁹ czy oddechem⁵⁰.

⁴⁶ N. Luca, *Sekty*, Warszawa 2005, s. 9.

⁴⁷ N. Luca, *Sekty*, Warszawa 2005, s. 9.

⁴⁸ R.E. Ornstein, dz. cyt., s. 151–152.

⁴⁹ Tamże, s. 155.

⁵⁰ Tamże, s. 149–150.

Znane na Zachodzie ugrupowania hinduistyczne (po części również buddyjskie) nie zawsze jednak dobrze reprezentują główne nurty religii. Dokładniejsza ich analiza wskazuje na fakt, że znacznej część z nich nie można uznać za „prawowierne”. Dotyczy to zwłaszcza *nowych ruchów religijnych* („religii młodzieżowych”) – można do nich zaliczyć *transcendentalną medytację*⁵¹, organizację Ánanda Marga Pracárika Sańgha⁵², Braham Kumaris⁵³, czy też Divine Light Mission⁵⁴.

Wśród innych znanych i wywołujących kontrowersje postaci wspomnieć można „Rajneesh” Chandra Mohan Jaina (1931–1990) – znanego jako Osho, Sathya Narayana Raju Ratnakarama, występującego jako Sathya Sai Baba (1926–2011), czy znane ugrupowanie Hare Kriszna, założone przez A.C. Bhaktivedantę Swami Prabhupadę (1896–1977). Pamiętać należy również o wpływie nauk hinduistycznych i buddyjskich na powstanie wielu zachodnich ugrupowań synkretystycznych – np. scjentologii⁵⁵.

Hinduistyczne i buddyjskie systemy filozoficzno-religijne miały wpływ na różne dziedziny życia społeczno-kulturowego, w sposób zarówno pośredni, jak i bezpośredni. Do pierwszej grupy zaliczyć można literaturę, film, sztukę, inspirację dla ruchów pacyfistycznych czy też wpływ na „kulturę popularną” (pop cultur) – jej owocem był m.in. ruch hippisowski⁵⁶. W drugiej grupie na uwagę zasługują: propagowana na Zachodzie joga, oparta na wzorcach azjatyckiej medycyny alternatywnej, ruchy „doskonalenia duchowego” oraz grupy praktykujące rozmaite, często niejednorodnego pochodzenia, techniki zmierzające do poprawienia stanu zdrowia, uzyskania „ponadnaturalnych mocy” oraz „poszerzenia świadomości”, opanowania i przewyciężenia stanów lękowych⁵⁷, które to grupy

⁵¹ Założona została ona przez „guru Beatlesów” – Maheshi Yogi (1918–2008). W. Nowak, *Sekty w Polsce*, Olsztyn 1995, s. 67–68.

⁵² Jej założycielem jest Probkar Sharkar (1921–1990), znany jako Shre Anandamurti (wysocze Szlachetna Postać Szczęśliwości), reprezentujący jogę tantryczną; skazany w Indiach za rządów Indiri Gandhi na karę więzienia za głoszenie haseł neofaszystowskich.

⁵³ Jej twórcą jest Lekh Rai (1876–1969) znany jako Brahma Bab.

⁵⁴ Założona przez Ji Maharaja (1890–1966); celem tej grupy było/jest ujrzenie „boskiego światła”.

⁵⁵ R. Janik, *Psychospołeczne i ekonomiczne aspekty działalności psychosekt*, „Zeszyty Naukowe GWSH” 2010, nr 43, „Zeszyt Naukowy Katedry Socjologii i Psychologii”, red. J. Sztumski, Katowice 2010, s. 15–43.

⁵⁶ Por. „Masowe zastosowanie LSD wiąże się w pewien sposób z zen. Na hipisowskim zjeździe, karnawałowym «be-in» w San Francisco (1968), ubrany w szaty orientального kapłana, Leary wystąpił jako prorok «biochemicznego satori». Apelując o przemianę współczesnej kultury, jako środek terapeutyczny zalecał chemiczny eliksir Vita, co nie było dla młodzieży nowością. Odkrywcze było natomiast powiązanie narkomanii «współczesnych alchemików» z ideologią buddyzmu”. S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984, s. 173.

