

BIBLIOTEKA Miesięcznika Egzorcysta

A woman with long dark hair is shown in a meditative pose, sitting cross-legged with her eyes closed and hands resting on her knees. She is wearing a dark, sleeveless top. The background is dark, and several jagged, black, torn-paper-like lines cut across her body, creating a dramatic and intense visual effect.

KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI
JOGA
ZAGROŻENIE DLA
CHRZEŚCIJAN

JOGA

KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI

JOGA

ZAGROŻENIE DLA
CHRZEŚCIJAN

Opracowanie redakcyjne
Monumen Sp. z o.o.

Projekt okładki
Helena Żurawska

Zdjęcie na okładce
Shutterstock

Skład i łamanie
Anna Szarko

Korekta
Monumen

Copyright© 2019 by Wydawnictwo Monumen
All rights reserved

ISBN 978-83-66133-25-9

Wydawnictwo Monumen
os. Przemysława 16A/6
61-064 Poznań
www.miesiecznikiegzorcysta.pl

Zamówienia
Księgarnia ludzi wolnych
tel. 22 266 80 20
sklep@miesiecznikiegzorcysta.pl
www.monumen.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I. MYŚL WSCHODU	11
1. Cywilizacja braminów	12
2. Rewolucja Buddy	24
3. W krainie bogów Wschodu	33
4. Świat według Wschodu	51
5. Kim jest człowiek?	56
6. Wschodnie samozbawienie	75
ROZDZIAŁ II. OBLICZA JOGI	89
1. Medytacja jako praktyka religijna	91
2. Historia jogi	96
3. Drogi i ścieżki jogi	104
4. Cel jogi	109
5. Joga Wojownika – sztuki walki	113
ROZDZIAŁ III. JOGA NA ZACHODZIE	128
1. Zachód spogląda na Wschód	132
2. Współczesna fascynacja Wschodem	149
3. Joga jako oferta New Age	157
4. Sekty – główne propagatorki jogi	180
5. Joga w Polsce	209
ROZDZIAŁ IV. „JOGA CHRZEŚCIJAŃSKA”	220
1. Kościół o dialogu ze Wschodem	221
2. Dyskusyjne praktyki	242
3. Oferta „jogi chrześcijańskiej”	254

4. Dramat konfrontacji	261
5. Kościół na temat jogi	271
ROZDZIAŁ V. JOGA JAKO ZAGROŻENIE DLA CHRZEŚCIJAN	278
1. Wschód o Chrystusie	280
2. Samozbawienie	292
3. Duchowe skutki ćwiczenia jogi	300
4. Zanikanie osoby	305
5. Psychologiczne skutki	312
ZAKOŃCZENIE	326

WSTĘP

Człowiek jest twórcą kultury. Stwarza coraz lepsze (nie tylko w sensie cywilizacyjno-technicznym) warunki życia na ziemi, tworząc jednocześnie siebie, bo istotną cechą ludzką jest potencjalność – możliwość ciągłego rozwoju i dopełniania siebie. Kultura obejmuje wszystko to, co jest świadomym i celowym dziełem człowieka zmieniającego według swoich koncepcji zastany stan rzeczy – naturę, czyli świat i siebie. Jest to więc takie przetwarzanie natury, które zostawia na niej ślad typowo ludzki. Z racji rozumnej natury człowieka można mówić o racjonalizacji (intelektualizacji) oraz humanizacji („uczłowieczaniu”) natury¹.

Religia – chociaż czerpie swe ostateczne uzasadnienie ze źródeł pozakulturowych – wiąże się z kulturą, przenika ją, wyraża się poprzez różne kultury. Człowiek bowiem jako podmiot religii jest również „faktem kulturowym” w zachowaniach i postawie, głównie z racji swej funkcji twórcy kultury².

Istotnym elementem kultury jest budowane przez ludzi społeczeństwo. Ma ono charakter dialektyczny, to znaczy, że jako wytwór tylko i wyłącznie ludzki w sposób ciągły oddziałuje zwrotnie na swojego wytwórcę. Zasadniczy proces dialektyczny społeczeństwa składa się z trzech momentów (etapów):

1. eksternalizacji – projektowaniu istoty ludzkiej w świat, które dokonuje się poprzez zarówno fizyczne, jak i umysłowe działanie ludzi;

¹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: TN KUL 1977, s. 183–187; też, *Religia i religioznawstwo*, Lublin: RW KUL 1988, s. 142.

² M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa: Verbinum 1989, s. 141–142.

2. obiektywizacji – nabycia przez wytwory tego działania realności, która jawi się ich autentycznym twórcom jako faktyczność zewnętrzna w stosunku do nich samych;
3. internalizacji – ponownego przywłaszczenia sobie przez ludzi tej samej rzeczywistości, przekształcenia jej raz jeszcze ze struktur obiektywnego świata w struktury subiektywnej świadomości.

Wraz z religią na etapie eksternalizacji pojawia się element świętości, „coś wystającego” z normalnych zwyczajów codziennego życia jako nadzwyczajne, odmienne od tego, co świeckie. W procesie eksternalizacji, trwale związanym z ludzką egzystencją, człowiek napelnia rzeczywistość znaczeniem. Każde ludzkie społeczeństwo jest więc dziełem uzewnętrznionych i zobiektywizowanych znaczeń.

Religia w samoeksternalizacji człowieka sięga najdalej, znajdując swe miejsce w jego stapianiu rzeczywistości z własnymi znaczeniami³. W związku z tym niepokojem napawa fakt, że kolejne pokolenia chrześcijan, zwłaszcza młodych, tak łatwo ulegają „mętlikowi pojęciowemu”, poddając się – według określenia niektórych badaczy kultury współczesnej – okupacji Hollywood i Madison Avenue. Jako dowód pokazujący, jak silne i błyskawiczne jest oddziaływanie propagandy kulturowej, można przywołać przeprowadzony w Stanach Zjednoczonych sondaż, który wykazał, że 39% młodych ludzi w wieku 14–19 lat, a więc urodzonych już w XXI w., nie potrafi się zdefiniować seksualnie. Ma to miejsce w kraju postrzeganym jako tradycyjnie przywiązany do religii, gdzie ludzie najczęściej modlą się i uczestniczą w nabożeństwach we wspólnotach chrześcijańskich.

W Europie sytuacja jest jeszcze bardziej niebezpieczna ze względu na ideologiczne osłabianie wpływu chrześcijaństwa. W Szkocji ludzie nie potrafią się przeżegnać, a we Francji w niektórych kościołach duszpasterze musieli zawiesić plakaty z instrukcją, jak należy czynić znak krzyża. Zaniechanie zwyczajów i praktyk oraz wyparcie żywej obecności wiary w życiu jednostek naraża je na bezkrytyczne sięganie do obcych kulturowo zachowań i nieumiejętność polemiki z podsuwanymi ideami zaczerpniętymi z egzotycznych filozofii i ideologii⁴.

Jedną z form inwazji kulturowej na Zachód jest napływ myśli i praktyk Dalekiego Wschodu. Ich źródeł należy szukać ponad 2500 lat przed Chrystusem na

³ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 1997, s. 29–60.

⁴ W. Lewandowska, *Krucjata na Zachód*, „Niedziela” 2018, nr 34, s. 36–37.

subkontynencie indyjskim. Odkryte przez młode pokolenia chrześcijan i prezentowane jako oryginalne i świeże propozycje drogi życiowej człowieka, atakują żywą i dynamiczną – by nie powiedzieć radykalną – propagandą. Konieczne jest więc podjęcie z nimi dialogu poprzedzonego poznaniem i krytyczną analizą. Jest to potrzebne także tym, którym światopoglądowo te idee nie są bliskie. Spotkanie idei i ludzi, którzy przekraczają granice kontynentów, kręgów kulturowych, gospodarczych, a nawet politycznych, wymaga zrozumienia ich i przygotowania na właściwe budowanie nowych relacji, które powstają jako wynik procesu globalizacji. Są one nieodzownym elementem współczesnego świata, który cechuje wyjście azjatyckich wpływów poza dotychczasowe getta kulturowe, choćby w postaci tradycyjnych Chinatown.

To spotkanie kultur i idei – przez wielu odczytywane jako zagrożenie dla „twierdzy Zachód” – jest jednocześnie szansą i nadzieją na pogłębienie własnej samoświadomości kulturowej, a przede wszystkim religijnej. Ucieczka w ksenofobię, występującej w postaci nowych mitów rasistowskich odżegnujących się od „żółtej rasy” czy przestrzegających przed „upadkiem Zachodu”, nie jest racjonalnym rozwiązaniem, a nawet stanowi poważne zagrożenie społeczne, w tym także religijne. Jakakolwiek nienawiść niszczy istotę chrześcijaństwa, jego najważniejszą tkankę ewangeliczną⁵.

Rozeznanie propozycji ideowych Dalekiego Wschodu stało się niezbędne, pomimo wielu trudności, które się z tym wiążą. Recepcja dalekowschodniej filozofii jest bowiem związana z pokonywaniem trudności językowych, które często uniemożliwiają sięganie do oryginalnych źródeł. Łączy się z tym pokusa wpisywania dobrze sobie znanych treści w motywy obce tej filozofii i religii. Dotyczy to zwłaszcza rozumienia pojęć, modeli, zasad i koncepcji moralnych, a także niezrozumienia obyczajów i konwencji kulturowych Wschodu, stylów logiki w różnych tradycjach, zasadniczych poglądów na rzeczywistość w różnych jej wymiarach⁶.

Poznanie tradycji i kultury Dalekiego Wschodu jest niezbędne choćby w aspekcie popularyzacji tradycji jogi traktowanej jako droga wejścia w obce chrześcijaństwu idee religijne. Złudzenia i splecione interpretacje jogi, chociaż wpływają na wzrost jej popularności, często są bowiem przekłamaniami i sposobem zwodzenia zafascynowanych nowością adeptów tej oferty medytacyjnej.

