

Słowo wstępne

Jest rzeczą nieuniknioną, że w ramach jednej książki zajmującej się badaniem historii i ewolucji religijnego doświadczenia oraz religijnej myśli hinduskiej – od najwcześniejszych zapisów aż do współczesności – zostanie pominięta duża część materiału, aby uwyraźnić ogólne kontury tych zjawisk. Ale to, co zostało przemilczane, stanowi również część bogatej tradycji hinduizmu. Hinduizm bowiem nigdy nie był zjawiskiem jednolitym. W szczególności zawsze istniało fascynujące oddziaływanie wzajemne między jego bardziej religijnymi i bardziej spekulatywnymi elementami. Jako religia, hinduizm zmierza w kierunku filozoficznym w zakresie akcentowania wagi poznania, natomiast jako filozofia głosi, iż poznanie ma w istocie cel religijny – osiągnięcie wyzwolenia.

Historia hinduizmu obejmuje duży przedział czasu; przez większość tych lat obecne polityczne granice indyjskiego subkontynentu nie istniały. Dlatego też terminu „Indie” używa się w tej książce w sensie geograficznym jako wyrażenia odnoszącego się do całego subkontynentu, wyjąwszy te fragmenty ostatnich dwu rozdziałów, gdzie wspomina się o niedawnych wydarzeniach politycznych. Nazwy terenów pokrywają się na ogół z nazwami współczesnych stanów Republiki Indii, które w wielu przypadkach powróciły do starszych określeń (np. Tamilnad zamiast stanu Madras i Karnataka zamiast Mysore).

Chciałbym podziękować p. A. R. Turnbullowi z Edinburgh University Press za sugestię napisania tej pracy, prof. R. E. Asherowi za wiele pomocnych uwag i tym studentom, którzy przez dłuższy czas zachęcali mnie do szerszego upowszechnienia moich poglądów na temat natury hinduizmu. Żonie mojej zawdzięczam więcej niż to mogę wyrazić; miała ona bezpośredni udział w pisaniu tej pracy na każdym etapie, od pierwszego szkicu aż do końcowego przepisania na maszynie.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Prehistoria hinduizmu

Typowy dla wielu ludzi obraz Indii kojarzy się głównie z mauzoleum Tadź Mahal, pomnikiem islamskiej, nie zaś indyjskiej kultury. Okres Wielkich Mogołów (1525-1761) ma jako całość większe znaczenie w potocznych ocenach indyjskiej kultury niż okres uprzedni, mimo faktu, że było to w istocie panowanie równie obce, jak i późniejsze zwierzchnictwo brytyjskie. Postawa taka jest zrozumiała w Ameryce, której historia rozwijała się w zbliżonym okresie. W Brytanii jednak, gdzie zgodnie z popularnym stereotypem historia zaczyna się od podboju normandzkiego w 1066 r., nie daje się niczym usprawiedliwić. Ślady indyjskiej kultury i indyjskiej religii można wykryć na przestrzeni minionych pięciu tysiącleci. Fakt, że hinduizm przetrwał i rozkwitł przez tak długi okres, jest uderzającym świadectwem jego zdolności przystosowania się do zmieniających się okoliczności, zdolności często niedocenianej z powodu pozornej dominacji tradycyjnych postaw w łonie religii.

Czym jest jednak hinduizm? Religię tę cechuje tak niewiarygodna różnorodność wyrazu, iż sugerowano, nie bez powodu, że nie sposób scharakteryzować jej jako religii w znaczeniu zwykłym – nie stanowi bowiem jednolitego pojęcia ani monolitycznej struktury, ale jest ona raczej całokształtem indyjskiego sposobu życia. Nie ma z pewnością żadnej doktryny czy rytuału wspólnego dla całego hinduizmu, a co istotne dla jednej grupy, nie