⁵⁷ Por.: „Metoda Silvy, w przeciwieństwie do zen, nie jest nakierowana na osiągnięcie oświecenia, czyli głębokiego duchowego wglądu w rzeczywistość. Zen traktowany jest przez Silvę jako metoda pasywna, skupiona na realizacji tylko wewnętrznej religijnej celu.

często znaczną część swojej działalności poświęcają zagadnieniom związanym z „urynkowaniem” swoich „produktów” – czego przykładem może być „metoda Silvy”.

Z kolei metoda Silvy ma swoje drugie oblicze – przedsięwzięcia o charakterze merkantylnym prowadzonego na skalę całego globu. W związku z tym można mieć wątpliwości dotyczące całego systemu. Jak mu zaufać, jeśli jest przedsięwzięciem handlowym? Należy również podkreślić, że niektóre elementy tej metody nie są oryginalne, np. przekazywana uczestnikom kursów podstawowych mnemotechnika. W literaturze przedmiotu nosi ona nazwę zakładkowej metody pamięci bądź skojarzeń i już w 1648 r. wypowiadał się na jej temat S. Mink von Wennsshein, a zmodyfikował ją w 1730 r. dr R. Grey (Lorayne)⁵⁸.

Znaczący wpływ religii dalekowschodnich – z hinduizmem i buddyzmem na czele – zaznaczył się w obszarze psychologii i psychoterapii. Ten inspirujący wpływ ma związek z wielką wagą, z jaką religie te traktują życia psychiczne człowieka⁵⁹. Ta „ideologiczna interakcja” wiąże się jednak z często występującym niezrozumieniem podstawowych różnic pomiędzy hinduizmem i buddyzmem – z jednej strony – a psychologią oraz psychoterapią z drugiej. Wspomniane religie, jak również inne spokrewnione z nimi systemy wyznaniowe, zwalczając „ja”, występują nie tylko przeciwko egoizmowi i koncentrowaniu się na sobie, lecz także przeciwko zachodniemu indywidualizmowi, prezentując bardziej prospołeczne nastawienie. Hinduizm i buddyzm mają odmienne priorytety i cele niż psychologia oraz psychoterapia na Zachodzie. Istotny jest w nich przede wszystkim kontekst światopoglądowo-religijny; w ramach występujących w nich praktyk skupianie medytacyjne jest drogą poprawy kondycji karmicznej. Stanowisko to w sposób istotny różni się od rozpowszechnionego na Zachodzie dążenia do integrowania i wzmacniania struktur osobowości. Dale-

Wydaje się to być nieporozumieniem, gdyż ideałem wychowania zen jest bodhisattwa, duchowo przebudzona istota pracująca dla dobra innych, aby mogli urzeczywistnić wrodzoną doskonałość i doświadczyć nirwany. Jednak osiąganie stanów głębokiej ultraświadomości znajduje się poza zainteresowaniami metody Silvy. Praktykujący metodę Silvy ludzie dążą do świadomego i celowego kierowania własnym rozwojem w celu osiągnięcia sukcesów i spełnienia marzeń w rozmaitych dziedzinach swojego życia, aby odczuwać swoją radość. Jest to możliwe przez docenianie dóbr, jakie – według Silvy – Bóg i świat ofiarowują człowiekowi: zdrowego ciała, pogodnego umysłu, możliwości mentalnej (i nie tylko takiej) pracy nad przekształceniem rzeczywistości, korygowaniem problemów tworzonych przez nie w pełni świadomych ludzi, tj. tych, którzy w dzieciństwie nie zafunkcjonowali w pełni swych możliwości, nie rozwinęli funkcji obu półkul mózgowych i wykorzystują zaledwie od 2 do 10% swojego potencjału mózgowego”. P. Zieliński, dz. cyt., s. 122.

