

DYNAMIKA HINDUIZMU I DIALOG HINDUSKO-CHRZEŚCIJAŃSKI

Artykuł ten zrodził się w oparciu o częsty dialog i współpracę autora z inteligencją hinduską (z hindusami, sikhami, dżinistami, uczonymi buddyjskimi, muzułmanami, marksistami, humanistami) poprzez konferencje, wykłady, artykuły, etc... Jest on też wynikiem 34-letnich wykładów w Narodowym Instytucie Filozofii i Teologii Kościoła Katolickiego w Pune. Artykuł ten zamierza wykroczyć poza specyficzne elementy religijności hinduskiej i ukazać jej metafizyczne i „objawieniowe” podstawy oraz kolejne „wybory” dokonywane przez hinduizm na długiej drodze swego rozwoju.

I. Droga rozwoju hinduizmu

1. Wedyjskie modele przyczynowości

Spośród wielu różnych pytań stawianych sobie przez poetów wedyjskich, ostateczne i najważniejsze dotyczyło istnienia świata. *Kim karanam?* — Co jest Przyczyną? W zakończeniu *upaniśady Svetaśvatara* (ok. 300 r. przed Chr.) dokonano przeglądu odpowiedzi branych pod uwagę w przeciągu przeszło siedmiu wieków:

Czy to Brahman? Czy powinny być brane pod uwagę: czas, wrodzona natura, potrzeba, przypadek, żywioły, jakiś osobnik męskiego lub żeńskiego rodzaju? Świat nie może być kombinacją tych czynników z powodu istnienia duszy (*atman*). Ale nawet dusza jest za słaba, aby być przyczyną przyjemności i bólu.

Najwcześniejsze poszukiwania, wyrażone w mitach i hymnach, rozróżniają dwa przeciwstawne modele przyczynowości i ostatecznie skłaniają się ku modelowi, który jest ich syntezą. Pierwszy, zasugerowany przez jaja, nasiona, embriony może być nazwany *biologicznym*. Drugi, zasugerowany przez pracę, stolarzy, kowali, tkaczy, architektów, garncarzy i innych rzemieślników, można by nazwać modelem *technologicznym*.

W modelu biologicznym zorganizowana złożoność powstaje w wyniku *samoprzekształcenia* nieświadomej, *prostej* istoty. Istota ta jest materialna, przekształcona swoją mocą. W modelu techno-

logicznym zorganizowany produkt jest wynikiem *dwóch* przyczyn: pierwszą jest *inteligentna* istota (obdarzona świadomą *atman*), a druga to *nieświadome*, istniejące uprzednio tworzywo. Rodzi się więc pytanie:

Co było lasem? Co było drzewem,
Z którego zostały wpierv ukształtowane niebo i ziemia?
Pytaj, pytaj mądrości w sercu,
Z czego zostały zbudowane te świąty (*Rygweda X, 81, 4*).

Ale istnieje jeszcze czynność składania ofiary, która jest bardzo ważna dla społeczności wedyjskiej. Dostarcza ona trzeciego modelu — *ofiarniczego*. Jeden z hymnów (*maha-purusa-sukt*) tłumaczy powstanie świata ofiarniczym samorozczłonkowaniem się męskiego olbrzyma, nazwanego później *Pradžapati* — „Pan stworzenia”. Tutaj przyczyna jest *jedna*: istota *inteligentna*, która wytwarza integralny, wieloraki świat ze swojej własnej *jednolitej integralności*. W procesie tym osłabia on siebie do tego stopnia, że — jak mówią to mity w *Brahmanach* — staje się tylko słabo bijącym sercem. Ale pouczył on bogów, których stworzył, w jaki sposób „odtworzyć całego *Pradžapati*” przy użyciu techniki (drugi model) ofiary, którą to ludzie również poznali i praktykowali. Jest to więc trzeci model, który łączy pierwsze dwa, przewyższa ich główne trudności oraz wyjaśnia zarówno początek kosmosu jak i naczelne zadanie bogów i ludzi.

Niebawem pojawił się pogląd, że ten sam potencjał energii, zwany *brahman*, który jest aktywny przy ofierze, jest też twórczym, zabezpieczającym i panującym ozywicielem „wszystkiego” (*sarwam*) — stąd nazwany w przyszłości *Parabrahman*, najwyższy Brahman — a więc jest też najważniejszym oraz najgłębszym ozywicielem w sercu każdego człowieka. Jako takiego upaniszady nazywają go *Paramatman*, najwyższa Jaźń.

Wysiłek upaniszadycznych mędrców zmierzał odtąd w kierunku absolutyzowania tego potencjału energii — sprawcy i ozywiciela ofiary, kosmosu, jednostek, oraz dowodzenia jego wyjątkowości. Musieli oni potwierdzić jego duchowość, transcendencję (oraz immanencję), pełnię i naturalność. Czynili to głównie przez introspektywną samoanalizę, która sięgała poza wszystkie poziomy świadomości do czystej Świadomości, poza ograniczoną radość do czystego Szczęścia, poza zależność do niezależnego Absolutu, poza nieistnienie (*a-Sat*) do czystego Istnienia (*Sat*), poza małość (*alpa*) do Pełni (*Purna*). Ostatecznie potrafili oni rzeczywiście ukazać, że ten stwórczy akt nie powoduje jakiegoś zjawiska osłabiającej samozmiany w Stwórcy :

Brahman jest Pełnią, ten świat jest pełnią,
 Z Pełni bierze się pełnia,
 Biorąc pełnię z Pełni,
 Sama Pełnia pozostaje niezmienniona (*upaniszada Iśa*, wstęp),

Nawet w okresie upaniszadycznym powstawały różne inne koncepcje odnośnie do przyczyny świata (zob. nasz pierwszy cytat), ale ta powyższa była pierwszą orientacją i wyborem, który okazał się naprawdę imponujący.