⁵ Por. V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, seria: Myśl Filozoficzna, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, s. 7–24.

⁶ E. Flauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1: *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, tłum. L. Żylicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990, s. 203 nn.

ROZDZIAŁ I

MYŚL WSCHODU

Hinduizm jest niespójnym i szerokim systemem religijnym, nie można go więc dokładnie określić lub zdefiniować. Pandit Jawaharlal Nehru, pierwszy premier niepodległych Indii, opisał go następująco: „Jako wiarę można uważać hinduizm za coś nieokreślonego, niewyraźnego, wielostronnego, za wszystko dla wszystkich. Jest prawie niemożliwe podać jego definicję albo dokładnie powiedzieć, czy jest on religią w zwykłym rozumieniu tego słowa, czy też nie. Obecnie, a także w przeszłości, hinduizm obejmuje wiele wierzeń i obrzędów, od najwznioślejszych do najbardziej przyziemnych, niejednokrotnie wzajemnie sobie przeciwstawnych lub sprzecznych”¹.

Nie można wskazać historycznego założyciela hinduizmu. Rozwijał się on stopniowo na drodze ciągłych, wielowiekowych poszukiwań, łącząc wierzenia i zwyczaje różnych kultur, ludów i ras zamieszkujących subkontynent indyjski. Brak centralnego autorytetu, określającego prawowierność nauki, dyscypliny i formy kultu, sprzyjał zakładaniu różnorodnych szkół i sekt. Dlatego hinduizm często jest określany jako „mozaika religii”².

Niektórzy kwestionują zasadność określania hinduizmu terminem „religia”, definiując go raczej jako system obyczajowy, zwyczaje czy porządek społeczny Indii.

¹ J. Nehru, *Odkrycie Indii*, tłum. S. Majewski, K. Rapaczyński, Warszawa: Czytelnik 1957, s. 34.

² D. Acharuparambil, *Hinduizm*, [w:] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, S. Karotempler (red.), tłum. R. Dziura, A. Halemba, Warszawa: Missio-Polonia 1997, s. 279–280. Por. D. Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1988, s. 37–38; I. Lazari-Pawlowska, *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu. Z badań nad kulturą Indii*, „Etyka” 1973, nr 12, s. 28–29.

Przyjęcie jednego rozumienia pojęcia „hinduizm” może być mylące, sugeruje bowiem, że mamy do czynienia z religią w ścisłym tego słowa znaczeniu.

W powszechnej opinii hinduizm kojarzy się z kastowością, wegetarianizmem, kultem krowy czy wiarą w metempsychozę (reinkarnację) – te oderwane od siebie praktyki i wierzenia uchodzą niemal za synonimy hinduizmu, a przede wszystkim maskują zawarte w nim bogate treści duchowe³.

Hinduizm nie formułuje kryterium prawdy, traktując osobiste przeżycia religijne jako jej miernik. Niekiedy zatem łączy w sobie zupełnie sprzeczne logicznie treści i praktyki. Asceza i dyscyplina idą w parze ze skrajną zmysłowością i uprawianiem praktyk odrzucających wszelkie ograniczenia i hamulce. Kultury prymitywne są uprawiane na równi ze spekulacją filozoficzną. Kształt indyjskiej myśli i życia bierze się „raczej z tęsknoty duszy niż z docieklivosti umysłu lub potrzeb ciała”⁴.

Jak już wspomniano, hinduizm nie stanowi jednolitego systemu religijnego, w którym można odróżnić elementy prawowierne od nieprawowiernych, wcześniejsze od późniejszych. Jeden ze znanych dwudziestowiecznych hinduistów, Aurobindo, twierdzi, że „istotą hinduizmu nie jest właściwie wyznawanie jakiegokolwiek wiary; chodzi w nim raczej o to, aby religia urzeczywistniała się i nabierała sensu w życiu każdego, kto ją wyznaje”⁵.

1. CYWILIZACJA BRAMINÓW

W procesie tworzenia społeczeństwa religia może zajmować różne miejsce, lecz pełni ona istotną funkcję na każdym etapie jego rozwoju. Jest czynnikiem integrującym społeczeństwo w kilku aspektach. Po pierwsze stawia przed człowiekiem nowe zasoby dóbr (łącznie z Dobrem Najwyższym), które mogą być zdobywane na drodze działań społecznych. Po drugie przyczynia się do wzbogacenia treści świadomościowych składających się na tzw. ideologię społeczną, czyli powiększa zespół tez, przekonań i wierzeń wspólnych wszystkim członkom społeczności. Po trzecie

³ Por. J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu. Historia – Metafizyka – Etyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 1999, s. 100–128.

⁴ R. Hammer, *Kult i święta w hinduizmie*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, tłum. M. Stopa, Warszawa: Książka i Wiedza 1996, s. 196. Por. J. Cogley, *Religion in a Secular Age. The Search for Final Meaning*, London: Pall Mall Press 1968, s. 14–15; E. Śluszkiewicz, *Religie Indii*, [w:] *Zarys dziejów religii*, J. Keller (red.), Warszawa: Iskry 1968, s. 45–48; S.B. Das Gupta, *Oddziaływanie hinduizmu*, „Znak” 1960, nr 9(75), s. 1118–1121; M. Z. Pawlik, *Zbiór artykułów o hinduizmie*, Warszawa: Czuwanie 1993, s. 2–5.

⁵ A. Tokarczyk, *Hinduizm*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza 1986, s. 236.

tworzy mniej lub bardziej zwarte i rozbudowane formy organizacyjne, które często odgrywają ważną rolę w strukturze organizmu społecznego. Po czwarte zaś, dzięki powiązaniu ze wszystkimi czynnościami człowieka, swym wpływem obejmuje różne instytucje społeczne, nadaje im na wespół religijny charakter, sakralizuje je⁶. Religie wywierały i wywierają ogromny wpływ na kształtowanie się form życia społecznego. Działają w kierunku ich wzmocnienia i uświęcenia.

Nawet na podstawie prostej obserwacji można wskazać zasadnicze różnice pomiędzy kulturą Europy i Indii. Klasyk psychologii społecznej, Gustaw Le Bon (1841–1931), stwierdził o Hindusach, że „w nauce są zerem”, ich wiedza jest „spekulacją dzieciinną”, a dzieła historyczne – zbiorem absurdalnych legend, w których nie ma ani jednej daty i prawdopodobnie ani jednego faktu ściśle określonego. Dla potwierdzenia tezy, że Indie nie rozumieją, a nawet pogardzają nauką Zachodu, przywoływano myśl sławnego Rabindranata Tagore: „Życie oparte na wiedzy jest powierzchowne; goni za sukcesem, za sprawnością i za dokładnością matematyczną, pozostawiając poza granicami swojej kalkulacji lepsze pierwiastki natury ludzkiej”. Podkreślano, że Hindusi „posiada szczególne zdolności widzenia rzeczy takimi, jakimi nie są”, że Hindusi „umieją przekreślać fakty, których sami byli świadkami i to w najlepszej wierze”, co Le Bon nazywa *psychologie déformante*⁷.

Od dawna podejmowano próby wskazania istotnych różnic pomiędzy kulturami Wschodu i Zachodu. Jeden z najciekawszych historiozofów indyjskich, Nirad C. Chaudhuri, dostrzega je w odmienności środowiska naturalnego, a przede wszystkim w różnicach klimatycznych. W Indiach istnieją warunki do tego, by człowiek nie był cały rok aktywny fizycznie – inaczej niż w chłodnej Europie, gdzie zapobiegliwość, przedsiębiorczość i aktywność warunkują podtrzymanie życia. Bierność społeczną Hindusów związane z tym, że nie byli oni ciekawi świata, a ich kultura nie zmieniła swego zasadniczego modelu. Trwali oni przez wieki, „wygrzewając się w ciepłym słońcu i przedkładając statyczność nad motoryczność, punkt nad linię, moment zaś nad czas”, a życie traktując jako „okazję do badania świadomości”⁸.

⁶ J. Majka, *Religia a integracja społeczna*, „Znak” 1960, nr 67, s. 66–79.

⁷ F. Koneczny, *O cywilizację lacińską*, Lublin: Wydawnictwo Onion 1996, s. 15–18. Por. A. Basham, *Indie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1964; A. Ostrowska-Metelska, *Nie zamykaj wody w klatce. Podróż na Wschód*, „Twój Styl” 1997, nr 7(84), s. 46–50.

⁸ M.K. Byrski, *Upadek Wiśwamitry*, [w:] *Obrazy świata białych*, seria: Biblioteka Myśli Współczesnej, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1973, s. 7–58.

Interesującą teorię przedstawił Feliks Koneczny (1862–1949), polski badacz dziejów cywilizacji rozumianej jako metoda ustroju życia społecznego. Jego zdaniem istnieje siedem cywilizacji różniących się między sobą światopoglądem: żydowska, arabska, chińska, bizantyjska, turańska (mongolska), łacińska oraz bramińska. Mają one charakter sakralny, półsakralny i niesakralny. Cywilizację bramińską Koneczny zalicza do grupy cywilizacji sakralnych. Twierdzi jednocześnie, że identyczność cywilizacji i religii wytwarza niedorozwój cywilizacyjny, zastój. Im wyższy poziom religii, tym mniej sakralności nakłada ona na życie zbiorowe⁹.

Hinduizm można rozpatrywać w znaczeniu węższym oraz w znaczeniu szerszym. W pierwszym oznacza kult i różnorodne jego formy – traktowane zresztą niezwykle tolerancyjnie – ściśle związane z Indiami. Historia nazwy wskazuje, że elementem łączącym wyznawców hinduizmu jest pochodzenie, a zatem element kulturowy jest istotny dla jego tożsamości. Filozof i były prezydent Indii (1962–1968), Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975), zauważył, że „hinduizm jest raczej kulturą niż wyznaniem”¹⁰. Jeden z badaczy uważa, że hinduizm jest to „zespół różnorodnych wierzeń religijnych współczesnych Indii, uznających – przynajmniej teoretycznie – powagę Wed, podział na kasty, cześć dla Brahmy, a krowę uważających za święte zwierzę”¹¹.