musi być takim dla innej. Niemniej większość ludzi zgodziłaby się chyba, że hinduizm jest określoną i możliwą do określenia całością. Czegóż to więc właściwie szukamy, kiedy rozważamy hinduizm? Czy są to wierzenia i praktyki niewykształconego wieśniaka czy też tradycyjnej inteligencji? Albo gdy katalogujemy najdrobniejsze szczegóły rytuału lub wyliczamy dogmaty wyznawane przez tych, których my (lub ich współwyznawcy) uważamy za najbardziej prawowiernych? Bądź też, gdy próbujemy analizować struktury myślowe tej religii? Całkiem niezależnie od innych czynników, sama już wielka liczba różnych rytualnych i innych kultowych praktyk uniemożliwia próby wyczerpującego opisu tej religii. Musimy się oczywiście zajmować tym, co znamienne dla hinduizmu i co oddziela go od innych wielkich religii, pamiętając zarazem o tym, że zbytnia selektywność niszczy różnorodności, należące wszak do istoty hinduizmu. Jednakże w religii, która radzi sobie całkiem dobrze bez spójnych treści wspólnej doktryny, hierarchii władzy czy historycznego założyciela, ów odrębny charakter może być zrozumiały jedynie poprzez jej historię.

Niemniej próbowano ustalać pewne ogólne kryteria hinduizmu: z zewnątrz przez użycie definicji, albo też od wewnątrz – poprzez określenie kryteriów ortodoksji. Widziany z zewnątrz – zwłaszcza na poziomie popularnym – hinduizm przybiera zwykle postać stereotypu. Typowe poglądy tego rodzaju głoszą, że Hindusi są przesadnie pochłonięci religią (cechę tę mają dzielić z wieloma ludami Azji) i systemem kastowym, są wegeterianami i nie krzywdzą istot żyjących, oddają cześć krowie i upatrują w świecie iluzję, oraz że sama religia jakoś pokrywa się zasięgiem z Indiami. Zaczynając od punktu ostatniego – choć termin *Hindus* oznacza zasadniczo mieszkańca Indii, to hinduizmu nie można zrównywać z Indiami, mimo że jest w nich obecny w sposób przytłaczający. Z jednej strony, w Indiach zrodziły się inne religie (buddyzm, dżinizm i sikhizm, by wymienić tylko główne z dotychczas zachowanych religii), a jeszcze inne przeniknęły z zewnątrz (zwłaszcza islam, lecz także juda-

izm, zoroastryzm i chrześcijaństwo); z drugiej zaś sam hinduizm można znaleźć poza Indiami: na wyspie Bali, jako wynik kulturowej dyfuzji, oraz w Indiach Zachodnich i wschodniej Afryce, jako rezultat wcześniejszych ruchów ludnościowych. Nie mówiąc już o pewnych formach nieautentycznych, propagowanych przez różnych guru żerujących na odczuwanej powszechnie niepewności i złym samopoczuciu w społeczeństwach zachodnich. Rozprzestrzenienie się hinduizmu na wyspę Bali było tylko częścią szerszego prądu gospodarczej i kulturowej ekspansji, która dotknęła większość terenów południowo-wschodniej Azji, a elementy hinduistyczne są bardzo widoczne w buddyzmie tych krajów. Te pozaindyjskie adaptacje wykraczają poza zakres niniejszej książki; warto tu jednak zauważyć, że system kastowy jest na tych terenach radykalnie uproszczony, a nawet w zaniku.

Kwestia religijnej żarliwości nie jest również tak prosta, jak się wydaje. Dla Hindusa religia jest wszechprzenikająca, ale to nie to samo, co obsesyjne pochłonięcie nią. Hindusi bowiem nie traktują religii jako czegoś zewnętrznego wobec ich życia, ani jako powinności narzuconej im z zewnątrz. Ponieważ życie jest niepodzielną całością – z jej wzajemnie zależnymi różnymi aspektami – religii nie można rozważać jako oddzielnego problemu. Sanskryt nie zna właściwie słowa, które można po prostu przełożyć jako „religia”; termin *dharma* – choć często tłumaczony w ten sposób z braku bardziej wyczerpującego terminu angielskiego – ma daleko szerszy zakres, obejmując nie tylko tradycję religijną, lecz także społeczne zachowania i wymogi prawa.