2. Nastanie idealnego kultu

Składanie ofiar było techniką *duliastyczną*. W ten sposób ludzie karmili i oddawali cześć bogom, którzy byli wysokimi sługami utrzymującymi porządek świata. Składając więc ofiarę, ludzie przyczyniali się do zabezpieczania tego porządku i wypływających z niego korzyści.

Ale sam Braham nie potrzebował czci polegającej na karmieniu go i udzielaniu mu poparcia. Można go było jedynie stopniowo i wytrwale rozpoznawać, uznać z głębokim zachwytem i pożądać aż do wyrzeczenia się synów, żony, majątku, pozycji, zdrowia i świata. Ten prawdziwie *latreutyczny* kult boskiego majestatu (*mahima*) został wytyczony przez upaniszadycznych mędrców. Polega on, z jednej strony, na ciągłym pragnieniu poznania Brahmana — *brahma-dźidźnasa*, i z drugiej, na pustelnicznym lub wędrownym życiu całkowitego wyrzeczenia się *sannjasa*, tak, aby Transcendentny był wszystkim dla poszukującego czciciela. Brahmanowi nie wznoszono ani ołtarzy, ani świątyń. Można go było poszukiwać jedynie na wyżynach świata i w głębi jaźni. Odnotujemy, że Jezusowy „kult w duchu i prawdzie” zbiega się z pierwszym aspektem latreutycznego kultu Brahmana, ale niezupełnie z drugim, jest on bowiem inkarnacyjny, ale nie całkowicie renuncjatywny.

Pokusa ślubowania wyrzeczenia się jako jedyne tylko celu okazała się bardziej niebezpieczna w związku z buddyzmem. Postawa taka zyskała wielką przewagę w Indiach przez piętnaście wieków, ale została ostatecznie zaniechana. Jest to również godny uwagi wybór, którego dokonał hinduizm. Wybrali oni stanowczo *Purnam* — bożą Pełnię, a nie *Śunjan* — „Zero”, do którego Wielki Przewodnik zredukował wszystkie pozytywne zjawiska. Hindusi woleli „trzymać się Pana Boga” — jak to nakazuje Pwt 10, 20.

3. Aktywny Pan i Zbawca (*Bhagawad-Gita*)

Fundamentalna przyczynowość Brahmana i jego latreutyczny kult zostały z biegiem czasu ujaśnione. Jego doskonałość została uznana za szczyt doskonałości oraz za uzasadnienie powszechnej zdolności do miłości (w *Brhad-aranjaka* 2, 4, 5) i *bhakti* — miłości poświęcającej się, która powinna cechować wysoko uduchowionych ascetów (w upaniszadzie *Śvetaśvatara* 6, 23). Tak więc było sprawą oczywistą, że człowiek powinien kochać Boga całym swym sercem, ale nie było jeszcze jasne, czy Bóg osobiście angażuje się w miłość ku człowiekowi. Trudno było komuś, kto odkrył absolutną transcendencję i niezależność Boga, ośmielić się stwierdzić Jego bezwzględną łaskawość. Dla chrześcijan to stwierdzenie stało się radośnie możliwe, gdyż zostało objawione w człowieczeństwie Chrystusa. Dla hindusów otworzyła się podobna możliwość przez swego rodzaju „prefigurację” Jego Wcielenia.

Ta prefiguracja była wcieleniem się (*awatarą*) Boga w Krisznę, o czym opowiada dzieło *Gita*. Nieznany geniusz, który je wymyślił, komponował to w formie dialogu pomiędzy Arjuną i Kriszną — dwoma wojownikami partii *Pandawa*, którzy odgrywali do tej pory pomniejsze role w dziele *Mahabharata*, gdzie dwa klany tej samej rodziny znieważają się wzajemnie w bratobójczej walce. Kriszna jest woźnicą Arjuna. W przeddzień bitwy wiezie on Arjunę w bezludne miejsce pomiędzy dwiema obozującymi armiami. Widząc krewnych po obu stronach, Arjuna popada w głęboką depresję i kłopotliwy dylemat: Czy powinien zgodzić się na zabijanie krewnych i naruszyć w ten sposób prawo rodzinne (*kula-dharma*), czy też zaniechać walki i w ten sposób zdradzić swe obowiązki klasowe (*warna-dharma*), gdyż jako rycerz jest on zobowiązany do wszelkiej walki w wojnie o sprawiedliwość? Dylemat ten symbolizuje dylemat społeczności brahmanistycznej w tym czasie: wyrzeczenie się czy obowiązek klasowy (*sannjasa* czy *karma*). Wtedy to Kriszna, przyjmując na siebie rolę adwokata, rozwiązuje jego dylemat: Łącząc *karma* z *sannjasa* musisz walczyć, ale z sercem nie pragnącym żadnych owoców, żadnych osobistych korzyści (jest to *niskama karma*). Wyjaśnia mu, że Bóg jest wszędzie aktywny i to właśnie w taki bezinteresowny sposób: Ma On tylko jeden cel (*artha*) — zachowanie świata w doskonałym porządku, w jakim go stworzył (*loka-samghra*). Jediną rolą ludzkiego działania jest być pomocą dla tej głównej aktywności: Ty jesteś tylko narzędziem (*nimitta matram*).