⁵⁸ Tamże, s. 144.

⁵⁹ Shoma Morita, twórca *Morita Therapy Method*, znanej też jako psychologia działania lub akcji, porównywanej z terapią racjonalno-emotywną Alberta Ellisa, miał obok zachodniej psychiatrii studiować również zen i próbował wykorzystać zdobytą wiedzę w swojej metodzie leczniczej. W jego technikach odnaleźć można również wpływy japońskiego systemu rodzinnego i „kultury wspólnot”. Niektórzy z jego pacjentów zachęceni byli do praktykowania medytacji zen.

kowschodnie religie zwalczając *de facto* „ego” – jest to szczególnie widoczne w przypadku buddyzmu zen – odżegnują się od intelektualnych spekulacji i dążą do osiągnięcia stanu „pustki”. Ego traktowane jest więc jako egoistyczny „intruz”, który powinien zostać pokonany na drodze ćwiczeń duchowych. Podobne różnice występują również w przypadku sposobów radzenia sobie z uczuciami negatywnymi – np. z agresją. Dalekowschodnie systemy religijne – np. buddyzm zen – zajmują się jej opanowaniem, kontrolowaniem; zachodnie systemy psychoterapeutyczne z kolei wykorzystują często motyw „odreagowania”, *katharsis*. Psychoanaliza, podobnie jak inne systemy psychoterapeutyczne (z wyjątkiem kierunku behawioralnego)⁶⁰ – nastawione są na integrowanie i wzmacnianie struktur osobowości – dalekowschodnie religie na odintelektualizowanie i swoistą „depersonalizację”⁶¹. Niewielu psychoterapeutów zachodnich zafascynowanych Dalekim Wschodem zdaje sobie sprawę z występowania tych różnic.

Powyższe rozważania nie powinny przesłonić faktu, iż istnieją w hinduizmie i buddyzmie elementy przydatne przy tworzeniu programów psychoterapeutycznych – na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza koncentrowanie się na „tu i teraz”. Te właśnie inspiracje przyczyniły się do utworzenia skutecznych w warstwie pragmatycznej form „psychicznego uzdrawiania”, których przykładem może być terapia Gestalt.

Innym kierunkiem psychoterapii, w którym dość wyraźnie zaznaczyły się inspiracje dalekowschodnie, jest terapia gestalt. Jej twórca Fritz Perls był przez wiele lat dyrektorem Instytutu Esalean w Kalifornii, w którym wiele metod orientalnych przetrzało drogę do psychoterapii, wśród nich również taijiquan. Zasadniczą metodą oddziaływania w terapii gestalt jest skupienie świadomości na tym, co dzieje się tu i teraz, na swobodnym strumieniu doznań. [...] Utrudnia je obecność nieuświadomionych do końca przeżyć. [...] Strumień doznań nie płynie swobodnie ze względu na obecność w nim tego rodzaju raf. Trudno jest rozpoznać je samemu. Pomocą jednak służy terapeuta, którego zadanie polega na wykryciu sposobów, dzięki którym pacjent chroni się przed pewnymi doznaniem, i podsuwaniu działań, za pomocą których może on dostrzec własne opory i je przełamać⁶².

Istotnym obszarem inspiracji oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficznych jest ochrona przyrody. Religie te podkreślają znaczenie zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej harmonii, co owocować powinno wyborem odpowiedniego, proekologicznego stylu życia. Te elementy ideologiczne

⁶⁰ Paradoksalne wydaje się, że język behawioryzmu, stroniącego od wszystkiego, co metafizyczne i religijne, używany jest do opisów zjawisk związanych z działalnością tzw. „sekt” – np. „programowanie” czy „deprogramowanie”.

