

## NATURA „SANNYASA” I JEJ WARTOŚĆ DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DUCHOWOŚCI

Spotykana w hinduizmie *sannyāsa* wywodzi się z tradycji leśnych wieszczów hinduskiej starożytności, zwanych *riszi*. Wieszczowie ci byli wedyjskimi prorokami. Po wycofaniu się do lasów Indii, oddawali się oni życiu rozmyślania (*dhyana*) i ascezy (*tapas*), dzięki czemu wchodzili w rzeczywistość Boskiego Misterium, uzyskiwali doświadczalne poznanie Kogoś Transcendentnego, zamieszkującego w „grocie serca” (*guhā*).

Tak jak Ojcowie Pustyni są pierwowzorem mnicha w zachodniej tradycji monastycznej, tak *riszi* reprezentują pierwowzór mnicha w tradycji hinduskiej. Znajdują się oni u początku monastycyzmu nie tylko w Indiach, ale także całej mistycznej tradycji hinduizmu, a przynajmniej jej zasadniczych przejawów: Brahmana, Boga transcendentnego i immanentnego w głębinach ludzkiego serca, albo Atmana. *Riszi* mieli ogromny wpływ na formowanie się hinduskiej cywilizacji, a ich duchowość była inspiracją dla rozwoju kontemplacji, istoty hinduskiej religii. Francis Acharya, belgijski mnich, który żył w Indiach przez wiele lat, przedstawia to w ten sposób: „Głębia hinduskiej kultury jest w dużej mierze owocem monastycznego doświadczenia hinduskich *riszi* oraz wedyjskich wieszczów”<sup>1</sup>. A jeśliby nawet *sannyāsa* istniała w dżinizmie lub buddyzmie, zanim w formalny sposób zakorzeniła się w hinduizmie, to i tak należały uważać *riszi* za poprzedników całej tej tradycji.

Termin *sannyāsa* jest wyprowadzony z sanskryckiego słowa *sam-ni-as*, oznaczającego całkowite zerwanie ze światem wszystkich więzi, zobowiązań, własności i posiadłości; jest to całkowite wyrzeczenie się wszystkiego, co nie jest Bogiem, i zdobycie w ten sposób wolności od wszystkich powiązań. Ale, jak wykazuje Emmanuel Vattakuzhy, implikuje to także całkowite zaufanie Bogu i uznanie, że całe życie człowieka, wszystkie jego sprawy, są w

<sup>1</sup> F. Acharya, *Reorientation of Monastic Life in Asian Context*, w: *A New Charter for Monasticism*, Notre Dame 1970, s. 109. Tom ten zawiera sprawozdanie ze spotkania przełożonych monasterów, które odbyło się w Bangkoku, w dniach 9—15 XII 1968 r., spotkania, na którym zmarł Tomasz Merton. Dla ogólnego zapoznania się z początkami *sannyāsa*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. 11.

ręku Boga <sup>2</sup>. W znaczeniu technicznym *sannyāsa* oznacza w hinduizmie czwarty okres życia, czwartą *aśramę*. To czas, w którym człowiek wycofuje się z aktywnego życia i poświęca się całkowicie modlitwie, pokucie i intensywnemu rozmyślaniu. Ten, kto wybiera tę drogę samozaparcia i modlitwy, zostaje nazwany *sannjasinem* <sup>3</sup>.

*Sannjasini* bywają określanii wieloma nazwami opisującymi przymioty ich stanu. Tak więc *sannjasin* może być nazwany: *Sadhu*, prawy albo szlachetny człowiek, mnich; *Swami*, pan albo mistrz; *Yogi*, osoba, która jest zjednoczona (z Brahmanem, Bogiem) i zdyscyplinowana; *Muni*, człowiek milczący, który jako asceta pragnie osiągnąć Boga poprzez medytację; *Jnāni*, mędrzec, osoba oświecona, u której została rozbudzona Jaźń (Bóg obecny w sercu); *Yati*, osoba praktykująca samokontrolę; jednym z *Siddha*, osobą pełną świętości i czystości, posiadającą szczególną moc duchowej natury; *Parivrājaka*, wędrowny asceta; *Avadhūta*, osoba wznosząca się ponad wszelkie ograniczenia i całkowicie zjednoczona z Bogiem, tak dalece, jak to jest możliwe, kiedy się jeszcze posiada ciało; *Paramahamsa*, najwyższy duch, jedna z najdoskonalszych form *sannyāsa*; i wreszcie *Jivanmukta*, ten, kto osiągnął wyzwolenie (*moksha*) jeszcze w czasie tego życia <sup>4</sup>.