Przytaczając słowa Boga używał on dotąd terminu „ja” Teraz objawia, że jest Bogiem, zrodzonym w ludzkiej postaci:

Wiele narodzin przeżyłem, Arjuno, i ty również;

Ja znam je wszystkie, ale ty nie.

Jam nienarodzony, moja Jaźń jest niezmienna, jestem Panem istot.

Moją stwórczą energią wciąż kontaktuję się z przyczynową Naturą, która jest moja, i kontynuuję istnienie.

Bo chociaż prawo moralne (*dharma*) zanika i pojawia się anarchia, to ja rodzę siebie.

W celu ochrony dobra, zniszczenia sprawców zła, zaprowadzenia *dharma* ja wkraczam w istnienie wiek po wieku (4: 4-8).

Po tym objawieniu następuje bezpośrednio obietnica ostatecznego zbawienia przez zjednoczenie z Panem: „Ten, kto zna moje boskie urodzenie i dzieło w ich prawdziwej naturze rzeczy, ten opuściwszy swoje ciało, nigdy nie rodzi się znowu — on przychodzi do mnie” (4: 9).

Na tej obietnicy Kriszna buduje nadzieję i wiarę (*śradha*) oraz miłość (*bhakti*) Arjuny i wyjaśnia, jak on osobiście odwzajemnia miłość swoim wyznawcom:

Ci, którzy koncentrują się na mnie i są mną napełnieni, osiągną właściwy mi sposób istnienia. W jakim stopniu oni powierzą się mnie, w takim stopniu ja odwzajemniam ich miłość (4: 10-11).

Dla człowieka pobożnego jestem niezmiernie drogi i on jest drogi dla mnie (7: 17).

A teraz nastaw ucha na me największe słowa, ze wszystkich najbardziej niezgłębione: „Bardzo cię kocham” Dlatego też powiem ci o twoim zbawieniu:

Pamiętaj o mnie, kochaj mnie i czcij, poświęć się i oddaj mi się całkowicie, a wtedy przyjdiesz do mnie, prawdziwie obiecuję ci to, gdyż jesteś mi drogi.

Nie pokładaj nadziei w prawie, zwróć się do mnie, twego jedynego schronienia. Ja cię wyzwolę ze wszystkich grzechów, nie lękaj się (18: 64-66).

Bhakti Kriszny może przenikać tylko tych, którzy otwierają się na niego przez poprawne poznanie go i oddają się mu w wiernej służbie i w wyłącznej miłości:

Dzięki tej *bhakti* mój wyznawca dochodzi do poznania mnie takim, jaki rzeczywiście jestem, jak wielki jestem i kim jestem. I skoro pozna mnie, jaki jestem, osiąga mnie natychmiast (18: 57).

Ale ta uprzywilejowana relacja zakłada z góry powszechną do-

broczynność, z którą ten „przyjaciel wszystkich istot” (5: 29) zwraca się do wszystkich:

Postępuję jednakowo względem wszystkich istot. Nikt nie jest dla mnie obiektem nienawiści lub ślepej miłości. Lecz ci, którzy obcują ze mną w *bhakti*, trwają we mnie, a ja w nich (9: 29). Nawet ci, którzy służą innym bogom i składają im ofiary, w rzeczywistości czczą mnie, choć ryt może być różny od przyjętego obrządku.

Bowiem to ja jestem Panem i odbiorcą wszystkich ofiar. Ale ponieważ oni nie znają mnie takim, jaki naprawdę jestem, dlatego też popadają w cykl kolejnych odrodzeń (9: 23-24).

Co się tyczy zbawczej *bhakti*, to jest ona oferowana wszystkim, gdyż zniesione zostało dotychczasowe tabu „nieczysto” urodzonych:

Ci, dla których jestem schronieniem, nawet gdyby byli nędznego urodzenia — czy to kobiety, wajsjowie czy nawet siudrowie — z pewnością osiągną najwyższy cel (9: 32).

Kriszna, który kocha świat, realizuje plan zbawienia nie jako cierpiący i zmartwychwstający Zbawca lecz jako Nauczyciel, który w dialogu odsłania tajemnicę początku i biegu świata, przeznaczenie człowieka, Bożą wolę zbawczą wobec wszystkich oraz poucza wewnątrznie wszystkie umysły. Jego łaska jest z natury pouczająca i w ten sposób oczyszczająca. Różni się to od łaski Chrystusowej, która jest ponadto przemieniająca, podnosi człowieczą duszę i uzdalnia do wzrostu uczestnictwa w życiu trójosobowego Boga, aż do ostatecznego, błogiego zjednoczenia. Wszystkie te sprawy są jednak zapowiedziane w *Gicie*. *Bhakti* bowiem jest „rozdawana” przez Krisznę i w tym sensie jest cnotą teologiczną, a ci, którzy zostają zbawieni, są nie tylko zjednoczeni z nim, nie tylko go osiągają, lecz „przystępują do właściwego mu sposobu istnienia”