⁶¹ Podobnie jak miało to miejsce w przypadku psychiatrii i psychologii, również w psychoterapii zagadnienie stosunku do religii odgrywało i wciąż odgrywa istotną rolę. Znaczące różnice pojawiły się w tym zakresie zwłaszcza pomiędzy: 1) psychoanalizą; 2) behawioryzmem; 3) kierunkiem kognitywnym; 4) psychologią postaci (Gestalt); 5) psychologią humanistyczną oraz 6) psychologią i psychoterapią egzystencjalną, żeby nie wspomnieć o „ekstremizmach” w rodzaju koncepcji Reicha.

⁶² T. Doktor, *Taiji. Medytacja w ruchu*, Warszawa 1988, ss. 37, 38–39.

padły na podatny grunt na Zachodzie, co przyczyniło się do powstawania w tej części świata rozmaitych wspólnot, które odegrały znaczącą rolę w rozwoju ruchu „zielonych”. Koncepcja ta zdaje się również korespondować z zasadą zrównoważonego rozwoju, tworząc płaszczyznę współdziałania pomiędzy ruchem ekologicznym a kręgami pozostającymi pod wpływem hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficznych.

Jakkolwiek tendencja do wzajemnego przejmowania elementów kulturowych przez Wschód i Zachód wydaje się silna – to jednak praktyczny przebieg tego procesu zdaje się mieć, z nieznacznymi wyjątkami, raczej powierzchowny charakter.

3. Możliwości wykorzystania elementów hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w obszarze pedagogiki

Zarówno hinduistyczne, jak również buddyjskie systemy filozoficzne zawierają wiele pozytywnych wartości⁶³, które mogą być z powodzeniem użyte w procesach wychowawczych. Należy wskazać w tym kontekście na fakt, że zarówno hinduizm, jak i buddyzm wywierają już obecnie poważny wpływ na różne systemy kształcenia. Klasycznym przykładem tego jest istnienie szkół wyznaniowych; ma to miejsce zarówno w przypadku hinduizmu, szczególnie w Indiach, jak również buddyzmu – np. w takich krajach, jak Birma czy Tajlandia. Ten typ „pedagogicznego oddziaływania” obu religii jest jednak kontrowersyjny, gdyż wiąże się z dużą rolą kleru w procesach edukacyjnych. Mniej konwencjonalne oddziaływanie związane jest z inspiracją płynącą z tych religii do rozmaitych praktyk medytacyjno-wychowawczych i relaksacyjnych oraz literatury pedagogiczno-psychologicznej. Istotną rolę w interakcji kulturowej odgrywają przy tym ruchy migracyjne, w wyniku których znaczna liczba ludności wyznającej obie te religie znalazła się na terenie krajów zachodnich i tam praktykuje swą wiarę, rozpowszechniając rozmaite jej aspekty. Niejednokrotnie też w wyniku interakcji powstają nie tylko twory synkretystyczne, ale także inicjatywy przenoszenia treści religijnych na inne pola aktywności społecznej – w tym również pedagogiki.

Badanie funkcjonowania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych nabrało szczególnego znaczenia w okresie zaawansowanego

⁶³ Na szczególną uwagę zasługuje tutaj system aksjologiczny promujący tolerancję i kształtowanie pozytywnych relacji ze środowiskiem naturalnym. Stanowi on cenne źródło inspiracji, owocującej swoistym „eksportem” wątków obu religii i ich wpływem na kulturę znacznych części świata. W tym kontekście należy zwrócić uwagę zarówno na wątki występujące w programach szkolnych, jak również bardziej popkulturowe – szczególnie w postaci produkcji Bolywood.

procesu globalizacji, kiedy rozbudowane media i znaczące ruchy ludności przyczyniają się w poważnym stopniu do przenikania się rozmaitych kultur. Wzrosła dzięki temu znajomość różnych wyznań na świecie, w tym na Zachodzie. Zarówno hinduizm, jak i buddyzm – głównie na „popularnym poziomie” *pop culture* – wydają się trwale obecne w świadomości społecznej Okcydentu; trudno jest przy tym uniknąć wrażenia, iż relacje tych religii z kulturą Zachodu⁶⁴ przebiegają, mimo pewnych wyjątków, mniej konfliktowo, niż to ma miejsce w przypadku islamu.