Zasadniczym znamieniem tej drogi życia jest wyrzeczenie pociągające za sobą dalekosiężne implikacje. Mówiąc inaczej: „Zasadniczą regułą *sannjasina* jest to, by być zupełnie wolnym od pożądania. Albo raczej — *sannjasin* posiada tylko jedno pożądanie — pożądanie samego Boga” <sup>5</sup>. Wyrzeczenie jest warunkiem umożliwiającym życie kontemplacyjną głębią; jest to prawdą na każdej duchowej drodze. Wyzwała ono człowieka tak, że może on poświęcić wszystkie swe siły na poszukiwanie Boga w ciszy, samotności i smozaparcu. Wyrzeczenie prowadzi w czas doświadczalnej świadomości Boga, Kogoś, Kto nie przemija. *Sannjasin* „dociera do ostatecznej głębi rzeczy, do tajemnicy, której one są znakami” <sup>6</sup>. Najgłębszym, najradykałniejszym wyrzeczeniem jest wyrzeczenie się fałszywego siebie, tego, co nazywamy *ego*.

<sup>2</sup> E. Vattakuzhy, *Indian Christian Sannyāsa and Swami Abhishiktānanda*, Bangalore 1981, s. 11. Książka ta była pierwotnie pracą doktorską, obronioną przez autora na Gregorianum.

<sup>3</sup> Tamże, s. 11. Trzy pozostałe *aśramy* albo fazy to: *brahmacarya*, faza ucznia; *grhastha*, faza właściciela; i *vanaprastha*, faza pustelnika albo zamieszkującego lasy.

<sup>4</sup> Vattakuzhy, dz. cyt., s. 13—14.

<sup>5</sup> Abhishiktānanda, *The Further Shore*, Delhi 1975, s. 5.

<sup>6</sup> Tamże.

Takie wyrzeczenie sięga korzenia grzechu, konfliktu i duchowej stagnacji. Jest to wyrzeczenie prawdziwe i wielkie.

Niemniej *sannjasin* nie tylko wyrzeka się świata i fałszywego siebie; on także wyrzeka się pozorów, „znaków”, całego systemu, przy pomocy którego wyobrażamy sobie kogoś świętego. Nie zadowolają go już dłużej same znaki. *Sannjasin* pragnie wiedzieć, co one oznaczają. Bede Griffiths uważa, że *sannjasin* transcenduje każdą formę religii i wszystkie elementy z religią powiązane, takie jak wyznania wiary, święte pisma, struktury. *Sannjasin* wybiega poza religię w formalnym znaczeniu; on poszukuje Ostatecznej Rzeczywistości, tej, która jest nienazywalna <sup>7</sup>. Nie odrzuca religii, nie odrzuca znaków, ale umie dokładnie ocenić ich znaczenie i wartość, co jest przyczyną tego, że nie może na nich poprzestać. Musi przejść poza nie, dojść aż do ich źródła. Griffiths zauważa także: „Iść poza znak nie oznacza odrzucenia znaku, ale sięgnięcie do rzeczy oznaczonej. W języku św. Tomasza z Akwinu znaczy to przechodzić od *sacramentum* do *res*” <sup>8</sup>. *Sannjasin* wie, że cały kosmos jest teofanijny, ponieważ manifestuje on tajemnicę Boskiej Rzeczywistości. Stworzenie, istnienie i życie objawiają, jakby poprzez symboliczne „opowiadanie”, całą tajemnicę egzystencji. *Sannjasini* odkryli tę prawdę i dlatego poszukują oni źródła symbolu. Nie wystarcza im „służący”, kiedy mogą mieć „Pana”.