W znaczeniu szerszym hinduizm stanowi konglomerat najróżniejszych wierzeń, tekstów sakralnych oraz instytucji religijnych. Zakres takiego określenia jest rozległy i obejmuje zarówno lokalne kultury, różnego typu zakęcia, obrzędy wiejskie, jak i współczesne sekty założone przez przywódców religijnych oraz klasyczne doktryny religijne i filozoficzne. Do wspólnych elementów różnych odmian i mutacji hinduizmu zalicza się najczęściej pojęcie *mokszy*, czyli ostatecznego wyzwolenia z koła narodzin i śmierci (reinkarnacji), oraz uznawanie uniwersalnego działania prawa karmy. Pogląd ten jednak bywa też kwestionowany¹².

⁹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 152–161, 272–277. Por. A. Binduga, *Siedem cywilizacji*, „Gazeta Polska” 1994, nr 42(66), s. 10–11.

¹⁰ R. Hammer, *Odwieczne nauczanie: hinduizm*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 170.

¹¹ S. Levy, *Aux Indes. Sanctuaires*, Paris 1935; cyt. za: E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1962, s. 155.

¹² S. Grzechowiak, *Tematy z religiolgii*, Gniezno: Wydawnictwo Gaudentium 1997, s. 92–93; S. Bednarek, J. Jastrzębski, *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum 1996, s. 135.

Termin „hinduizm” pojawił się po raz pierwszy w 1823 r. u Ram Mohan Roya (1772–1833) w formie *hindooism*. Powstał z połączenia słowa *hindoo* z typowo angielską końcówką *-ism*. Wcześniej mówiono o religiach, obyczajach i zwyczajach Hindusów, nie określając ich jedną nazwą. Pierwotnie najistotniejszą częścią terminu „hinduizm” był fakt przynależności licznych form religijnych do świata hinduskiego, tzn. do socjologicznej, historycznej i geograficznej tkanki dorzecza Indusu – Indii Gangesowych¹³.

Słowo „Hindu”, podobnie jak polskie „Indie”, pochodzi od sanskryckiego terminu *Sidhu*, indyjskiej nazwy wielkiej rzeki, którą Grecy nazywali *Indos*. Muzułmanie tą nazwą określali mieszkańców prowincji Sindh, gdzie przepływa Indus¹⁴.

W najszerszym znaczeniu hinduiści to mieszkańcy Indii Przedgangesowych przed przybyciem Arjów (około 1500 r. przed Chr.). Tym terminem określa się także wyznawców religii panującej od IX lub XI w. przed Chr. Religie poprzedniego okresu (do 800 r. przed Chr.) są nazywane bramanizmem. Współcześnie nazwy „braminizm” (lub „braminizm” – nazwa religii, w której kapłanami są bramini) i „hinduizm” uważa się za synonimy. W literaturze indologicznej używa się terminu „braminizm” na określenie młodszej fazy wedyzmu, wyróżniając w dziejach religii indyjskiej trzy okresy: wedyzm, braminizm i hinduizm. Przyjmowanie tej terminologii jest jednak ciągle umowne¹⁵.

Sami Hindusi określają swoją religię terminem „sanatanadharma” (sansk. „odwieczne prawo, odwieczna religia”). Jest on bardzo szeroko rozumiany jako ich sposób istnienia. Wiąże się z następującymi warunkami:

1. wyznawaniem jednej z trzech głównych religii hinduizmu: śiwaizmu, wisznuzmu lub śaktyzmu lub niewyznawaniem żadnej religii – przynależność do sanatanadharmy nie jest sprzeczna z ateizmem;
2. akceptowaniem panidyjskiego systemu społecznego, którego istotą jest kastowość; nieuznawanie kast jest równoznaczne z negacją hinduizmu jako systemu społecznego; kastowość nie dotyczy wyłącznie „oświeconych” (*sadhu*) i ascetów (*sannasingów*);

¹³ P. Poupard, *Religie*, tłum. I. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg 1993, s. 63.

¹⁴ Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa: PAX 1966, s. 171; W. Jabłoński i in., *Religie Wschodu*, t. 39, Warszawa 1938, s. 119–120.

¹⁵ Por. M. Malherbe, *Religie ludzkości*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1995, s. 193–194; A. Szyszko-Bohusz, *Hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków: Barbara 1995, s. 17–18.

3. przestrzeganiem ustalonych przez tradycję praw, których istotą jest dharma – naturalne prawo ogólne, dotyczące praw ludzkich i kosmosu oraz świata bogów;
4. przyjmowaniem ustalonych przez tradycję systemów filozoficzno-religijnych, które zgodnie interpretuje się jako dostosowane drogi zbawienia do możliwości jednostki;
5. przynależnością etniczną do społeczności Hindusów (z wyłączeniem buddystów, dżinistów, sikhów, pariasów, muzułmanów i chrześcijan), co sprowadza się do zasady, że hinduistą nie można zostać – trzeba się nim urodzić¹⁶.

Uwzględniając długi rozwój związany z pojawieniem się różnych historycznych form hinduizmu, można wyróżnić w jego dziejach pięć etapów: okres wed (wedyzm), braminizm, okres hinduizmu klasycznego (neobraminizm), okres rozwoju bhakti (bhaktyzm) oraz hinduizm współczesny (neohinduizm).

W okresie wedyzmu (ok. 2000–900 r. przed Chr.) powstały podstawowe pisma stanowiące podwalinę indyjskiego światopoglądu. Doszło do syntezy różnych kultur religijnych narodów, które napływały do Indii. Zapoczątkowało ją przybycie na te tereny Ariów (Ariowie albo Aryjczycy), około 1500 lat przed Chrystusem. Śladem przedaryjskiej kultury religijnej w hinduizmie jest m.in. kult Wielkiej Matki, świętych drzew i węży oraz rytuały oczyszczenia¹⁷.

Na religię Ariów indyjskich rzucają światło Wedy – księgi uznawane za święte. Słowo *weda* oznacza wiedzę specyficznie religijną. Skomponowane najpierw w formie hymnów do wspólnego śpiewu i przekazywane ustnie, zostały później ułożone w specjalne zbiory zwane *sanhitami*. Wedy są najwcześniejszym zabytkiem literackim ludzkości, a dla hindusów stanowią podstawę syntezy ich wiedzy, mądrości i religii. Stały się także narzędziem arianizacji ludów mieszkających na równinie nad Indusem. Ludy aryjskie narzuciły im swój język, który przetrwał jako sakralny – sanskryt.

Tematem wielu hymnów Rygwedy jest walka między Ariami a Dasami. *Aria* znaczy „szlachetny”, a *dasa* – „niewolnik”. Nie wiadomo jednak, czy terminy te mają

¹⁶ T. Herrmann, *Sanatanadharm*, [w:] *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Semper 1992, s. 86–88.

¹⁷ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków: Znak 1995, s. 158–159; R. Antoine, *General Historical Survey*, [w:] *Religious Hinduism. A Presentation and Appraisal*, Allahabad: The Allahabad St. Paul Society 1968, s. 24–25.

odzwierciedlać nową sytuację społeczną po najeździe Arian, czy też mają jakiś związek z oryginalnymi nazwami plemion¹⁸.

Wedyzm to okres kultów o cechach politeistycznych, gdy czczono wiele bogów reprezentujących głównie zjawiska przyrody. Do najważniejszych należeli: Mitra i Waruna, Agni (Ogień) i Waju (Wiatr), Arjaman, Aditi, Maruty i Sawitar¹⁹.

Braminizm (900–400 r. przed Chr.) charakteryzuje się wzrostem wpływu braminów – kasty kapłanów – na całokształt życia religijnego, co znalazło wyraz w kolejnych zespołach hymnów stanowiących Wedy: Sama-Weda – wiedza pieśni i hymnów liturgicznych; Jadźr-Weda – wiedza modlitw i formuł liturgicznych oraz Athara-Weda – zawierająca zaklęcia i formuły magiczne.

Kolegia braminów systematyzowały religijność, jednocześnie ją formalizując. Bogowie okresu wedyjskiego powoli tracili znaczenie, a prymat zyskiwali bogowie ledwie wspominani w Rygwedach, związani przede wszystkim z funkcjami braminów, zwłaszcza ofiarniczymi. Przemocny wpływ na życie człowieka przypisano magii (Athara-Weda). Na pierwszy plan w panteonie wysunęły się demony, duchy, upiory, siły i substancje nieosobowe, które człowiek może opanować i uzależnić od siebie jedynie przez odpowiednie praktyki.

Braminizm rozwinął doktrynę samsary (metempsychozy). W płaszczyźnie społecznej ściśle przestrzegał podziału na kasty. W spekulacjach filozoficznych braminini usiłowali sprowadzić do jedności cały panteon bóstw. Stąd idea Brahmy – istoty, duszy wszechświata, absolutu utożsamianego z jaźnią człowieka, jedyne i wszechpotężne. Nie była to idea panteizmu, który identyfikuje świat z bóstwem, a świat uważa za przejaw bóstwa. Według filozofii braminów istnieje tylko Brahma, a świat jest jedynie ułudą. R. Otto nazywa tę koncepcję „teopantyzmem”²⁰.

Obecnie braminini to najwyższa z czterech istotnych kast społeczeństwa Indii. Uzasadniając swoje miejsce i znaczenie, sięgali oni do tradycji przekazywania z ojca na syna w rodzinach śpiewaków hymnów Rygwedy, które – pod wpływem

¹⁸ J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa: PAX 1974, s. 30–45.

¹⁹ Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1, tłum. L. Żylicz, Warszawa: PWN 1990, s. 85–131; E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, dz. cyt., s. 120–127.