Znaczącą rolę odgrywają także techniki relaksacyjne i medytacyjne⁶⁵, zwłaszcza hinduistyczna joga i buddyjskie praktyki zen. Znalazły one stałe miejsce w krajobrazie zachodnich ćwiczeń zdrowotnościowych.

Analizując treści hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych, można wskazać na istniejące możliwości wykorzystania ich elementów w obszarze pedagogiki „okresu globalizacji”. Na uwagę zasługuje przede wszystkim: 1) wykorzystanie motywów aksjologiczno-altruistycznych w treściach wychowawczych; 2) zaadaptowanie pozytywnego nastawienia do ochrony przyrody; 3) wprowadzenie do praktyk pedagogicznych technik relaksacyjnych, oraz 4) propagowanie sztuki „harmonijnego życia”.

Ad 1) Pozytywne wartości, a zwłaszcza altruizm preferowany przez większość hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych, posiadają obok komponentów etycznych wyraźny dostrzegalny potencjał implikacyjny w zakresie relacji międzyludzkich. Podkreślenie walorów życia społecznego, postrzeganie innych ludzi nie jako konkurentów w obłędnym „wyścigu szczurów” po pieniądze, stanowiska i lepsze warunki życia, ale jako wartościowe istoty godne szacunku i współpracy – stanowić może alternatywę w stosunku „społeczeństwa rywalizacji”. Wydaje się to również wartościowym środkiem zarad-

⁶⁴ Pamiętać przy tym należy o tym, co nasza kultura i nauka zawdzięczają Indiom i innym częściom Azji – wskazać można tu np. na system liczb – zwłaszcza wprowadzenie do matematyki zera, rozwiązania techniczne czy praktyki medyczne. Wiązały się one częstokroć z inspiracją religijną, co widoczne jest szczególnie w przypadku zera („0”), które wiązało się koniecznością zaakceptowania możliwości istnienia nicości, odrzucanej np. przez starożytnych Greków.

⁶⁵ Por. „Przedmiotem medytacji bywają zazwyczaj sprawy ważne, np. dotyczące sensu ludzkiej egzystencji. Skupienie uwagi towarzyszy każdej medytacji, jednak wydaje się, że medytacja ma przynajmniej dwa znaczenia, wiążące się z samym jej przebiegiem. Dochodzenie do rozstrzygnięcia celu ćwiczenia medytacyjnego odbywa się przez myślową analizę problemu, co ma miejsce w wielu medytacjach powstałych na Zachodzie, lub przez częste, wielokrotne podtrzymywanie uwagi na jednym przedmiocie, ale bez jego myślowej analizy, co było kiedyś domeną medytujących w kulturze Wschodu. Taka medytacja polega na uspokojeniu umysłu i doprowadzeniu go do skupienia na jednym przedmiocie, co mogło zostać doświadczeniem wglądu, stanów nazwanych przez badaczy ultraświadomością czy nadświadomością”. P. Zieliński, *Psychologiczne, pedagogiczne, socjalne i medyczne wartości medytacji*, „Psychologia. Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie”, t. 10, red. R. Derbis, Częstochowa 2003, s. 159.

czym przeciwko „wypaleniu szkolnemu”. Współczesna szkoła powinna przygotować do życia nie tylko intelektualnie, ale także psychospołecznie, w czym pomocne mogą okazać się filozoficzne systemy aksjologiczne związane z hinduizmem i buddyzmem.