Życie i ideał *sannjasina* są z zasady *a*-kosmiczne lub z innego świata. To było prawdą także dla pustelników chrześcijańskiej starożytności. Ten *a*-kosmiczny element oznacza, że *sannjasin* nie ma żadnych więzi, obowiązków, zobowiązań rodzinnych, żadnych funkcji społecznych ani politycznych. Jest on umarły dla społeczeństwa <sup>9</sup>. *Sannjasin* jest „poza całą *dharma* (religijne i społeczne normy i obowiązki), wliczając w to jakiegokolwiek obowiązki etyczne w ogóle” <sup>10</sup>. Jest on całkowicie i tak po prostu wolny, aby być.

Wezwanie do podjęcia drogi *sannyāsa* przychodzi zazwyczaj poprzez przeżywanie wewnętrznego, głębokiego oświecenia; przeżycie to przynagla tego, kto je otrzymuje, aby pozostawił wszystko i zamieszkał w głębiach Ducha. „To wewnętrzne przebudzenie uwalnia go od wszystkich obowiązków, a życie na drodze *sannyāsa* staje się dla niego koniecznością, niezależnie od tego, czy przeszedł on poprzez *diksā* (ceremonia wprowadzenia w stan *sannyāsa*)

<sup>7</sup> B. Griffiths, *The Marriage of East and West*, Springfield, Illinois 1982, s. 42—43.

<sup>8</sup> Tamże, s. 18.

<sup>9</sup> Abhishiktānanda, dz. cyt., s. 13.

<sup>10</sup> Tamże, s. 18.

czy też nie”<sup>11</sup>. Wezwanie to jest tak głębokie, tak naglące i tak nieodparte, że on nie może go zignorować. Odpowiedź na takie wezwanie, na mistyczne przebudzenie, jest całkowitym ofiarowaniem siebie samego i swego dotychczasowego życia. „*Sannyāsa* jest wewnętrzną rewolucją, wyrażającą się w całkowitym uwolnieniu od przeszłości”<sup>12</sup>.

Życie na drodze *sannyāsa* jest życiem czystej kontemplacji, aktywnego poszukiwania doświadczalnej świadomości Ostatecznej Rzeczywistości poprzez medytację, surowość i dyscyplinę, z kilkoma książkami i często bez żadnych towarzyszy. W ideale jest to życie żebrania i wędrowania z miejsca na miejsce, zatrzymując się na każdym z nich nie dłużej niż na dwie noce. Niekiedy *sannjasini* łączą się w grupy; najczęściej jednak żyją w samotności, czasem w jaskiniach lub chatach. Pożywienie ich jest proste i często podejmują długie posty. Wszystko na tej drodze życia jest zorientowane w kierunku duchowej realizacji Boskiego Życia. *Sannjasin* jest człowiekiem, który wyrażając to słowami Chandogy Upanishad, „osiągnął najwyższe światło”<sup>13</sup>.

*Sannyāsa* jest w hinduskiej tradycji najszybszą drogą prowadzącą do osiągnięcia pełni duchowego życia; jest ona, jak mówi Abhishiktānanda: „z całą pewnością najprostszym ludzkim szlakiem do zostania *jñāni* i do znalezienia wyzwolenia... o ile jest ona prawdziwie przeżyta wraz ze wszystkimi swymi implikacjami...”<sup>14</sup> Czyni ona mistyczną świadomość rozumową i w ten sposób przenika wszystkie aspekty życia człowieka. *Sannjasin* w głębi Ducha oddaje się wewnętrznemu widzeniu i mistycznemu życiu. On już osiągnął samorealizację w Bogu. „*Sannjasin* odkrył tego jedyne w swoim rodzaju Brahmana i odkrył siebie w tym jedynym Brahmanie, obok którego nie ma innego... On nie ma dalszego pragnienia, ponieważ osiągnął pełnię...”<sup>15</sup> Taki człowiek osiągnął wiedzę Najwyższego, wiedzę Brahmana albo Boga, która jest także nazywana *brahmavidya*. *Brahmavidya* jest transcendentną gnozą; jest to *jñāna* albo duchowa mądrość pochodząca z mistycznego doświadczenia. Jest to bezpośrednio poznanie natury Boga i swojej w Nim.