Kriszna różni się od Chrystusa przynajmniej z dwóch powodów. Jego wcielenie to fikcja literacka — *awatara* Kriszny jest wymysłem literackiego talentu (nie jest ono częścią „objawienia” (*śruti*) lecz produktem ludzkich autorów (*smrti*). Tak więc nie jest to „dobra nowina” o wydarzeniu historycznym. Po drugie, nie jest to wcielenie tak całkowicie ludzkie i autentyczne jak wcielenie Chrystusa, ponieważ autor ma dualistyczną koncepcję człowieka, według systemu *sankhja*. *Sankhja* sprowadza wszystko do dwóch podstawowych, niezależnych czynników. Pierwszy czynnik to niezliczone ilości *puruszy* — są to monady rozchodzącej się, promieniującej świadomości. Drugi czynnik to jakaś przyczyno-

wa natura (*prakriti*), która obejmuje całą sferę materialności i aktywności. Autor zaadoptował tę koncepcję, aby mieć w człowieku zupełnie duchowe istnienie, zdolne osiągnąć zbawienie, które powinno zakładać całkowitą bezcielesność. Zastosowanie tej koncepcji do *awatara* oznacza, że najwyższa Purusza (*Puruszotta-ma*), czyli Bóg — najwyższa monadyczna Osoba nie jest rzeczywiście zjednoczony ze swym ludzkim ciałem w żaden substancjalny sposób, lecz jedynie w sposób manifestacyjny i instrumentalny. Jego zjednoczenie z innymi ludźmi, przyjęcie jakiegś *prakriti*, w której on tylko przebywał, jest dużo słabsze niż zjednoczenie wcielonego Słowa ze wszystkimi ludźmi przez przyjęcie ludzkiej natury. Wszystko to nie daje nam podstaw do mówienia o „mistycznym ciele” Kriszny, podczas gdy możemy mówić o wszystkich odkupionych jako o tworzących „mistyczne ciało” Chrystusa.

4. Doskonała służba Boża

W przeciągu kilku wieków *Gita* zdobyła serca Hindusów. Wisnuizm przyswoił sobie Krisznę jako ludzkie *awatara* Winszu i zaczął rozwijać swoją koncepcję *bhakti*. Te dwie koncepcje zostały w dużej mierze wcielone do siwaizmu jako religii łaski i miłości. Nawet buddyzm musiał zrezygnować ze swojej dydaktycznej orientacji i ukazać wiernym atrakcyjnych i dostępnych zbawców jako *bodhisattwów* Wielkiego Przewodnika. Sztuka ikonograficzna przedstawiała Buddę i *bodhisattwów* w ludzkiej postaci, w celu oddawania im czci. W hinduizmie pojawiły się również boskie posągi, które były umieszczane w nowo wznoszonych świątyniach, gdzie składano symboliczne ofiary *puźa* (kwiat, kropla wody, ciasteczek — ofiarowane z głęboką czcią), i uważano je za wystarczające.

W winszuizmie ogromne pragnienie wiernych, aby wiedzieć więcej o Krisznie, sprowokowało niektórych pisarzy do tworzenia legend na jego temat. Dwa główne utwory to *Wisnu-Purana* i *Bhagawata-purana*. W tym drugim utworze na jego pełną legendę składają się opisy jego wiejskich narodzin, cudownych wydarzeń z dzieciństwa, gier i wybryków wśród przyjaciół — pasterzy i pasterek bydła, uczuć pasterek żywionych do niego. Epizody z okresu początkowego erotyzmu wyjaśniane były głównie w stylu alegorycznym. Celem tej legendy jest bardziej konkretne przedstawienie jego człowieczeństwa i ukazanie jego pełnego wymiaru. Dokonano tego w duchu przesadnego antropomorfizmu.

Zasadnicze pytanie wśród wyznawców (*bhakta*) Kriszny, a później Ramy i innych, dotyczyło sposobu służby „dobroczyńnemu”

Panu przez bezinteresowne wykonywanie obowiązków klasowych i wyłącznie duchową *bhakti*. Ale były to chyba wymagania zbyt surowe. Na początku epoki chrześcijańskiej zaznaczyła się inna forma służby — *pudża*, czyli cześć posągów *Bhagawana* w małych kapliczkach i świątyniach. Następne formy kultu to medytacja nad wydarzeniami z jego legend, spotkania wyznawców w celu opiewania ich w pieśniach lub uczestnictwo w sztukach teatralnych i tańcach, które przedstawiały je bardzo żywo, oraz podsyćanie sentymentalnej lub erotycznej miłości na wzór jego rodziców, towarzyszy, pasterzy, pasterek i jego oblubienicy *Radhy*.

W XI w. następuje umocnienie *Rama-bhakti*. Spotykamy się tu z wysławianiem całej rodziny cnót: posłuszeństwa Ramy, czystości jego żony Sity, ojcowskiej miłości *Dasiarathy*, bezinteresowności *Bharaty*, braterskiego oddania *Laksmany*, poświęcenia *Hanumana*. Epopeja *Ramajana*, przypisywana *Walmikiemu*, została opracowana najpierw w sanskrycie, a następnie w językach miejscowych. W hinduskim opracowaniu *Tulsidasa Ramczaritmanas* pojawia się nowa idea: Najlepszą służbą Bogu jest „czynienie dobra innym” (*para-hita*). Powinniśmy się zachowywać tak jak drzewo sandałowe, które przenika swoim pięknym zapachem nawet siekierę, która je ścina. Idea ta zajmowała umysły ludzkie w tamtym czasie, ale spotykamy ją znowu w XIX w., kiedy to umocni swoją pozycję.