Ad 2) Kształtowanie właściwej postawy do przyrody, której jesteśmy częścią, wydaje się niezwykle istotne w obliczu konieczności wychowania młodych pokoleń, które swymi preferencjami, wyborami i zachowaniem decydować będą o losie zagrożonych przez negatywne zjawiska ekosystemów, a także rozwoju sytuacji w skali ogólnoświatowej. Młodzi ludzie nie muszą czuć się związani szkodliwymi dla środowiska przyzwyczajeniami poprzednich generacji; są z reguły otwarci na nowe rozwiązania, co stanowi szansę na ukształtowanie ich postaw w sposób racjonalnie proekologiczny. Działania pedagogiczne powinny zatem dotyczyć przygotowania młodego pokolenia do podjęcia wyzwań związanych z poznaniem istniejących zagrożeń dla środowiska naturalnego oraz określenia roli środków zaradczych. W tym niewątpliwie pomocne może okazać się prezentowanie pozytywnych aspektów systemów filozoficznych hinduizmu i buddyzmu.

Ad 3) Występujące w obszarze szkolnictwa zachodniego formy obniżania napięcia psychicznego wydają się niedostateczne w świetle wyzwań współczesności, do których należy m.in. postępująca technizacja. Także występowanie u dzieci i młodzieży szerokiej gamy chorób cywilizacyjnych wskazuje na potrzebę wyposażenia pedagogicznego instrumentarium w skuteczne środki zaradcze. Inspirująca rola hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych na tym polu wydaje się bezsporna. Wprowadzenie na większą skalę do praktyki pedagogicznej technik relaksacyjnych pozwoliłoby wzmocnić skuteczność dydaktycznych i wychowawczych oddziaływań systemu wychowawczego. Stosowanie takich technik powinno pomóc nauczyć wychowanków nie tylko „żyć ze stresem”, którego doświadczają – ale również wyposażyć ich w *know-how*, pokazujący, w jaki sposób radzić sobie z sytuacjami stresogennymi, jak rozwiązywać własne problemy i unikać negatywnych skutków rozmaitych trudnych sytuacji. Na tym polu zarówno hinduizm, jak i buddyzm mają wiele do zaoferowania.

Ad 4) Współczesne czasy pełne są pośpiechu, organizacyjnego bałaganu i chaosu w stosunkach międzyludzkich. Brak psychicznej równowagi, swoistego zbilansowania sił, łączącego wysiłek z racjonalnym wyczynkiem, wpływa na obniżenie się ogólnej kondycji zdrowotnej wychowanków. Szczególnie istotna z punktu widzenia pedagogiki wydaje się w kontekście „harmonijnego życia” zasada powstrzymywania się od krzywdzenia innych (jak również samego siebie – np. przez konsumpcje szkodliwych używek), a także dążenie do zwalczania przejawów egoizmu i nadmiernego koncentrowania się na sobie.

Inspiracje dostarczane w zakresie „sztuki życia” przez hinduistyczne i buddyjskie systemy filozoficzno-religijne mogą okazać się szczególnie cenne

w kontekście konieczności rozwiązywania problemów i konfliktów w globalizującym się świecie, narażonym na rozmaite trudne sytuacje – niejednokrotnie także na tle różnic kulturowych.

Konkluzje

Pedagogika okresu zaawansowanej globalizacji, stojąca przed szeregiem wyzwań, potrzebuje twórczych impulsów. Dostarczyć mogą je m.in. uznane i sprawdzone systemy wyznaniowe – hinduizm i buddyzm, posiadające duży potencjał harmonizujący. Warto więc, bez popadania w nadmierną egzaltację, zastanowić się nad możliwościami ich wykorzystania w zachodniej pedagogice XXI w. Niektóre z form oddziaływania tych systemów okazały swą ponadczasową przydatność przez ponad dwa i pół tysiąca lat i zdają się wciąż być aktualne, odpowiadając zapotrzebowaniu współczesności. Zastanawiając się nad możliwościami ich wykorzystania, warto jednak zadbać, by dokonanie tego w sposób dostosowany do lokalnych potrzeb – poprzez twórczą syntezę pozytywnych impulsów z różnych kręgów kulturowych.