Zazwyczaj mistyczna mądrość (*brahmavidya*) jest udzielana poprzez duchowego mistrza, *guru*, który sam wprost doświadczył Boskiej Rzeczywistości. Oczekuje się, że każdy *sannjasin*, kiedy jest już wprowadzony, otrzyma od *guru* to doświadczenie, to

<sup>11</sup> Tamże, s. 22.

<sup>12</sup> Acharya, dz. cyt., s. 120.

<sup>13</sup> Chandogya Upanishad 8, 12, 3.

<sup>14</sup> Abhishiktānanda, dz. cyt., s. 11.

<sup>15</sup> Tamże, s. 19.

poznanie Boga. Może ono zostać rozbudzone w uczniu słowem, dotykiem albo spojrzeniem; są to sposoby jego udzielania. Doświadczenie to od samego początku jest przekazywane w relacji *guru*—uczeń. „Idea doświadczenia Boga jest podstawą hinduskiej *sannyāsa*”<sup>16</sup>. *Guru* nie wprowadzi swego ucznia aż do czasu, gdy zauważy, że jest on gotowy do przyjęcia oświecenia. *Guru* uczy ucznia sztuki medytacji (albo kontemplacji) i sposobu uspokajania umysłu. Uczeń musi oczyścić swój umysł ze zmysłowych przedmiotów i poruszeń wyobraźni poprzez skupienie uwagi w głębokiej koncentracji na jednym punkcie, albo poprzez powtarzanie imienia Boga, albo przez praktykę *namajapa*. Dopiero wtedy, kiedy uczeń jest wystarczająco pozbawiony siebie, wolny od pożądań i sprawny w wewnętrznym milczeniu, mistrz może go wprowadzić w doświadczalną wiedzę Boga lub Brahmana<sup>17</sup>. Opowiadając o tej decydującej relacji Abhishiktānanda mówi: „*Guru* jest tym, który pierwszy osiągnął Rzeczywistość i zna z osobistego doświadczenia drogę tam prowadzącą; jest on zdolny do wprowadzenia ucznia i do wydobywania z wnętrza serca swego ucznia, bezpośredniego, niewypowiedzianego przeżycia, które jest jego własnym — całkiem oczywistym poznaniem, bardzo jasnym i czystym, że po prostu «on jest»”<sup>18</sup>.

*Sannyasin* ma niezwykle ważną funkcję w porządku duchowym, funkcję naprawdę niezastąpioną. Jest on symbolem transcendentnego celu ludzkiego życia, istoty naszej prawdziwej egzystencji. Jego powołanie stawia go na osobności, „aby świadczył o jednym niepowtarzalnym Absolucie”<sup>19</sup>. Jego zadaniem jest świadczenie o Ostatecznej Rzeczywistości, o Kimś, kto jest poza wszelkimi znakami, oraz bycie samemu „znakiem tego, co jest poza znakami”<sup>20</sup>. *Sannyasin* poprzez swój przykład nawołuje innych do tej samej głębi bycia, do tego życia w Duchu, które on tak dobrze urzeczywistnia w sobie. Jest on „zewnątrznym wyrazem ostatecznej wolności człowieka w jego najgłębszym istnieniu; jego życie i świadectwo są konieczne dla ludzkiego społeczeństwa, tak świeckiego jak religijnego”<sup>21</sup>. Nie jest przesadą powiedzieć, że cywilizacja nie mogłaby długo przetrwać bez tak hojnych i natchnionych dusz, bez ludzi oddających się kontemplacji niezależnie od jakiegokolwiek tradycji.

<sup>16</sup> B. Griffiths, *Indian Christian Spirituality: Sannyāsa*, odczyt wygłoszony 3.VII 1979 r. w opactwie St. Joseph w Spencer, Massachusetts.

<sup>17</sup> Abhishiktānanda, dz. cyt., s. 13.

<sup>18</sup> Abhishiktānanda, *Guru and Disciple*, London 1974, s. 29.

<sup>19</sup> Abhishiktānanda, *Further Shore*, s. 13.

<sup>20</sup> B. Griffiths, *Marriage of East and West*, s. 43.