5. Odwrócenie się filozofów od ateizmu

Od około I wieku naszej ery zaczęły rozwijać się różne systemy filozoficzne. Początkowo większość z nich, oprócz *wedanta*, *njaja* i niektórych form *jogizmu*, była systemami ateistycznymi. Od V w. popularna *bhakti* zaczęła poważnie oddziaływać na te ostatnie. Następuje wspaniały rozwój, krzyżowanie się argumentów i kontrargumentów. Nie sposób odtworzyć tego tutaj. Uczyniłem to gdzie indziej¹. Niech wystarczy tu opis sytuacji z ok. 1000 roku, przedstawiony przez *Udajanę*, który posiadał umysł ekumeniczny i nie obawiał się niebezpieczeństwa synkretyzmu. Na początku swego dzieła z zakresu teodycei *Njaja-kusumandzali* pisze on:

Z trudem może pojawić się jakaś wątpliwość i, w konsekwencji, jakaś potrzeba dowodzenia istnienia tego Bytu, który wszyscy ludzie podobnie czczą, niezależnie od tego, jaki cel usiłują oni osiągnąć.

¹ Zobacz moją publikację: *The Philosophers' Transition from Atheism to Theism in India from the Fourth to the Eleventh Century A. D.*, w: *Challenges of Societies in Transition*, New Delhi 1978, s. 309—338.

Oczywiście, zwolennicy upanisad czczą go jako kogoś z natury czystego i oświeconego. Uczniowie Kapili — jako doskonałego Pierwszego-Znawcę. Uczniowie Patańdzali — jako Byt nieskażony niedoskonałością, który dzięki przybraniu stworzonego ciała objawił Wedy i udziela łaski. Zwolennicy Mahapaśupati — jako kogoś zupełnie niezależnego i nieskalanego działaniami sprzeciwiającymi się wskazaniom Wedy. Siwaiści — jako Siwę. Wisznuiści jako Puruszottamę. Zwolennicy puran jako Wielkiego Ojca. Składający ofiarę jako Duszę ofiary. Dżiniści jako Odkrytego. Zwolennicy systemu mimansa jako kogoś, komu należna jest ofiara. Najajikowie jako kogoś obdarzonego wszystkimi stosownymi przymiotami. Karwakowie jako tego, którego egzystencja jest uznana przez powszechną zgodę świata. I nawet rzemieślnicy czczą go jako Wiśwakarman — Twórca wszystkiego.

W dziele tym Udajana polemizuje bardzo zręcznie z ateistami. Wie on jak odróżnić ich jawne argumenty od najskrytszych intencji ich poszukiwań. Na końcu tej rozprawy modli się za nich z liściowym sercem:

O Panie, łaskawy i miłosierny, chociaż serca ich są wciąż obmywane przez przepływające wody wedycznych i etycznych pouczeń, nie ma dla Ciebie miejsca w sercach tych ludzi; pozostają oni twardzi jak skała. Choć sprzeciwiają się Twojej egzystencji, mają bardzo szczerze zamiary względem Ciebie. Jedynie przez Twoje łaskawe miłosierdzie mogą oni dojść do brzegu zbawienia.

6. Spotkanie z Chrystusem

Idea Tulsidasa, mówiąca o tym, że służba Bogu odnajduje swoją prawdziwą tożsamość, jeśli zaangażuje się w altruistyczną miłość, nie była czymś całkiem nowym. Już Budda i król Asioka pobudzali serca Hindusów do okazywania współczucia, a *Gita* zalecała troskę o pomyślność innych ludzi. W epoce Tulsidasa (ok. 1500 r.) charakterystyczne postacie, takie jak: Ramananda, Kabir, Nanak, Dadu, rozgłaszały nowe trendy religijnego uniwersalizmu, a nawet humanizmu. Niech za przykład posłuży wypowiedź Nanaka, założyciela *sikhizmu*, mówiąca o tym, kto jest człowiekiem świętym:

Za świętego uznaj człowieka, w którym znajdziesz przyjaźń, sympatię, radość z pomyślności innych oraz brak umiłowania złego towarzystwa. Ludzie święci mają czyste intencje, cieszą się, gdy inni otrzymują pochwałę, służą cnotliwemu, szanują

ludzi dobrej rady, pragną poznania Boga, kochają własne żony i wyrzekają się innych kobiet. Są pełni pokoju, szacunku, rozważni i poszukują tylko towarzystwa świętych².

Chrześcijaństwo było obecne w Indiach, ale zapuściło korzenie jedynie w niektórych rejonach: w Kerali od I wieku, wokół kolonii portugalskich na początku czasów nowożytnych, w Nadurai za sprawą O. Roberta de Nobili na pocz. XVII wieku. Misja O. Roberta de Nobili była najbardziej znacząca dla hinduizmu. Dzięki znajomości sanskrytu i języka tamilskiego przestudiował on istotę hinduizmu. Wielka liczba braminów i innych opowiedziała się za Chrystusem. Ale było to raczej spotkanie się chrześcijaństwa z hinduizmem, a nie odwrotnie. Odwrotne spotkanie miało miejsce dopiero w pierwszych dekadach XIX wieku.