²⁰ S. Grzechowiak, *Tematy z religiológii*, dz. cyt., s. 89–92; S. Tokarski, *Indie*, [w:] *Indie, Chiny*, K. Imieliński (red.), seria: Mitologia i Seks, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1993, s. 21–41; R. Antoine, *General Historical Survey*, dz. cyt., s. 25–27.

ich nauki – stawały się podstawą więzi z bogami. To stanowiło źródło przewagi społecznej braminów²¹.

W okresie hinduizmu klasycznego, czyli neobraminizmu (ok. 400 przed Chr. do 500 po Chr.), hinduizm uzyskał pełną samoświadomość, przeciwstawiając się skutecznie reformom dżinizmu i buddyzmu. Okres walki z prądami reformatorskimi zapoczątkował stopniowe zbliżanie się hinduizmu do wierzeń tubylczych, zwłaszcza drawidyjskich, oraz asymilację przeciwstawnych dotąd elementów niearyjskich z braminizmem. Stąd często określa się tę formę wierzeń mianem neobraminizmu²².

W tym czasie hinduizm określił własną tożsamość i sens życia ludzkiego w kategoriach społeczno-normatywnych i teleologicznych. Rozbudowana została koncepcja *warnaśramadharmy*, czyli zasady regulującej życie prywatne i społeczne, oraz *puruszarchy*, czyli 4 celów żywota. Pojawiła się świadomość historyczna, czego wyrazem jest oddzielenie pism objawionych (*śruti*) od przekazu historycznego (*smryti*). Wykształciły się wówczas wszystkie główne indyjskie systemy filozoficzne (*śaddarsana*) – wyznaczniki światopoglądu i praktycznej realizacji zbawienia (*moksha*), w tym także koncepcja zbawienia za życia, możliwa na gruncie głęboko zakorzenionego przeświadczenia o zasadniczej nierozdzielności sfery sacrum i profanum²³.

Okres rozwoju bhakti – bhaktyzm – (ok. 500–1800) to czas, gdy hinduizm w pełni się rozwinął i przyjął postać, w jakiej przejawia się również obecnie. W poemacie Bhagawadgita, wchodzącym w skład Mahabharaty, a powstałym w pierwszych wiekach po narodzinach Chrystusa, jako drogę do zbawienia zaleca się nie tylko ascezę, lecz także nieegoistyczne spełnianie obowiązków. Bhakti, miłość ku bóstwu, uznaje się za drugą, łatwiejszą drogę do zbawienia – obok poznania Brahmy²⁴. Nastąpił zwrot ku spekulatywnemu i praktycznemu teizmowi.

W najślabszym momencie rozwoju buddyzmu, około VIII w. po Chr., hinduizm wydał kilku swoich największych myślicieli. Przyjęli oni pozytywne elementy filozofii

²¹ Zob. K. Friedrichs, *Braminów kasta*, [w:] *Encyklopedia mądrości Wschodu*, tłum. M.J. Kunstler, Warszawa: Warszawski Dom Wydawniczy 1997, s. 47–48.

²² E. Dąbrowski, *Religie Indii*, [w:] *Religie świata*, E. Dąbrowski (red.), Warszawa: PAX 1957, s. 83–84.

²³ T. Herrmann, *Sanatanadharm*, [w:] *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 87. Por. J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu...*, dz. cyt., s. 107–115.

²⁴ E. Słuszkiewicz, *Religie Indii*, dz. cyt., s. 68–69; S. Głąz, *Zagadnienie doświadczenia religijnego*, seria: Studia i Materiały Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Instytut Kultury Religijnej, nr 39, Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego 1995, s. 71–75.

buddyjskiej, lecz nade wszystko rozwinęli tradycję własną i źródło w Najwyższym Panu, bo Pan jest Absolutnym Atmanem. Siankaraczarja za cel życia uznał realizację ideału całkowitego oddzielenia się od świata (*kaiwalja*). Cała aktywność natury to złudzenie wynikające z niewiedzy (Maja). Mądrość polega na wiedzy o bycie w czystej świadomości bez jakichkolwiek modyfikacji, co przynosi prawdziwą szczęśliwość, błogość czystej świadomości bytu²⁵.

Rywalizujący system wedanty zbudowali filozofowie wisznuicy: Ramanudża, Madhwa, Nimbarka, Wallabha i Czajtanja. Ramanudża (ur. ok. 1017 r. po Chr.) był twórcą odmiany monizmu zwanego Wiśisztadwajta. Kładł silny nacisk na bhakti jogę (jogę uwielbienia) jako najlepszy sposób osiągnięcia wyzwolenia. Nimbarka założył istniejącą do dziś w Mathurze sektę Nimawatów, opartą na ruchu bhakti. Propagował kult Kriszny bez jego małżonki Śakti lub Rahdy. Wallabha (1479–1513), syn bramina, przyczynił się do rozwoju wisznuizmu. Stworzył sektę o dużym wpływie, charakteryzującą się rozwiniętą emocjonalnością i swobodą erotyczną. W modlitwach i hymnach często używano dialektów. Czajtanja, znany też jako Gauranga (1485–1533), mistyk, stał się reformatorem wisznuizmu, przyjmując do niego elementy kultu muzułmańskiego. Stworzył nowy sposób oddawania czci bóstwu, zwanemu Kirtana, polegający na zbiorowym powtarzaniu imienia i przymiotów bóstwa, połączonym z akompaniamentem muzycznym i synchronizowanym z nim ruchem ciała²⁶.

Filozofia indyjska tego okresu rozwijała się dzięki działalności regularnych szkół, reprezentujących rozmaite kierunki myślowe. Dzielily się one na sześć głównych systemów, odpowiadających w przybliżeniu różnym problemom filozoficznym: kosmologii (*wajsieszika*), logice (*njaja*), psychologii (*sankhja*), ascetyzmowi (*joga*), rytuałowi (*mimansa*) i metafizyce (*wedanta*)²⁷.

Hinduizm współczesny (neohinduizm) obejmuje okres XIX i XX w., w którym zaznaczyły się zmiany wynikające ze spotkania Indii z kulturą Zachodu. Ta konfrontacja zrodziła postawy i ruchy reformatorskie. Nowe tendencje w hinduizmie zainicjowało dzieło *Mahanirvana-tantra*, nieznanego autora z końca XVIII wieku, opublikowane dopiero w 1876 r. Autora tego dzieła nazywa się często „ojcem współczesnej filozofii

²⁵ Por. J. Rerich, *Buddyzm w oczach pisarzy, religioznawców i wyznawców*, [w:] *Buddyzm*, J. Sieradzian (red.), seria: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1987, s. 7–9.

²⁶ B. Griffiths, *Powrót do środka*, b/w, brw, s. 107–109.

²⁷ Por. J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 92–129; J. Górski, *Hinduizm*, cz. 1, „Oaza” 1996, nr 21, s. 21.

indyjskiej”. Jego myśli stały się inspiracją dla ruchu intelektualno-politycznego, którego ośrodkiem było stowarzyszenie wyznawców Brahmy – Wspólnota Brahmy (Brahma Sabha) – założone w Kalkucie w 1828 r. przez Ram Mohan Roya w 1828 r., a znane od 1845 r. pod nazwą Adi Brahma Samadź²⁸.

Ram Mohan Roy, bramin bengalski, studiował różne systemy religijne. Utrzymywał, że w hinduizmie obecne są wszystkie zasadnicze elementy etyki chrześcijańskiej. Z klasycznych dzieł hinduizmu dobierał wątki, które zbliżały go do etycznego monoteizmu. Choć był przychylny chrześcijanom i głęboko poruszała go postać Jezusa, odrzucał „skorupę doktrynalną”, akceptując jedynie „przesłanie humanitarne”. Jego Brahma Samadź miało przez zwalczanie kultu obrazów, praktyki palenia wdów wraz ze zwłokami męża (*sati*), składania ofiar z ludzkiego życia przed posągami bóstw oraz walkę z niesprawiedliwością społeczną dążyć do przywrócenia, zwyrodniałej z biegiem czasu, autentycznej monoteistycznej prareligii wedyjskiej. Nadzieję na odnowę społeczną Ram Mohan Roy opierał na nieograniczonej adaptacji zasad zachodnich i chrześcijańskich na grunt indyjski. Połączył on wedyjską metafizykę Upaniszad, chrześcijańską etykę i muzulmański kult odrzucający wszelkie obrazy, figury i epifanie bóstw, czcząc jednak Absolut nieosobowy. Za kryterium prawdy uznawał rozum, a nie objawienie. W ten sposób położył podwaliny pod model tzw. religii uniwersalnej, która zlikwiduje wszelkie konflikty wyznaniowe. Z tej idei czerpali później inspirację twórcy teozofii, antropozofii oraz różnych stowarzyszeń masońskich²⁹.

Przeciwstawne idee głosił Swami Dayananda Saraswati (1824–1883), który również postawił sobie za cel restytucję prawdziwej religii monoteistycznej, wolnej od ikonolatrii (czyli oddawania czci podobiznom). Twierdził, że wszelka prawda zawarta jest w Wedach i doszukiwał się w nich nawet obecności wszystkich odkryć i nowoczesnych wynalazków. Pamiętał także o reformach społecznych³⁰.

Do realizacji swych zamierzeń dążył przez walkę ze wszystkimi innymi religiami. W tym celu założył w 1875 r. zmilitaryzowaną Wspólnotę Aryjską – Arya Samadź, mającą wypierać „religię okupantów”. Szczególnie negatywnie odnosił się do Kościoła katolickiego, jako najbardziej zorganizowanej instytucji europejskiej. Wprowadził

²⁸ T. Herrmann, *Myśl indyjska w XIX i XX wieku*, [w:] *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 63–64.

²⁹ A. Fallon, *Nineteenth century reform movements*, [w:] *Religious Hinduism...*, dz. cyt., s. 277 nn.