<sup>21</sup> Abhishiktānanda, *Further Shore*, s. 14.

Hinduski ideał życia mniszego łączy w swym pojęciu *a*-kosmicznego ascety dwa ważne elementy: moralny wymiar człowieka cnotliwego, którego najwyższym wyrazem jest święty, oraz całkowitą transcendencję stanu człowieka w obszar, w którym *sannjasi*n nie jest już poddany swoim pożądaniam. On je całkowicie przewyciężył w sobie, w swoim własnym *a*-kosmicznym życiu kontemplacji. Jest zatem *sannjasi*n świętym mężczyzną lub kobietą, *a*-kosmicznie związanym ze światem i ludzkim stanem<sup>22</sup>, w ten sposób, że on lub ona żyje w świecie, ale transcenduje jego struktury, ażeby „być” w najgłębszym sensie. *Sannjasi*n przeszedł, albo przechodzi, do „dalszego brzegu” wieczności, poza istnienie, jeżeli przez istnienie rozumiemy pierwsze określenie Absolutu, królestwo manifestacji i różnorodności, dziedzinę właściwie ontologiczną. *Sannjasi*n żyje na poziomie źródła Istnienia, zanurzony w jego głębi. Abhishiktānanda, który ujął ścieżkę *sannyāsa* pełniej niż jakikolwiek inny chrześcijanin do jego czasów, opisuje swoje mistyczne doznania w akcie zjednoczenia z Ostateczną Rzeczywistością w transcendentnym stanie poza: „Jestem tak głęboko zanurzony w tajemnicy samego Boga, we wnętrzu samego aktu, poprzez który Bóg mówi sam do stworzenia «Ja jestem»”<sup>23</sup>.

### Wartość „sannyasa” dla chrześcijaństwa

Takie wartości, jak wyrzeczenie, całkowite poświęcenie, żebranie, ubóstwo, asceza, doświadczalne przeżycie Boga jako celu życia, cisza, samotność, samozaparcie, wewnętrzna wolność, medytacja, jedność i tym podobne, czynią *sannyāsa* żywotną instytucją zakonną. Instytucja ta jest zarazem żywotną dla nauczania ludzkości w wymiarze głębi ludzkiego życia, jak i ważna dla Kościoła w swojej próbie odzyskania i odnowienia kontemplacyjnej tradycji, procesu, który umacnia się przez ostatnie kilka lat. Vattakuzhy wymownie daje do zrozumienia ważność *sannyāsa*: „Hinduska *sannyāsa* proklamuje światu w niedwuznacznych słowach, w sposób, jakiego ludzkie oczy nigdy nie widziały w religijnej historii rodzaju ludzkiego, że ostatecznym celem człowieka jest Bóg. Mówiąc bez przesady, *sannyāsa* jest największym hinduskim wkładem do duchowego dziedzictwa ludzkości”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *The Vedic Experience — Mantramanjari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, Pondicherry 1977, s. 437.

<sup>23</sup> Abhishiktānanda, *Hindu-Christian Meeting Point: Within the Cave of the Heart*, Delhi 1969, s. 91.

<sup>24</sup> Vattakuzhy, *Indian Christian Sannyāsa*, s. 55.

*Sannyāsa* może wzmocnić chrześcijańską duchowość i zachęcić do szczerego powrotu do jej odwiecznych prawd. To mogłoby zainspirować chrześcijaństwo do zogniskowania się na „jednej rzeczy koniecznej”, w ten sposób pozwalając mu tak zreorganizować swoją hierarchię wartości, by miłosierdzie względem bliźniego i kontemplacja stały się wartościami naczelnymi. Dla świata chrześcijańskiego może być pouczające całkowite zaangażowanie *sannyāsa* w mistyczną realizację Boskiej Rzeczywistości, wyrażone w wartościach wyrzeczenia, oderwania, *a*-kosmicyzmu i medytacji. W obecnych chaotycznych czasach nasze siły są rozproszone, a nasze priorytety poplątane w całym morzu sprzeczności, dwuznaczności i intelektualnych konfliktów. Nie ma jedności od czasu, gdy większość indywidualnie interpretuje chrześcijańskie życie, to, co ono znaczy i czego wymaga w naszym wieku. Mamy w Kościele rozkiełznany pluralizm i niezdrową różnorodność: jest to w większości wynik zamieszania i pragnienia, aby czegoś się trzymać — tak wielu tonie z dala! — niż jakiegoś prawdziwego i głębokiego pluralizmu, opartego na różnych spojrzeniach na Bosko-ludzką rzeczywistość, albo na autentycznych jej przeżyciach. Wydaje się, że zagubiliśmy głębię naszej modlitwy, z której wypływa cała owocna działalność.