Wtedy to Rammohan Roy (1772—1833), bengalski bramin, odkrył Chrystusa. Rozmyślał on najpierw nad długą drogą hinduskich poszukiwań. We wstępie do *Isopaniszad* (jego przekład czterech upaniszad z lat 1816—1823) napisał on:

Wszystkie teksty Wedy udowadniają jednomyślnie boskość tego Bytu, który jest poza zasięgiem zrozumienia i nie do opisanie. My sami potrafimy poznać jakoś ten Najwyższy Byt poprzez Jego dokonania i dzieła, nie usiłując jednakże określać Jego istoty.

W 1824 r. opublikował on *Przykazania Jezusa drogowskazem do pokoju i szczęścia*. Był to wybór tekstów z Ewangelii. We wstępie napisał:

Ten prosty kodeks religijny i moralny jest tak wspaniale skomponowany, aby dać człowiekowi wysokie i szerokie pojęcie o Jedynym Bogu, któremu wszystkie żyjące stworzenia są jednakowo poddane, bez różnicy kast, stanowisk, majątku. Wszystkich jednakowo uznał On uczestnikami obfitych dobrodziejstw, którymi obdarzył naturę. Kodeks ten nadaje się również znakomicie do kierowania postępowaniem rodzaju ludzkiego odnośnie do wykonywania przez ludzi różnych obowiązków wobec Boga, wobec nich samych i wobec społeczeństwa. Dlatego też nie mogę oprzeć się przekonaniu, że ogłoszenie go w obecnej formie przyniesie jak najlepsze rezultaty.

W swym wyborze przytoczył on te nauki z Ewangelii, które — jego zdaniem — były wypełnieniem poszukiwań hinduizmu, mających na celu odkrycie prawdziwego *Brahmana* i właściwego *dharma*. Bo, po pierwsze, monoteizm, którego nauczał Jezus, wy-

² M. A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, Delhi 1963, s. 136—137.

biegał dalej niż ten przedstawiony w upanisadach oraz przez systemy *wedanta* i *njaja*, ponieważ znakomicie uczył on powszechnego Ojcostwa Boga i konsekwentnie powszechnego braterstwa ludzi. Po drugie, etyczne pouczenia Jezusa, wypowiedziane w Kazaniu na Górze, dały ostateczną odpowiedź na problem, jak kochać Boga i Mu służyć. Ponieważ Roy był w sercu unitarjaninem, pominął on Trójkę Świętą, boskość i zbawczą rolę Jezusa oraz Jego cuda. Jest to zawężenie, które oddziaływało na wszystkich tych, którzy poszli jego śladami, i zubożyło nieco spotkanie współczesnego hinduizmu z Chrystusem.

W 1828 r. Roy założył *Brahma Samadź* (Stowarzyszenie Wierzących w Boga) w celu wspólnego oddawania czci Bogu (w soboty), samodoskonalenia oraz reformy społeczeństwa przez „ożywianie miłosierdzia, moralności, pobożności, życzliwości, prawości i przez umacnianie więzów jedności pomiędzy ludźmi wszystkich religii, przekonań i wyznań”. Razem ze swymi przyjaciółmi zwalczał on bałwochwalstwo, palenie wdów na stosie całopalnym ich zmarłego męża, nadmiar legalizmu, ignorancję i uciążliwe przejawy systemu kastowego. Popierał edukację, swobody demokratyczne, wolność prasy, praworządność oraz oczyszczone, religijne spojrzenie na świat. Prawdziwie zasłużył on na tytuł; „ojciec hinduskiego odrodzenia”, który został mu przyznany przez potomność.

Jego najważniejszym następcą był Keszab Chadra Sen (1838—1884). Przemienił on *Brahma Samadź* w ogólnonarodowy ruch i religię *bhakti*, bardzo wyraźnie kierując się ku Chrystusowi. Określił on swoje wyznanie jako „ludzki katolicyzm”. W swych słynnych *Wykładach w Indiach* wyznał, kim dla niego był Chrystus:

Chrystus był przedmiotem moich studiów przez ćwierć wieku... Jest On dla nas ożywiającym i poruszającym duchem. Przenika On społeczeństwo jako życiowa siła i nasyca nasze codzienne życie...

Chrystus, mój słodki Chrystus, najjaśniejszy klejnot mego serca, naszyjnik mojej duszy, od 20 lat miłowany w moim nędznym sercu. Choć byłem często ignorowany i prześladowany przez świat, znalazłem słodycz i radość niewypowiedzianą w moim mistrzu Jezusie... Skierował On przeciwko mnie potężną siłę swej miłości, zostałem zwyciężony i upadłem do Jego stóp...

W Chrystusie widzimy nie tylko wielkość człowieczeństwa, lecz również ten majestat, na który natura azjatycka jest wrażliwa...

Zwolennicy *Caitanya* najlepiej przybliżyli Indiom etykę Jezusa z Nazaretu. Indie powinny postępować w myśl tych zasad, a wtedy siłą rzeczy nasiąkną odnawiającym duchem Ewangelii i na sposób narodowy zrealizują Królestwo niebieskie.