Sama struktura społeczeństwa indyjskiego w ramach systemu kastowego jest w powszechnym odczuciu częścią religii. Otrzymuje ona nawet uzasadnienie religijne w doktrynie *karmana* – wierzeniu, że nasza obecna pozycja społeczna jest wyznaczona przez całościowy efekt wszystkich naszych uprzednich czynów w minionych żywotach. O tyle, o ile hinduizm jest zarówno systemem społecznym, jak i religią, system kastowy stał się jego integralnym składnikiem. Ale już zauważyliśmy, że w hinduizmie

pozaindyjskim pojęcie kasty zanika. Co zaś ważniejsze, niektóre siły w Indiach zaprzeczają jego ważności; ruchy pobożnościowe dążą w ogóle do odrzucenia kast, a sławny teolog wisznuicki Ramanudża w XII w. ukuł na oznaczenie niedotykalnych nazwę tirukulattar, „rodzina Śri (małżonki Wisznu)”, która jest uderzającą zapowiedzią spopularyzowanej przez Mahatmę Gandhiego nazwy haridżan, „lud Hariego (Wisznu)”. Można mieć co do takich postaw wobec systemu kastowego zastrzeżenie, iż na ogół ograniczały się one do sfery wybitnie religijnej, ale wzmacnia to tylko postawioną tu tezę, że kastowość, choć ściśle związana z hinduizmem, nie jest dla niego elementem koniecznym. Nawiasem mówiąc, powszechne przekonanie, że wiara w karma równa się fatalizmowi, polega na nieporozumieniu: nasz obecny stan jest wyznaczony przez własne minione czyny, przyszły zaś stan jest wyznaczany tu i teraz przez nasze obecne działanie – tak więc w istocie człowiek jest tym, czym siebie uczynił, i może uczynić siebie tym, czym chce.

Podobne przesadne uproszczenie wiąże się z kwestią wegetarianizmu. Jest on obowiązującą praktyką elity społecznej braminów, ale nigdy nie stał się zwyczajem powszechnym, pomijając już fakt, że wielu Hindusów z niższych kast rzadko może pozwolić sobie na mięso. Jego racjonalne uzasadnienie leży w teorii nieczynienia gwałtu (ahinsa), która zaczęła odgrywać ważną rolę w religii. W najbardziej skrajnej formie polega to na głębokiej niechęci do zabijania wszelkich istot żyjących, choć niekoniecznie na pozytywnej trosce o ich pomyślność. Może to jednak owocować i rzeczywiście owocuje użyciem groźby zagłodzenia się na śmierć jako formy moralnego szantażu, co przeinacza całą intencję tego pojęcia, liczba zaś politycznych morderstw w Kalkucie w niedawnej przeszłości ilustruje, jak niewielki wpływ ono przeważnie wywiera.

Kult krowy ma także związek z doktryną nieczynienia gwałtu, niewątpliwie jednak wynika bardziej z ekonomicznego znaczenia krowy we wczesnym okresie jako źródła mleka i produktów pochodnych, co czyniło z uboju zwierząt rzecz niepożądaną.

Jednakże wiara w świętość krowy – choć stanowi widomy aspekt ludowego hinduizmu – jest cechą zbyt powierzchowną, by traktować ją jako fundamentalną, zwłaszcza przy tej praktycznej racji jej wprowadzenia. Podobnie też wiele pierwotnie rozsądnych praktyk higienicznych otrzymało sankcję religijną dla wzmocnienia ich przestrzegania. Tak więc, na przykład, na pierwszy rzut oka raczej nieumotywowana, a nawet odrażająca praktyka używania uryny i łajna krowiego jako materiału oczyszczającego ma zarówno praktyczny, jak i religijny aspekt, wysoka bowiem zawartość amoniaku nadaje im walor wyraźnie odkażający. Starożytni Irańczycy także przecież używali krowiej uryny jako środka oczyszczającego, tak samo zresztą postępowało wiele innych ludów. Również ściśle rozróżnienie między prawą ręką, służącą do jedzenia, a lewą ręką, służącą do oczyszczania się po defekacji, stanowi pewną ochronę przed chorobami, takimi jak tyfus. Kwestia polega na tym, że praktyki takie – otrzymawszy raz sankcję religijną – utrwalają się zwykle jako bezsensowne obrzędy.