Potrzebujemy tego *a*-kosmicznego składnika *sannjasinów* — raczej ducha tego *a*-kosmicyzmu, niż jego litery. Czysty *a*-kosmicyzm nie byłby chrześcijański. Oczywiście, kontemplacja istnieje jako idea i praktyka w zachodnim monastycyzmie, ale nigdy nie jest ona odłączana od postulatów miłosierdzia. W Średniowieczu wyższość kontemplacji nad działaniem była utrzymywana ze względu na jej przedmiot — Boga. Św. Tomasz znalazł równowagę pomiędzy kontemplacją a działaniem. Podkreślił on, że najlepszą drogą jest oddawanie się kontemplacji, po czym następuje przekazanie innym duchowej mądrości pochodzącej z wewnętrznego życia. To zrównoważone podejście uważał on za wyższe od samej kontemplacji<sup>25</sup>. Takie podejście jest pożądane ze względu na miłosierdzie, pomyślność i nauczanie innych, a być może także zbawienie dusz.

Ponadto, nie czysty *a*-kosmicyzm jest ideą chrześcijańską; w samym hinduizmie jest on często zmieniany w praktyce tak, aby *sannjasin* mógł normalnie dzielić się swoją duchową wiedzą z każdym poważnie poszukującym. Ta skłonność do dzielenia się jest podstawą relacji mistrz — uczeń. Bardzo ważne jest utrzymy-

<sup>25</sup> Św. Tomasz z Akwinu, S.Th. II-II q. 188 a. 6: „Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari”.

wanie skupienia na transcendentnym celu; zjednoczenie z Bogiem, a także dzielenie się z innymi owocami kontemplacyjnego doświadczenia.

*Sannyāsa* może pogłębić i ubogacić naszą praktykę kontemplacji poprzez swoje techniki medytacyjne, ogromną psychologiczną mądrość i swój nacisk na ciszę, samotność i ubóstwo, wszystko to, co jest potrzebne do wytworzenia środowiska modlitwy mistycznej. Poprzez uwydatnienie wartości ubóstwa, ascetyzmu, żebrania, oderwania i prostoty, może ona wpłynąć na reformę życia monastycznego i religijnego w ogóle. Taka zaś reforma jest naprawdę potrzebna, albowiem praktyka życia religijnego na Zachodzie nie charakteryzuje się już prostotą, ubóstwem i ascetyzmem. O wiele bardziej rozpowszechniony jest luksus, wygoda, dobrobyt, duchowe lenistwo i nuda. Zanika duch ofiary, ten rodzaj ofiary, którego żąda poważne życie modlitwy, a który może istnieć nawet pośrodku największej działalności. Występuje zbyt duże zaangażowanie się w działalność, która sama w sobie staje się celem, namiastką modlitwy. Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, że nasza kultura opiera się na niej, jako na podstawowym założeniu. Czujemy się winni, jeżeli w namacalny sposób nie „robimy czegoś”, albo nie „produkujemy”. Ten rodzaj psychologicznego środowiska, które wywiera presję i powoduje niepokój, dewaluuje pozycję modlitwy. Potrzebujemy zatem trochę gorliwości i skoncentrowania się na kontemplacji, co jest tak charakterystyczne dla *sannyāsa*.