Z powodu ciężenia Keszaba ku Chrystusowi oraz niektórych spornych innowacji, które on popierał, pojawiło się napięcie między Chrystusowym modelem *bhakti* a reformą społeczną i doszło do dwóch kolejnych schizm wewnątrz *Brahma Samadź*. P. C. Mozomdaz, tytułarny następca Keszaba, ukazał Jezusa w swym dziele „Orientalny Chrystus”, jako doskonałego *Jogina* i *Bhaktę*. Wazni starzy samadźyści, jak I. C. Vidyasagr czy S. N. Agnihotra, opuścili *Brahmę Samadź*, aby poświęcić się jakiejś ateistycznej „religii Rodzaju Ludzkiego”. W zachodnich Indiach dało się zauważyć podobne tendencje rozwoju różnych stowarzyszeń.

Koniec XIX wieku może być nazwany wiekiem wielkich *swami*. Ramakriszna, kapłan bogini Kali, był przekonany, że wszystkie ścieżki religijne prowadzą do wyzwolenia. W swym nauczaniu zebrał on wiele hinduskich tradycji. Podczas swych duchowych ćwiczeń zachowywał się na przemian jako *bhakta* lub *adwajtysta*, jako *wisznuista* lub tantrycki *śakta*, a nawet kiedyś przez 3 dni jako chrześcijański wyznawca.

Jego główny uczeń *Vivekananda* (1863—1902), urodzony przywódca i praktyczny geniusz, oddał się całkowicie zabiegom, które usiłowały zespolić religię ze społeczną i polityczną reformą. Ogłosił on powszechną harmonię sekt i szkół hinduizmu wokół *Siankara Vedanta* oraz uniwersalny synkretyzm wielkich religii, zwłaszcza hinduizmu i chrześcijaństwa. Dla urzeczywistnienia tych idei utworzył on organizację *Ramakriszna Mission* i członkom jej zaproponował połączenie *sannjasa* ze służbą społeczną. Ubrani w szafranowe togi, mieli oni chodzić po kraju (a wkrótce również po innych krajach), rozpowszechniając jego doktrynę, opiekując się chorymi, nauczając młodzież, przychodząc z pomocą ofiarom powodzi, głodu i służąc wszędzie potrzebującym, co on nazwał *daridra narajana*, czyli służbą Bogu mieszkającemu w szczególności w każdym biedaku i nędzarzu. Zwykłemu mężczyźnie i kobiecie zalecał on porzucenie bałwochwalstwa, zabobonów, wyniosłości kastowej oraz rozszerzanie umysłu przez uniwersalizm oraz miłość sąsiedzką.

Swami *Brahmabandhaw Upadhyay* (1861—1907) miał cześć dla Keszaba i Ramakriszny oraz był przyjacielem *Vivekanandy* i *Mozumdara*. Zafascynował się Chrystusem i założył miesięcznik „Zgoda”, tak przedstawiając jego program: „Zamierzamy,

osiągnąć pojednanie wszystkich religii w Chrystusie, który, jak wierzymy, jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem” W 1891 r. przyjął on chrzest, nie wiążąc się z żadnym wyznaniem. Nieco później przyłączył się do Kościoła katolickiego. Rozpoczął karierę katolickiego *sannjasina*, dając wykłady, polemizując, pisząc oraz wydając trzy nowe dzienniki. Swe wysiłki intelektualne zwrócił w kierunku przepracowania *niedualizmu* Siankary, w którym odkrył on dokładny odpowiednik chrześcijańskiego monoteizmu. Szerzył też inne nauki Chrystusa, uprzedzając w ten sposób późniejsze wysiłki zmierzające ku pełnej i głębokiej inkulturacji chrześcijaństwa w Indiach.

Dokładny przegląd rozwoju myśli indyjskiego odrodzenia przedstawiony został w innym miejscu³. Tutaj musimy jednakże wspomnieć jeszcze dwóch inspiratorów z początku XX wieku — Tagore i Gandhiego. Rabindranath Tagore (1861—1941) był przyjacielem Brahmabandhawa oraz światowej klasy geniuszem literackim, pierwszym Hindusem, który zdobył nagrodę Nobla. Urodził się w rodzinie bramina. Jeśli chodzi o jego religijność, to skłaniał się on ku bengalskiemu wisznuizmowi i chrześcijaństwu, a miał brak zaufania do adwajtyckiego iluzjonizmu. Może być nazywany indywidualnym monoteistą i uniwersalnym, religijnym humanistą. Poruszony upanisadzyczną frazą — „poznałem Tego, który jest najwyższą Osobą (*Purusza mahanta*)”, pisze on: „To był nasz Bóg, doświadczany Towarzysz każdej ludzkiej osoby. W naszych moralnych zmaganiach doświadczamy energii nieśmiertelnego Puruszy we wnętrzu naszej duszy... Osoba w nas wysyła swoje odpowiedzi najwyższej Osobie... Boże życie dotyka ludzkiego życia i odwołuje się do jego wolności” Bóg nawołuje: „Przyjdź do Mnie jako wolna istota. Z przymusu nic nie jest w stanie prawdziwie zbliżyć się do Mnie” „Religijna świadomość jest wyłącznie doświadczeniem relacji miłości pomiędzy najwyższą Jaźnią i ludzką jaźnią... Miłość ta jest rozdzieleniem z jednej strony, i z drugiej strony zjednoczeniem. W miłości tej otrzymujemy syntezę ograniczoności i bezkresności, Siły (*Śakti*) i Piękna (*saundarja*), Formy (*rupa*) i Uczucia (*rasa*)”.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869—1948) był głęboko wierny hinduizmowi, ale przyswoił sobie wiele z chrześcijaństwa od ewangelickich przyjaciół w Anglii i Południowej Afryce oraz przez swoje prawie codzienne czytanie Ewangelii (obok równoległego czytania *Gity*). Polityka jego była religijna — „Ja, który no-