³⁰ E. Słuszkiewicz, *Religie Indii*, dz. cyt., s. 77; D. Acharuparambil, *Hinduizm*, [w:] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, dz. cyt., s. 287–288.

nawet specjalną praktykę *siuddi* do „oczyszczenia” znamienia chrztu świętego. Polegała ona na publicznym odwołaniu przyrzeczeń chrztu i wyznaniu swej przynależności do wiary przodków. Za poddanie się tej ceremonii neofici byli wynagradzani³¹.

Silny ruch neowedantyczny, którego celem była obrona religii krajowej odziedziczonej po przodkach i który wskazywał na wyższość hinduizmu nad religiami Zachodu, zapoczątkował bengalski bramin, mędrzec i „święty”, Ramakrishna (1836–1886). Od wczesnej młodości przeżywał stany ekstazy i był oddanym czcicielem bogini Kali, a później naczelnym kapłanem jej lokalnej świątyni. Poszukiwał zbawienia w połączeniu wiedzy i pobożności. Utrzymywał, że we wszystkich religiach jest ukryta ta sama uniwersalna prawda, Bóg zaś jest obecny w objawieniach Boskiej Matki, Śity, Ramy, Kriszny, Muhammada i Chrystusa. Spotykając wyznawców innych religii, był gotowy dostosować się do ich wymogów co do ubioru, jedzenia i sposobu modlitwy. Mówił: „Jestem dzieckiem Bożym, synem Króla Królów, któż mógłby mnie zniewolić? Nie jestem niczym skrępowany, jestem wolny”³².

Ramakrishna kontynuował, wypracowaną przez Siankarę, zasadę „niedwoistości” (*advaity*). Starał się wykazać niesprzeczność sprzecznych pozornie, czy nawet przeciwnych pojęć. Słynne stały się jego „pary pojęciowe”: ziemia i złoto to jedno i to samo, wszystkie kasty są sobie równe, nie ma różnic między kobietami a mężczyznami, jest rzeczą obojętną, czy Bóg jest osobowy, czy nie itd. Każda religia jest dobra, stąd żadna działalność misyjna nie ma sensu. Każda religia stanowi tzw. *ghaty*, czyli schody prowadzące do świętej rzeki w miejscu pielgrzymek. Na niskim stopniu poznania oddawał cześć bóstwom hinduskim, Chrystusowi i świętym mahometkańskim, a w stanie eskazy religijnej wznosił się w duchu do nieosobowego Absolutu. Najważniejsze to pozbyć się świadomości własnej swej odrębności. I dlatego np. każdy mężczyzna powinien starać się żyć tak jak zwykła kobieta i vice versa³³.

Uczniem Ramakrishny był głośny hinduski myśliciel Swami Vivekananda (1863–1902). Wbrew woli swego mistrza założył on w 1897 r. tzw. Misję Ramakrishny i rodzaj zakonu – Belur Math, które miały charakter wybitnie misyjny. Udało im się w krótkim czasie założyć liczne filie w Europie i Ameryce. Sam Vivekananda na

³¹ M. Pawlik, *Złudne uroki duchowości Wschodu*, Marki-Strugi: Wydawnictwo Michalineum 1993, s. 58–59.

³² R. Hammer, *Reformatorzy i przywódcy*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 177.

³³ A. Tokarczyk, *Hinduizm*, dz. cyt., s. 267.

Światowym Kongresie Religii w Chicago w 1893 r. przekonał świat do hinduizmu. Pod jego silnym wpływem pozostawali teozofowie. Prześlania Vivekanandy głosiło, że każdy człowiek nosi w sobie potencjał boskości i każdy powinien pracować na rzecz wyzwolenia w sobie i innych owego bezgranicznego potencjału. Wątki teistyczne i monistyczne przemieszały się w jego nauce z panteizmem: „Jest we wszystkim, jest wszystkim. Każdy mężczyzna i każda kobieta jest dotykalnym, pełnym błogości, żywym Bogiem. Któż powiada, że nie znamy Boga? Któż powiada, że musimy Go szukać? Znaleźliśmy Boga na zawsze. Od zawsze bowiem w Nim żyjemy”³⁴.

Vivekananda położył silny nacisk na działalność społeczną i wykształcenie religijne. Akceptował istnienie kast jako elementu naturalnego porządku społecznego, lecz odrzucał płynące stąd przywileje. Domagał się równych szans dla wszystkich członków społeczeństwa. Skarżył się na słabość Hindusów, którzy nieświadomie przejmują zachodnie obyczaje. Zachęcał ich do powrotu do dawnych wierzeń i rytów, a ludzi wszystkich kast przekonywał, by padli sobie w ramiona „jak prawdziwi bracia”³⁵.

Syntezy myśli indyjskiej i zachodniej starał się dokonać także inny Bengalczyk, Aurobindo Ghosh (1872–1950). Celem tzw. jogi integralnej, praktykowanej w założonym przez niego aśramie w Pondicherry, było dopuszczenie w człowieku do głosu tego, co boskie, a w ten sposób zapewnienie mu rozwoju w „nadczołowieka”³⁶.

Byt i wszelkie jego przejawy Ghosh uważał za działalność Boga: „Istnienie świata jest ekstatycznym tańcem Śiwy”. Twierdził, że „wszelka jednokierunkowa filozofia jest niekompletnym opisem prawdy. Stworzony przez Boga świat nie jest wykładnią logiki formalnej, przypomina raczej strumień muzyki, nieskończoną harmonię złożoną z wielości odmienności. Sama zaś egzystencja Boga, który jest wolny i absolutny, nie może być definiowalna w kategoriach logiki”. Celem filozofii jest uduchowienie świata natury, a jej przedmiotem – ścieżki, które do tego celu prowadzą. Życie w zgodzie z taką filozofią oznacza „stałe sianie boskiego dynamizmu”, pozbywanie się natury niższej, by przygotować miejsce pierwiastkowi duchowemu albo po prostu Bogu³⁷.

³⁴ R. Hammer, *Reformatorzy i przywódcy*, dz. cyt., s. 177.

³⁵ Por. O. Paz, *Podpatrywanie Indii*, tłum. P. Fornelski, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1997, s. 94–95; M. Pawlik, *Złudne uroki duchowości Wschodu*, dz. cyt., s. 58–59.

³⁶ G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa: Verbinum 1986, s. 21–22; E. Słuszkiewicz, *Religie Indii*, dz. cyt., s. 77.

³⁷ J. Jastrzębski, S. Bednarek, *Aurobindo*, [w:] *Encyklopedia Nowej Ery...*, dz. cyt., s. 54–55. Por. M.P. Pandit, *The Teaching of Śri Aurobindo*, Madras 1959.

Ghosh, uwięziony z powodu swojej działalności politycznej, twierdził, że medytując, słyszy głos Vivekanandy. Choć wszyscy ludzie byli dla niego dziećmi Boga, to jednak odrodzenie narodowe Indii uważał za pierwszy krok na drodze upowszechniania „na całym świecie uniwersalnej prawdy hinduizmu”. Tłumaczył: „To, co nazywamy religią Indii, jest w rzeczywistości uniwersalną religią, obejmującą wszystkie inne religie”³⁸.

Pod pewnym wpływem chrześcijaństwa i kultury europejskiej, propagując jednak religię o silnym zabarwieniu panteistycznym, był Rabindranath Tagore (1861–1941) – Bengalczyk, poeta i mistyk, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury (1913). Łączył on w swoim mistycyzmie tradycję z pobożnością (*bhakti*). Opiewając piękno natury, zawsze dostrzegał w niej obecność Boga.

Opozycyjne do poglądów Tagore były idee Mahatmy Gandhiego. Zwalczał on bowiem nie tylko rządy angielskie w Indiach, lecz także kulturę europejską jako taką, nawołując do powrotu do filozoficznych i religijnych tradycji³⁹.

Kolejnym ważnym progagatorem odrodzonej wedanty był Bala Gangadhara Tilak (1856–1920). Był on przywódcą politycznym związanym z Indyjskim Kongresem Ogólnokrajowym (Indian National Congress). Powołując się na Bhagawadgītę, której interpretację ogłosił w 1914 r., opowiedział się za doktryną i praktyką *dźńana-karmasamuććaji* – połączenia wiedzy z czynem jako jedynej skutecznej drogi wyzwolenia⁴⁰.

Ruch neowedantyczny charakteryzują dwa dominujące trendy:

1. tradycyjny, nietolerancyjny i agresywny – reprezentowany przez Arya Samadź, liczne organizacje fundamentalistyczne i partie polityczne deklarujące politykę stabilnej teokracji hinduistycznej, zaś społecznościom mniejszościowym przypisujące status niepożądanych „obcych”. Podejmują one zbiorowy wysiłek, aby przywrócić na łono hinduizmu tych, którzy zostali „sugestywnie zwabieni”, przymuszeni lub nawróceni na islam albo chrześcijaństwo⁴¹;
2. reformowany, otwarty, pacyfistyczny – zapoczątkowany przez Ramakrishnę, a umocniony przez Vivekanandę, Śri Aurobindo, Tagore, Gandhiego i innych. Usiłuje przedłożyć ujednoliczoną i wyidealizowaną interpretację hinduizmu

³⁸ R. Hammer, *Reformatorzy i przywódcy*, dz. cyt., s. 178.

³⁹ E. Dąbrowski, *Religie Indii*, dz. cyt., s. 88–89. Por. R. Tagore, *Urzeczywistnienie życia*, tłum. A. Gawroński, Warszawa 1924.

⁴⁰ T. Herrmann, *Mysł indyjska w XIX i XX wieku*, [w:] *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 64.

⁴¹ Por. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1997, s. 124–135.

z jego powszechnym przesłaniem. Wszystkie religie traktuje jako prawdziwe i częściowo fałszywe, a zatem wzajemnie się uzupełniające. Każda z religii, ponieważ dokonuje ważnych dzieł z myślą o wyzwoleniu swoich wyznawców, powinna działać bez żadnego zewnętrznego nacisku w celu nawracania z jednej religii na inną⁴².