Abhishiktānanda jest przekonany o zbieżności ideałów pomiędzy hinduską *sannyāsa* a chrześcijańskim monastycyzmem w jego zachodniej formie. Wobec faktu, że mnisi powinni być i zarazem często są na tym samym poziomie głębi, jest możliwe w monastycyzmie, by *sannyāsa* wniosła swój wkład do chrześcijańskiej duchowości. Wśród mnichów dostrzegamy to samo poważne podejście do modlitwy, to samo zaangażowanie w kontemplację, jakie możemy dostrzec w życiu *sannjasinów*. I tak właśnie być powinno, ponieważ mnich, tak jak *sannjasin* lub *jñāni*, jest „profesjonalistą” w zakresie kontemplacji i mistyki. Abhishiktānanda ujmuje to w ten sposób: „Profesja chrześcijańskiego mnicha zakłada oczywiście, przynajmniej u podstaw, całkowite wyrzeczenie i radykalną transcendencję, co tak wyraźnie jaśnieje w hinduskiej *sannyāsa*”<sup>26</sup>.

Jeżeli tak twórczy wpływ mógłby przeniknąć do zachodniego monastycyzmu, to mogłoby to wywołać dobroczynny wstrząs

<sup>26</sup> Abhishiktānanda, *Further Shore*, s. 28—29.

kościelnej tradycji oraz ożywienie praktyki kontemplacji, zagubionej wśród dzisiejszego, stechniczowanego społeczeństwa. To mogłoby zatem mieć pozytywne skutki dla całej cywilizacji, nawet na płaszczyźnie globalnej.

W sytuacji hinduskiej mogłoby wyglądać na to, że Kościół, dzięki reformie życia według modelu *sannyāsa*, uzyska znaczną wyższość. Od czasów Roberto de Nobili aż do Bede Griffithsa historia ukazuje nam duchową potęgę takiego modelu. Na Hindusach nie robi wrażenia obraz Kościoła czynnego, zaangażowanego w działalność. Owszem, Hindusi doceniają to, co chrześcijanie robią dla Indii. Hindusa jednak nie satysfakcjonuje wymiar społeczny; jako istotna część samej natury Kościoła musi być prezentowany wymiar mistyczny. Co ważniejsze, ten mistyczny wymiar Kościoła musi być realizowany w rzeczywistości. Niestety dla przeciętnego Hindusa, który nie ma żadnego rzeczywistego kontaktu z katolicyzmem, widoczny jest przede wszystkim społeczny poziom Kościoła. Dojrzali Hindusi, posiadający głębsze duchowe aspiracje, mogą je łatwo znaleźć ucieleśnione w swoich *sannjasinach*, a tak rzadko w chrześcijanach.

Hindusi są bardzo poruszeni, gdy widzą świętego mężczyznę lub kobietę, niezależnie od tego, jaką tradycję on lub ona reprezentują. Hindusi są bardzo wrażliwi na takich ludzi.

Tak było najprawdopodobniej z Abhishiktānandą i Bede Griffithsem. Ten ostatni uważany jest dziś w Indiach za wielkiego świętego człowieka i mistrza, tak przez Hindusów jak i przez chrześcijan. Niewątpliwie, jest to lekcją dla Kościoła, zwłaszcza jeżeli chodzi o jego nastawienie się na przyszłość. Uważam, że ogólna adaptacja życia monastycznego i religijnego do ideału *sannyāsa*, mogłaby kulturowo i kontemplacyjnie postawić wiarę chrześcijańską w Indiach na równi z hinduizmem. To mogłoby z kolei zrodzić bardziej owocne doświadczenie głębi w naszym dialogu z Hindusami i buddyźmem. Obie tradycje — hinduska i buddyjska — mogłyby być przekształcone w procesie, razem z chrześcijaństwem, które mogłoby zostać bardzo wzbogacone i rozszerzone.

Ważne jest uświadomienie sobie, że relacje pomiędzy chrześcijanami i hindusami nie są drogą jednokierunkową. Każdy współczesny przywódca, od czasu Hinduskiego Odrodzenia w połowie XVIII wieku, był pod wpływem chrześcijaństwa. For Ram Mōhan Roy (1772—1833), założyciel ruchu nowoczesnej reformy, Kēshab Chāndrasen (1838—1884), Swami Dayānanda Sarasvati (1824—1883), Ramakrishna Paramahansa (1824—1883), Swami Vivekananda (1863—1902), wierny uczeń Ramakrishny, Mahatma

Gandhi (1869—1948) i inni — wszyscy oni w jakiś sposób pozostawali pod wpływem Ewangelii<sup>27</sup>.