³ Por. moją publikację: *Philosophy in English in India*, w: V. M. Bedekar, *Philosophy in the Fifteen Modern Indian Languages*, Pune 1979, rozdz. 3, s. 39—73.

szą przebranie polityka, jestem w sercu człowiekiem religijnym” Jego religia była stałym poszukiwaniem, jak wyraził to w terminach hinduskich; *satja* (prawdy) oraz *ahimsa* (nie używania przemocy, co często jest równoważnikiem miłości), ale pod inspiracją myśli ewangelicznych. Odpowiadając pionierom neohinduizmu, napisał on: „Jedynym sposobem znalezienia Boga jest dostrzeżenie Go w Jego stworzeniu i stanowienie jedno z Nim. Może się to dokonać jedynie poprzez służbę wszystkim”. Ta służba zakłada *ahimsa*, co oznacza: „nie tylko, mówiąc negatywnie, stan nieszkodzenia innym, lecz, mówiąc pozytywnie, stan miłości, czynienie dobra nawet zło czyniącym”

II. Możliwa interpretacja chrześcijańska

W pierwszej części tego artykułu występowałem w roli indologa, przedstawając cały szereg intuicji, wyborów i odrzuceń, w następstwie których religijna świadomość Hindusów rozwinęła się i została niezwykle wzbogacona. Można by wytłumaczyć ten rozwój na zasadzie zwykłego postępu kultury Indii.

Jako teolog katolicki, wysunę jednak wniosek, że ten rozwój ma „głębsze” znaczenie i sugeruje specjalny *kierunek* wprowadzony przez Ducha Świętego, poprzez który rozwój ten stał się *chrystocentryczny*. Taka metaempiryczna polaryzacja nie mogła być zauważona przez tych, którzy byli pod jej wpływem, lecz teraz można stwierdzić, że umożliwiła im ona niepełne, co prawda, otwarcie się na Chrystusa. Chrześcijańskie „oczy wiary” mogą z dużym prawdopodobieństwem widzieć w tym wyjątkowy moment szczególnego dynamizmu, mającego źródło w Bożej woli zbawczej.

Jeżeli rozważymy intelektualną stronę tego wzrostu, tj. kwestie za i przeciw, odpowiedzi, nowe propozycje, rozwój pojęć, bardziej naukowe analizy, wielkie teorie i przeciw-teorie, filozoficzne argumenty i długotrwałe dyskusje, czyli, mówiąc krótko, całą sferę rozumową, z której mogłem naszkicować tylko kilka ważniejszych momentów, to można by powiedzieć, że wszystko to było zdeterminowane przez „logikę rozwoju”, pokrewną logice ewolucji życia i nie wymagającą głębszego wytłumaczenia.

Lecz jeśli rozważymy spontaniczną stronę tego wzrostu, tj. doboru i wybory, a zwłaszcza odrzucenia, które określają bieg hinduskiego życia religijnego, to stajemy wobec tajemnicy ludzkiej wolności, której źródłem jest inicjatywa Boga. Widzimy to życie wplątane w niezliczone rozdroża i zawodne zakręty, tworzące liczne meandry, ale mimo to nieświadomie i cstatecznie osiąga-

jące swój szczyt w pozytywnym uznaniu Chrystusa. Tak jak rzeka płynie ku morzu, co prawda nie w prostym kierunku, ale wciąż pod stałym przyciąganiem siły grawitacji, tak też w podobny sposób generacje Hindusów kierowały się ku Chrystusowemu objawieniu, nie tylko przez swych mędrców, poszukiwaczy prawdy, świętych poetów, świętych ludzi i guru, lecz też przez masowe wybory.

Jeżeli ktoś twierdzi, że pojawienie się tego modelu teologicznego jest jedynie epifenomenalne, niech raczy przyrzeć się tym elementom integralnego wzrostu, życiowym dopełnieniom tych faktów, ich relacji do egzystencjalnych pragnień człowieka, żywej ciągłości ludzkiego robienia postępów na linii miłości Boga, coraz bardziej odpowiednio pojmowanej i praktykowanej. Ten postępowy ruch rozwija się jak gdyby instynktownie, ale jego ogólny chrystocentryzm jest wystarczająco ugruntowany, aby uzasadnić hipotezę, że ma w tym swój udział jakieś nadludzkie działanie.

Istnieje więc wiarygodna podstawa do śmiałego, teologicznego założenia, że Bóg w Trójcy Jedyny w specjalny sposób — łagodnie, ale też wytrwale — ukierunkowywał religijny rozwój Indii ku Chrystusowi. W obliczu tego założenia chrześcijański partner w dialogu zachowuje się z większym entuzjazmem, zaufaniem i braterstwem.

tłum. **Zdzisław Słomka SAC**