Hinduizm stanowi konglomerat wierzeń, idei, praktyk i zaleceń społecznych. Jest w nieustannym rozwoju, który bardziej pogłębia jego tajemnice, wchłaniając treści wypracowane przez nowe pokolenia mędrców i myślicieli. Dla człowieka Zachodu – chociaż kuszący swymi barwami i wielowiekowością – pozostaje zawsze nieodgadniony i obcy.

2. REWOLUCJA BUDDY

Buddyzm powstał jako efekt długotrwałej opozycji przeciw Wedom i religijno-społecznemu ustawodawstwu braminów. Pomimo to zapożyczył z braminizmu wiarę w reinkarnację, wyzwolenie i przekonanie, że uczynki popełnione w poprzednich żywotach wpływają na przebieg reinkarnacji. Poglądy te są kontynuacją już wcześniej znanej tęsknoty do stylu życia wędrownego żebraka, zdążającego do zbawienia bez pośrednictwa wspólnoty i kapłanów. Dokonała się tym samym demokratyzacja życia religijnego, w którym na pierwsze miejsce wysunięto człowieka, a nie określoną warstwę społeczną lub etniczną⁴³.

Okres poprzedzający powstanie buddyzmu był czasem niepewności i niepokojów społecznych związanych z rozpadem wielkich monarchii i ciągłych walk rywalizujących ze sobą księstw i małych republik. Cechą charakterystyczną tego okresu był pesymizm uwarunkowany rozpadem kultur plemiennych i szybkimi przemianami społecznymi. Z rozwoju ekonomicznego korzystały wówczas głównie grupy kupców i posiadaczy ziemskich, które w rozroście wpływów kasty braminów widziały swoje zagrożenie. One też stały się opiekunami głosicieli „heretyckich” idei. Właściwym środowiskiem społecznym buddyzmu stały się kultury miejskie, które po okresie Wed i upaniszad rozwinęły się w dolinie Gangesu po VI w. przed Chr. Najsilniejszym

⁴² D. Acharuparambnil, *Hinduizm*, [w:] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, dz. cyt., s. 288–289.

⁴³ S. Schayer, *Buddyzm*, [w:] *Religie Wschodu*, Warszawa 1938, s. 191–251. Por. T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1975, nr 2, s. 3–27; E. Słuszkiewicz, *Filozofia w starożytnych Indiach*, „*Studia Filozoficzne*” 1970, nr 6, s. 3–16.

i najmniej ortodoksyjnym obszarem było wówczas państwo Magadhy, w którym upatrywano groźbę dla leżących u podnóża Himalajów państw plemiennych. Tam też zrodziły się buddyzm i dżinizm⁴⁴.

Obszar duchowej elity ówczesnego społeczeństwa, religijnej, a także naukowej, stanowili wędrowni asceci, tzw. pariwradżakowie (palijskie *paribbadžaka*; *wradž* – chodzić; *pari* – dookoła, tu i tam), nazywani często śramanami (*śram* – męczyć się, umartwiać się). Rekrutowali się spośród wszystkich stanów, ale przede wszystkim z rycerstwa i braminów. Utrzymywali się z jałmużny, ciało nacierali popiołem (zatrzymywali się na miejscach palenia zwłok), a czasem okrutnie kaleczyli i oddawali gorszącym praktykom, np. naśladując różne zwierzęta. Pośród tej grupy ludzi pojawili się także reformatorzy religijni, którzy kwestionowali hegemonię braminizmu⁴⁵.

Do najbardziej znanych, przekazanych przez późniejsze źródła buddyjskie, należała tzw. sześciu heretyków. Byli to: Purana Kaśjapa, Pakudha Katjajana, Gosiała Maskariputra, Adżita Kesiakambalin, Sandżaja Bellathiputta i Nigantha Nataputta. Purana Kaśjapa, prawdopodobnie bramiński mędrzec, nauczał „nie-działania”. Według niego „w dawaniu jałmużny, w składaniu ofiar, w opanowaniu samego siebie, w kontroli zmysłów, w mówieniu prawdy nie ma ani zasługi, ani też powiększania zasług”⁴⁶. Postawa ta była wyraźnie sprzeczna z rytualizmem bramińskim i popularyzowanymi przez szkoły bramińskie praktykami ascetycznymi.

Adżiwakowie, sekta wędrownych żebraków, uważająca innego „heretyka” – Gosiałę Maskariputrę – za swego przywódcę, praktykowała z kolei skrajny ascetyzm, znacznie odbiegający od zorganizowanego i godnego życia, jakiego nauczali bramini⁴⁷.

Jednym ze śramanów był książę Siddhartha, który nie tylko nie ogłosił się prorokiem jakiegoś boga ani jego wysłannikiem, ale nawet odrzucił samą ideę boga jako istoty najwyższej. Głosił jednak, że jest „Przebudzonym” (Buddhą).

Urodził się prawdopodobnie w kwietniu lub maju 558 r. (lub 567 r.) przed Chr. (tradycja theravady – Tajlandia, Birma, Sri Lanka – mówi o latach jego życia 625–545,

⁴⁴ H. Waldenfels, *Buddyzm*, [w:] *Leksykon religii*, H. Waldenfels (red.), tłum. P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum 1997, s. 40–42; J.L. Brockington, *Święta nic hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: PAX 1990, s. 87–91; M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe 1982, s. 90–91.

⁴⁵ E. Słuszkiewicz, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Zarys dziejów religii*, dz. cyt., s. 473–475; J.W. De Jong, *Podłoże wczesnego buddyzmu*, „*Euchemer*” 1964, nr 2, s. 3–12.

⁴⁶ R. Davids, *Dialogues of the Buddha*, [w:] *Sacred Books of the Buddhists*, t. 1, bmw 1923, s. 69–70.

⁴⁷ J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 73–76.

a tradycja chińskiej „kropkowanej kroniki” wskazuje na lata 564–484) w Kapilawastu. Był synem Śuddhodany, drobnego władcy, i jego pierwszej żony o imieniu Maja. Sidhartha („Ten, który osiągnął cel”) ożenił się, mając 16 lat. Opuścił pałac w 22. roku życia, a „najwyższe i zupełne Przebudzenie” osiągnął w kwietniu lub maju 523 r. (czy też 532 r.), by resztę życia spędzić na nauczaniu. Zmarł w listopadzie 478 r. (czy też 487 r.), mając 80 lat⁴⁸.

Szczegóły życia Buddy obfitują w tzw. mitologematy, czyli opowiadania uzasadniające pewne elementy jego nauki. Legenda Buddy, rojąca się od dziwacznych cudowności, zawarta jest głównie w utworze pt. *Lalitawistara* („Rozsnuć gry”), pochodzącym z VI wieku po Chr. Jedna z opowieści głosi, że Budda przed swoim ostatnim wcieleniem przebywał w niebie Tuszitów (Bóstw Radosnych) jako Sumedha (Dobry Ofiarnik). Stamtąd wypatrywał właściwego czasu, miejsca i rodziców dla swego wcielenia. Na prośbę bogów, przybyłych do niego z dziesięciu tysięcy światów, zgodził narodzić się na ziemi jako budda, aby szerzyć prawo. Ludzie bowiem stawali się coraz bardziej gwałtowni, pożądlivi i porzucili cnotliwe zasady. Sumedha podjął decyzję o wcieleniu, ku radości całej natury: ptaki obsiadły dachy i tarasy pałacu króla Śuddhodany z rodu Śakjów, władającego miastem Kapilawastu na Wyspie Różanej Jabłoni; wszędzie rozkwitły kwiaty, lotosy pokryły wodę w jeziorach. Gdy królowa Maja weszła do swych komnat, aby oddać się medytacji, zasnawszy ujrzała, jak czterej Wielcy Monarchowie unieśli ją w Himalaje, wykapali w stawie i ułożyli na złotym łożu stojącym na szczycie srebrnej góry. Od strony północnej nadszedł bodhisattwa w kształcie słonia, który trzymał w trąbie biały lotos, był biały jak śnieg i srebro, miał wspaniałą trąbę i sześć kłów lśniących jak złoto, a stawy twarde jak diament. Na znak szacunku trzykroć okrążył królową, po czym przez jej prawy bok wstąpił do jej łona (Maja jako bogini matka jest dziewicą)⁴⁹. Podczas ciąży Majadewi mogła widzieć we własnym łonie embrion, osadzony wewnątrz przeźroczystego szlachetnego kamienia, który był karmiony przez samego boga Brahmę. Dziecko urodziło się podczas pełni księżyca w miesiącu wejśakhaq (kwiecień – maj), nie raniąc

⁴⁸ A. Donimirski, *Wielcy mistycy i mędrcy VI wieku p.n.e.*, Bydgoszcz: Stowarzyszenie Radiestezyjne w Bydgoszczy 1993, s. 38–47. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa: PAX 1994, s. 52–61.

⁴⁹ M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, dz. cyt., s. 92–95, 121–125; W. Metz, *Religia oświecenia: buddyzm*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, s. 222–223. Por. R. Dawid, *Buddyzm. Zarys życia i nauk Gotamy-Buddhy*, Kraków 1912; J.S. Dzierżbicki, *Legends buddyjskie*, Warszawa 1927.

matki – wychodząc przez jej prawy bok. Nakryte przez bogów białym parasolem (symbol nieba i władzy monarszej), wzięło w posiadanie świat, czyniąc siedem kroków w każdym z czterech kierunków. Pod jego stopami wyrastały lotosy. Rykiem lwa obwieściło, że jest panem świata. Momentowi narodzenia towarzyszyły nadzwyczajne fakty: przedwczesne kwitnienie drzew, niebiańska muzyka, błyskawice i trzęsienia ziemi. Zaczęły wiać pachnące wiatry, a z nieba spadł deszcz kwiatów. Głusi zaczęli słyszeć, a ślepi – widzieć. Tego samego dnia narodziło się na ziemi siedem rzeczy (pradawne znaki obfitości): drzewo oświecenia, przyszła żona Buddy, cztery dzbany skarbów, słoń Buddy, jego koń, woźnica oraz syn ministra⁵⁰.