Koncepcja konieczności świadczenia dobra, traktowania wszystkich istot żywych jako swego rodzaju „karmicznych krewnych”, zwalczanie postaw egoistycznych, idea samodoskonalenia i tolerancji w stosunku do zwolenników innych światopoglądów⁶⁶ – sprawiają, że zarówno hinduizm, jak i buddyzm oraz związane z nimi systemy filozoficzne – w swych klasycznych, umiarkowanych wersjach – stanowią cenne rezerwuary pozytywnych wartości, niezwykle istotne w globalizującym się świecie, zmaterializowanym i wstrząsanym parkosyzmami nietolerancji i fanatyzmu religijnego oraz ideologicznego. Wykorzystać można je w obszarze pedagogiki, poszukującej w zmieniającej się rzeczywistości pozytywnych wzorów wychowawczych. Należy jednak wystrzegać się przy tym bezkrytycznego akceptowania i traktowania jako źródła inspiracji wszystkiego, co się nam jako hinduistyczne i buddyjskie systemy filozoficzno-religijne przedstawia. Należy natomiast dokładnie poznawać poszczególne treści w kontekście kulturowym i po starannej ich analizie, kiedy istnieją szanse na sukces, wykorzystywać je.

Praktyka wskazuje, że opłaca się badać wytwory innych kręgów cywilizacyjnych w sposób bezstronny, unikając zarówno szkodliwej zaściankowości, ksenofobii czy poczucia wyższości, ale również nadmiernej egzaltacji tym, co obce i egzotyczne. Pomimo ogólnie pozytywnego obrazu hinduizmu i buddyzmu zdarzają się w obrębie tych wielkich systemów religijnych przypadki występowania postaw negatywnych i społecznie szkodliwych. Z tego powodu należy sta-

⁶⁶ Hinduizm i buddyzm – z pewnymi wyjątkami – wyróżniają się pozytywnie jako religie posiadające wysokie standardy w zakresie tolerancji.

rać się jak najdokładniej poznać prezentowane nam nauki dalekowschodnie i starannie wykorzystywać w praktyce pedagogicznej tylko te ich elementy, które są cenne ze względu na swoją treść i stwarzają możliwość korzystnego wykorzystania w naszym kręgu kulturowym. Warto również zadbać o to, aby w ramach programów szkolnych Unii Europejskiej można było zdobyć rzetelną wiedzę na temat dziejów Dalekiego Wschodu i podstaw kulturowych, które ukształtowały jego cywilizacje⁶⁷. Takie działania pozwolą nie tylko wzbogacić europejski punkt widzenia, ale także uczynić krok w kierunku oddalenia od nas, wieszczanego przez Samuela Phillipsa Huntingtona (1927–2008), niebezpieczeństwa „zderzenia kultur”⁶⁸.

Summary

Hindu and Buddhist Religious and Philosophical Systems and their Influence on Pedagogy in Times of Globalization

The article deals with issues connected with the shaping of contemporary pedagogy in the area of the EU. These policies are discussed in the context of rapid economic changes which take place to a large degree under the influence of the globalization process.

Modern times are also characterized by a large dissonance emerging between the commonly declared slogans such as “human dignity” and “human rights” while the practices in force in many parts of the world greatly differ from these declarations.

The logical consequence of the general state of uncertainty in the “rat race” of the developed world is the increased demand for psychotherapeutic services. To a large extent, these services enable the modern day inhabitant of the developed world to compensate for the loss of family, friends, release the tension from the “fight for places” in society or the denunciation of religious beliefs. There is no shortage of signs of globalization in this case, appearing in the concept of other cultural centres – mainly in Asia. Pedagogy should be based on humanistic values. Hinduism and Buddhism could give our contemporary pedagogy important inspiration.

Keywords: Hindu, Buddhist, globalization, culture, tolerance, information society, human rights, pedagogy.

⁶⁷ M.in. poznając treść znaczących dzieł literackich, w rodzaju *Bhagawatgity*.

⁶⁸ Clash of civilization.