W pewnym sensie Gandhi był prorokiem nowej wzajemnej relacji i obustronnego kompromisu pomiędzy tradycją hinduską i chrześcijańską. Poza tym to, co osiągnął Gandhi i Indie, nie zdarzyłoby się nigdy bez wpływu Chrystusa, ponieważ hinduizm — aż do czasu nowożytnej reformy — nie podkreślał moralnej odpowiedzialności za innych, a to jest istotą nauki społecznej Gandhiego.

W tradycyjnych doktrynach hinduizmu brak było idei pośrednika. To dopiero w czasie czytania i studiowania Ewangelii do świadomości hinduskich przywódców docierała jej urzekająca nauka o miłości, miłosierdziu, sprawiedliwości i błogostawieństwach. U Gandhiego wpływ ten jest wyraźnie widoczny i jasno poświadczony przez niego samego.

Wierzę, że ostatecznie *sannyāsa* wejdzie do duchowego dziedzictwa Kościoła; stanie się jedną z wielu możliwych do wyboru monastycznych praktyk. Pierwsze kroki w kierunku budowania chrześcijańskiej *sannyāsa* w Indiach zostały już uczynione. Z czasem powstanie pomost, egzystencjalne ogniwo łączące wiarę chrześcijańską z hinduizmem. To pomoże, zarówno chrześcijanom jak i hindusom, zyskać nową i głębszą świadomość swych własnych tradycji. Nowe zrozumienie wypłynie z głębi kontemplacji w „grocie serca”, czyli z miejsca, w którym dochodzi do zasadniczego spotkania.

W tym uwrażliwieniu na wnętrze, na ducha ideału *sannyāsa*, objawia się nam geniusz Indii. Jedynie poprzez taki sam stopień wnętrza może Kościół kiedykolwiek mieć nadzieję na osiągnięcie duszy Indii. Ta zaś chrześcijańska postać *sannyāsa* może Indiom pomóc odkryć Chrystusa w Duchu, a dzięki temu Jego nauka będzie mogła wejść w serce tego narodu, przemieniając go na zawsze. Indie oczekują Chrystusa: On jest dopełnieniem ich duchowości. Ażeby jednak doszło do tej chwili, chrześcijaństwo musi osiągnąć podobny stopień głębi. Abhishiktānanda apeluje: „Naszym zadaniem jest pomóc świętemu nasieniu, które zostało już zasiane przez Ducha w ludzkich sercach oraz w ich tradycjach, aby zakiełkowało — albo lepiej, pójść na jego służbę i hodować to nasienie w prawdziwej glebie, w której on sam je zasiał, i zgodnie z warunkami wzrostu, które on sam ustanowił... Indie otrzymały od Stwórcy szczególny dar wnętrza i jedyną w swoim rodzaju wewnętrzną orientację ducha. Dlatego żadne głoszenie nowiny o Zmartwychwstaniu nie ma najmniejszych szans na

<sup>27</sup> Vattakhuzy, *Indian Christian Sannyāsa*, s. 42—50.

zyskanie odzewu w duchowym sercu Indii, o ile nie jaśniej w taki sposób, by móc przeniknąć do tych tajnych głębi, w których Pan zechciał ukryć swoje wybrane dzieci... w Indiach”<sup>28</sup>.

Także poza Indiami *sannyāsa* jest obiecującą drogą prowadzącą do odzyskania podstawowej prostoty tradycji pustynnej, do ponownego włączenia jej do monastycyzmu w świetle współczesnych warunków i potrzeb. Może ona wzmocnić i ożywić naszą kontemplacyjną tradycję. A to z tej przyczyny, że tradycja Ojców Pustyni jest chrześcijańską formą *sannyāsa*, uwydatniającą kontemplacyjną głębię, lecz karmioną przez miłość. To jest właśnie serce chrześcijańskiej duchowości, monastycyzmu i religijnego życia.

tłum. Piotr Nowicki SAC

<sup>28</sup> Abhishiktānanda, *Hindu-Christian Meeting Point*, s. 16.