Do najśłynniejszych opowieści o Buddzie należy „legenda o czterech spotkaniach”, która uzasadnia opuszczenie przez niego pałacu ojcowskiego. Pewnego dnia, gdy Gautama wyszedł z pałacu, spotkał starca, co pozwoliło mu zrozumieć złudę młodości; innego dnia spotkał chorego i pojął niestałość zdrowia; w trzecim dniu zobaczył trupa, co naprowadziło jego myśl na sens życia. W końcu spotkał żebrzącego mnicha o radosnym spojrzeniu, co zdecydowało na czas pewien o jego powołaniu⁵¹.

Gautama spędził siedem lat wraz z pięcioma uczniami na praktykowaniu ćwiczeń jogistycznych, siedząc w lesie Urubilwa pod figowcem, nazwanym także „drzewem wiedzy”. Poddawał się wówczas najcięższym umartwieniom ciała. Przez sześć lat ćwiczył głód; stał bez ruchu na deszczu i żarze słońca; wpadał w trans bez oddychania. Jednakże umysł jego nie zaznał spokoju, dlatego porzucił umartwienia jako bezwartościowe. Wykąpał się i po raz pierwszy od 49 dni pożywił się ryżem i kwaśnym mlekiem, które w złotej czarce przyniosła mu wieśniaczka Sudżata. Zgorszeni uczniowie opuścili go⁵².

Gautama doszedł do przekonania, że aby człowiek mógł medytować, konieczne mu jest zdrowe ciało. Odkrył pośrednią drogę pomiędzy ascetyzmem a pobłażaniem zmysłom. Niebawem nadeszła wielka chwila w jego życiu. Pewnej nocy na brzegu małej rzeki Nairanjana w pobliżu wsi Urubilwa w państwie Magadha, na południe od

⁵⁰ T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1993, s. 307–312. Por. S. Tokarski, *Indie*, dz. cyt., s. 55–59; C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, oprac. L. Kolankiewicz, Warszawa: Pusty Obłok 1992, s. 103–104; A.F. Herold, *Życie Buddy. Według starych źródeł hinduskich*, tłum. F. Mirandoli, Poznań 1930.

⁵¹ E. Dąbrowski, *Religie Indii*, dz. cyt., s. 63.

⁵² J. Kakichi Kadowaki, *Buddyzm*, [w:] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, dz. cyt., s. 292–293; M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz, *Mitologia indyjska*, dz. cyt., s. 103–105; J. Czuj, *Życiorys Buddy*, „Miesięcznik Kościelny” 1914, t. 11, z. 3, s. 209–215.

Patny, u stóp drzewa aśwattha zdobył poznanie wyzwalające. Znalazł ścieżkę wiodącą do wyzwolenia i uzyskał pewność, że sam się wyzwolił. Miał wówczas 36 lat i od tego czasu nazywał siebie Oświeconym, Buddą (sansk. *buddha* pochodzi od *Budh* – przebudzony, oświecony)⁵³.

Osiągnąwszy wybawienie, Budda mógł natychmiast osiągnąć stan nirwany. Według podań kusił go do tego demon Mara, który wcześniej próbował go odwieść od medytacji. Mara dowodził, że nauczanie prostego ludu nie ma sensu, gdyż ludzie nie dojrzeli jeszcze do prawdy i lepsze dla nich będzie życie oparte na przywiązaniu do świata i jego próżnych uroków. Dopiero zjawienie się Brahmy Sahampati i jego prośba, by Budda przekazał ludziom swoje objawienie, choćby tylko nieliczni go zrozumieli, wpłynęła na ostateczną decyzję.

Pierwsze kazanie wygłosił Budda w Benares. Mówił: „Oto, mnisi, prawda święta o cierpieniu: narodzenie jest bólem i starość jest bólem. Choroba jest bólem i śmierć jest bólem. Bólem jest łączenie się z tym, kogo się nie kocha, i bólem jest rozłąka z osobą ukochaną. Nie ziszczyć swych pragnień to także ból. A oto, o mnisi, święta prawda o początku bólu. Jest nim pragnienie istnienia, co prowadzi od jednych do coraz to nowych urodzin, którym towarzyszą przyjemność i żądza rodząca się z przyjemności. Wszystko to jest pragnieniem przyjemności. A oto, o mnisi, prawda święta o wyniszczeniu wszelkiego bólu. Jest nim wyniszczenie tego pragnienia przez kompletne jego unicestwienie, przez skazanie go na banicję, przez odebranie mu miejsca postoju w człowieku”⁵⁴.

Po wysłuchaniu kazania wróciło do nauczyciela pięciu jego dawnych uczniów. Wkrótce krąg jego słuchaczy, tworzących zakon (*sanghi*), znacznie się poszerzył. Początkowo Budda nie dopuszczał do *sanghi* kobiet, gdyż uważał je za niebezpieczne, jako że utrzymują w ruchu koło nieustannych narodzin, ucieleśniając w sobie żądzę życia. Ostatecznie dopuścił do *sanghi* swoją macochę i jedną z kuzynek, lecz bez entuzjazmu, a nawet twierdząc, że wykluczenie kobiet pozwoliłoby jego nauce przetrwać 1000 lat, a ich obecność skraca ten czas do 500 lat. Kiedy zakon liczył 60 osób, Budda rozesłał uczniów, aby krzewili jego naukę. Głównym jego zamierzeniem stało się z czasem ocalenie wszystkich żywych istot.

⁵³ E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1, dz. cyt., s. 176–178. Por. A. Donimirski, *Oświecony – Gautama Buddha*, „Nie z Tej Ziemi” 1993, nr 3, s. 35–37.

⁵⁴ H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart–Berlin 1921, s. 146 n. Por. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, seria: *Dzieła*, t. 3, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 26–27; E. Słuszkiewicz, *Budda – życie i działalność*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin⁷ Towarzystwo Naukowe KUL 1976, k. 1155–1156.

Przez ok. 43 lata wędrował po Indiach, prowadząc życie żebraka i nauczając. Przeszedł przez całą dolinę Gangesu, dobierając sobie coraz to nowych uczniów i zakładając liczne klasztory. Pouczenia kierował do wszystkich ludzi, niezależnie od ich przynależności kastowej. Miał uczniów ze wszystkich kast: braminów, książąt, królów, ale też wyzwolenców. Jego uczniami stali się także członkowie jego własnej rodziny, łącznie z synem Rahulą i kuzynem Anandą. Przez ostatnie lata swego życia był prześladowany przez swego krewnego, który wymordował większość jego rodu. Mając 80 lat, zachorował po spożyciu posiłku i zmarł w mieście Kuśinagara (dzisiejsze Kasi). Barwne legendy opowiadają o tym, jak dostał nirwany, a także o wielkich trzęsieniach ziemi, które nastąpiły podczas jego pogrzebu. Tradycja buddyjska przekazała ostatnie słowa, które skierował do ulubionego ucznia Anandy: „Nie płacz, Anando. Czyż nie mówiłem ci już od dawna, że taka jest natura rzeczy, iż niezależnie od tego, jak bliskie czy drogie by nam były, i tak musimy rozstać się z nimi i je porzucić. [...] Mędrzec widzi, że wszystko, co stworzone, co złożone z troski i cierpienia, przemija, prawda jednak pozostanie. Po cóż miałbym zachować to ciało, skoro trwać będzie szlachetna prawda? [...] Sprawowałeś się dobrze, Anando. Wysił się jeszcze, a wkrótce i ty uwolnisz się jeszcze od wielkiego zła, od zmysłowości, egoizmu, złudzeń i niepewności”⁵⁵.

Koncepcja Buddy zawsze zawierała pewną złożoność: był to tytuł, który odnosi się do historycznej osoby, lecz także wskazuje na sytuację człowieka, który stał się w pełni czystym kanałem dla duchowej siły dharmy i dla duchowych nauk o dharmie. Około 300 r. po Chr. koncepcja Buddy otrzymała ostateczny kształt w postaci doktryny „trzech ciał”. Mahajana twierdzi, że wielki budda istnieje na trzech poziomach:

1. fikcyjnie wywołanego ciała (*nirmana-kaja*) – historyczny Budda, który przeszedł do nirwany;
2. ciała chwalebne (*sambhoga-kaja*) – Budda chwalebny, cieszy się jaśniejącym ciałem, głosi swoją naukę mitycznym istotom niebiańskim, np. bodhisattwom;
3. ciała dharmy, ciała doktryny (*dharmakaja*) – jako Budda duchowy i kosmiczny, który identyfikuje się z istotą rzeczy, z rzeczywistością absolutną⁵⁶.

Ponieważ pierwotnie wierzono, że Budda po rozplynięciu się w nirwanie nie jest już związany ze światem, cześć oddawano tylko jego pamięci (w *hinajanie*). Z czasem

⁵⁵ W. Metz, *Religia oświecenia: buddyzm*, dz. cyt., s. 224–226; W. Tyloch, *Bogowie czterech stron świata*, Łódź 1988, s. 193–197; M. Eliade, I.P. Couliano, *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Warszawa: Wydawnictwo Volumen 1994, s. 51–52; A. Karp, *Ostatnie dni Buddy*, „Euhemer” 1968, nr 2, s. 77–88.

⁵⁶ T. Dajczler, *Buddyzm w swej specyfice...*, dz. cyt., s. 312–313.

jednak zaczęto go uznawać za istotę nadprzyrodzoną i oddawać mu cześć boską, co przyczyniło się do ożywienia w buddyzmie poglądów teistycznych (*mahajana*). Pierwsze posągi Buddy jako przedmiot kultu pojawiły się w Mathurze i Gandharze pod koniec I w. po Chr. Sam Budda za życia wielokrotnie podkreślał, że uważa się za zwykłego człowieka, nie pretendował do żadnej czci, tym bardziej boskiej. Pewną wyższość nad innymi dawało mu jedynie doznane oświecenie⁵⁷.

Przed śmiercią Budda nie ustanowił swego następcy. Orzekł, że mistrzem czy przewodnikiem uczniów będzie głoszona przez niego nauka. Już w porze deszczowej, zaraz po jego zgonie, jak podaje tradycja, zwołano do Radżagryhy pierwsze zgromadzenie uczniów dla ustalenia słów Nauczyciela dotyczących doktryny i dyscypliny. Zgromadzenie zwołał jeden z „seniorów”, Mahakaśjapa, a zebrało się 50 ar(a)hantów, spośród których Anandzie, ulubieńcowi Buddy, powierzono odpowiadanie na pytania z zakresu doktryny-nauki (*dharma*), a Upalemu – z zakresu dyscypliny. W ten sposób zdołano ustalić brzmienie „Kosza dyscypliny” oraz „Kosza pouczeń”. 100 lat (lub 110 – wg innej tradycji) po śmierci Buddy zaszła konieczność zwołania drugiego zgromadzenia z powodu skandalu, jaki wybuchł w Wajsiali: tamtejsi mnisi dali się namówić na przyjmowanie złota i srebra od świeckich, co im zarzucił pewien cnotliwy mnich, uczeń Anandy.

Początkowo gmina składała się z pewnej liczby grupek mnichów w różnych miejscowościach, a każda z nich licząca co najmniej 20 osób rządziła się samodzielnie. Mniej liczne podlegały wspólnym ustaleniom na zebraniach, które miały się odbywać regularnie. Ustalono także kodeks przewinień, zwany *pratimoksha* („uwolnienie”, „absolucja”), których mnich powinien się szczególnie wystrzegać, wyznawać je publicznie i za które mógł być ukarany.

Kult religijny w pierwotnym buddyzmie był bardzo ograniczony i prosty. Wzajemną przynależność do gminy wyrażała *pratimoksha*. Ta surowość obrzędowa była formą przeciwstawienia się braminizmowi, wymagającemu wielu ceremonii i ofiar. Nowa wiara wskazywała na swój wewnętrzny charakter i wolność od pompacyjnych obrzędów⁵⁸.

Nauka Buddy była prosta. Źródłem cierpienia człowieka jest pożądanie: władzy, powodzenia, pieniędzy, seksu, wygody i innych przyjemności. Zbawienie (*nirwana*)

⁵⁷ S. Grzechowiak, *Tematy z religioologii*, dz. cyt., s. 72.

⁵⁸ E. Słuszkiewicz, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Zarys dziejów religii*, dz. cyt., s. 478–492; A. Karp, *Asceza w religiach pozachrześcijańskich: buddyzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1974, k. 980–981.

leży więc w zaniechaniu wszelkiego pragnienia. Nie trzeba zostawać mnichem, czy porzucać swoich życiowych obowiązków, należy je jedynie wykonywać bez zbędnej namiętności⁵⁹.

Istota nauki Buddy, a zarazem podsumowanie jego doświadczeń, wyrażone zostały w postaci Czterech Szlachetnych Prawd, a mianowicie:

1. powszechne ludzkie doświadczenie cierpienia i bólu (*dukkha*), będące następstwem karmy;
2. świadomość źródeł cierpienia, do których należą pragnienia niewłaściwych rzeczy lub przejawiające się w niewłaściwy sposób pragnienie właściwych rzeczy; głównym ludzkim problemem jest błędne wartościowanie;
3. przekonanie, że cierpienie może ustać, po zniszczeniu pragnień (*tanthy*);
4. przyjęcie drogi do zbawienia, którą jest „szlachetna ośmioraka ścieżka”⁶⁰.

Wymienione przez Buddę zasady życia obejmują siedem grup i można je odnaleźć we wszystkich szkołach buddyzmu. Kilka z nich omawia *Sutra o całkowitym zaśnięciu* (*Mahaparinibbanasutta*), inne są komentowane obszernie w pozostałych tekstach „Kosza pouczeń”. Siedem grup zasad to:

1. Cztery podstawowe samoopanowania:
 - panowanie nad ciałem,
 - panowanie nad uczuciami,
 - panowanie nad myślami,
 - obojętność wobec zjawisk świata.
2. Cztery właściwe wysiłki:
 - wytężone zapobieganie złu,
 - energiczne porzucanie zła,
 - usilne staranie się o dobro,
 - udoskonalenie dobra już istniejącego.
3. Cztery podstawy mocy:
 - koncentracja woli,
 - koncentracja myśli,
 - koncentracja energii,
 - dociekania.

⁵⁹ R. Brow, *Początki religii*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 44.

⁶⁰ R. Drummond, *Nauczanie Buddy*, [w:] *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 231; W. Tyloch, *Szlachetne prawdy buddyzmu*, „Argumenty” 1984, nr 51, s. 11.

4. Pięć zdolności:
 - ufność,
 - energia,
 - świadome panowanie,
 - skupienie,
 - rozumienie powstawania i ustawiania oraz czterech szlachetnych prawd.
5. Pięć sił – są to spotęgowane zdolności.
6. Siedem czynników oświecenia:
 - panowanie nad sobą,
 - rozróżnianie zjawisk,
 - energia,
 - radość,
 - spokój,
 - skupienie,
 - równowaga duchowa.
7. Szlachetna ośmioraka ścieżka („Droga Środka”):
 - należyty pogląd (wiara) – znajomość „czterech szlachetnych prawd”,
 - należyte myślenie – wolne od żądz, nieżyczliwości, gwałtowności,
 - należyta mowa – nacechowana powstrzymaniem się od kłamstwa, wymyślenia i obmowy oraz plotkowania,
 - należyte postępowanie – zaniechanie zabijania, kradzieży i nieczystości,
 - należyte życie (zarobkowanie) – utrzymywanie się dzięki zawodowi niewymagającemu zabijania lub krzywdzenia istot żyjących,
 - należyte dążenie (wysiłek) – zmierzające do niszczenia czynników fatalnych, a popierania zbawiennych,
 - należyte przemyślanie (uwaga) – spraw ciała, uczuć i dharmy, tj. czynników bytu,
 - należyte skupianie się w medytacji (opanowanie).

Osiem etapów klasyfikuje się w zależności od ich celów, np. etyczne postępowanie polega na praktykowaniu trzech środkowych reguł (2–4) ośmiostopniowej ścieżki. Dyscyplina umysłowa (*samadhi*) polega na praktykowaniu trzech ostatnich reguł (6–8), a mądrość (*prajna*) jest skutkiem dwóch pierwszych reguł⁶¹.

⁶¹ E. Słuszkiewicz, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Zarys dziejów religii*, dz. cyt., s. 478–479; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, dz. cyt., s. 64–74. Por. *Ścieżka prawdy. Podstawy moralności*

3. W KRAINIE BOGÓW WSCHODU

Wiele hinduistycznych sekt i ruchów duchowych, korzystając z zainteresowania Zachodu hinduizmem, podejmuje energiczne i skuteczne działania w celu rozpowszechnienia hinduizmu na świecie. Ze względu na wieloraką złożoność niezwykle trudno jest dokonać ogólnej prezentacji tej nauki i jej zasad. Trudności nastęcza już samo przedstawienie świętych ksiąg hinduizmu. Niemożliwe jest ustalenie chronologii ich redakcji. Słynny badacz tego zagadnienia, Moriz Winternitz, stwierdził: „Chronologię w historii literatury wedyjskiej spowijają przerażające ciemności”⁶².

Łączy się to także z niemożliwością ustalenia chronologii idei filozoficznych. Fakt, że np. pewne teksty tradycji bramińskiej powstały kilka wieków po Gautamie Buddzie, nie oznacza, że odzwierciedlają one koncepcje powstałe w tym czasie. Chronologia redakcji i idei przemieszały się, tworząc kolejną nieodgadnioną zagadkę Indii⁶³.

Hinduska „chronologia” jest przesiąknięta ideą religijną. Podstawowym elementem historii jest *kalpa*, czyli „dzień i noc Brahmy”. Trwa ona 12 000 „lat ludzkich”. Sto lat Brahmy równa się 311 040 miliardom „lat ludzkich”. W ramach tej chronologii zawsze następują po sobie cztery okresy:

- satjajuga – 1 728 000 lat ludzkich,
- tretajuga – 1 296 000 lat ludzkich,
- dwaparajuga – 864 000 lat ludzkich,
- kalijuga – 432 000 lat ludzkich.

Obecny czas to kalijuga, „najczarniejszy” okres, który rozpoczął się wraz ze śmiercią Kryszny w roku 3102 przed Chr. U końca tej epoki na Ziemi pojawi się Kalkin, watar Wisznu, który zainauguruje nową satjajugę, epokę pokoju i harmonii⁶⁴. Niektórzy filozofowie hinduscy uważają te liczby za zbyt wygórowane i interpretują jako błędne odczytanie przekładów prastarych Rygwed.

Wszystkie roszczone sobie pretensje do prawowierności odłamy, ruchy i sekty hinduizmu odwołują się przede wszystkim do Wed. Te święte księgi stanowią więc źródło

buddyjskiej, tłum. z palijskiego S.F. Michalski, Łódź 1948; T. Berry, *Problem zła i dobra moralnego we wczesnym buddyzmie*, „Concilium” 1970, nr 6/10, s. 40–46.

⁶² M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, vol. 1, Leipzig 1908, s. 24. Por. Satsvarupa Dasa Goswami, *Czym są Wedy?*, „Weda. Magazyn poświęcony kulturze i nauce Indii” 1985, nr 2, s. 9–16.

⁶³ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, dz. cyt., s. 36; R. Antoine, *Sacred books and religious literature*, [w:] *Religious Hinduism...*, dz. cyt., s. 31–40.

⁶⁴ H. Ellinger, *Hinduizm*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 1997, s. 42–43.