Jeśli eksponowanie kultu krowy jest oceną zbyt powierzchowną, to sprawa dopatrywania się w świecie tylko iluzji jest poglądem na hinduizm zbyt zawężonym. Poglądy takie bowiem nigdy nie odnosiły się do hinduizmu jako całości – ani do jego świętych pism, ani też do wierzeń ludowych, lecz tylko do jednej szkoły filozoficznej. Wszystkie ortodoksyjne systemy filozoficzne – poza adwajtawedantą – mają charakter realistyczny. Jedy- nym usprawiedliwieniem tego rodzaju poglądów jest fakt, że adwajtawedanta jest tą postacią myśli indyjskiej, z którą Zachód z reguły najlepiej się zaznajomił.

Jeśli zewnętrzne definicje są nieodpowiednie, to może bardziej przydatne okażą się kryteria wewnętrzne? Najbardziej rozpowszechnionymi z nich są: uznawanie autorytetu *Wedy*, przestrzeganie reguł kastowych, połączone z czcią dla brami- nów, oraz wiara w wieczną jaźń (atman) przechodzącą stały cykl wcieleń (samsara). Choć każde z nich jest w pewnym zakresie ważne, to w całości nie są one zadowalające. Z poczynionych

wcześniej uwag wynika jasno, że system kastowy, choć ściśle związany z religią, nie jest dla niej istotny. Raczej niestosowanie się do reguł kastowych, a nie odrzucenie określonej doktryny lub odejście od określonej praktyki religijnej, uchodziło tradycyjnie dla Hindusa za poważne uchybienie. Mogło to pociągać za sobą utratę własnego statusu kastowego, ale niekoniecznie wiązać się z utratą własnej religii – wykluczenie z kasty nie jest więc równoznaczne z ekskomuniką. Podobnie cześć dla braminów jest normalnym zjawiskiem wśród bardziej pobożnych. Istnieją jednak liczne sekty, które odrzucają ich roszczenia do zwierzchnictwa. Nie sposób też znaleźć rytuałów, które są obowiązujące dla wszystkich Hindusów.

Doktryny dotyczące wiecznej jaźni i cyklu powtórnych narodzin stały się w hinduizmie niemal powszechne. Jest to wszakże kryterium zbyt ogólne. Cykl wcieleń jest nadto uznawany nie tylko przez buddystów, dżinistów i sikhów (którzy – jak można by dowodzić – właściwie się nie liczą, ponieważ wyłonili się z hinduizmu), lecz także sporadycznie w całkiem odrębnych tradycjach religijnych, jak na przykład w orfizmie i neoplatonizmie oraz w kabale i w sekcie duchoborców. I odwrotnie, istnieją nieliczne grupy uważane zwyczajowo za hinduskie, które go negują. Lingajatowie wydają się odrzucać pojęcie ponownych narodzin, przynajmniej w odniesieniu do członków swej wspólnoty, podczas gdy Dewa Samadź (założone w 1898 r. przez Śiw Narajana Agnihotriego) odrzuca preegzystencję atmana i głosi, że w chwili śmierci albo ulegnie on zagładzie, albo też wstąpi do pewnego rodzaju nieba. Doktryny dotyczące atmana i sansary oraz karmana i mokszy (wyzwolenie z cyklu wcieleń) mogą uchodzić w większości szkół filozofii hinduskiej za aksjomatyczne, nie są jednak żadną miarą powszechne ani istotne przy uwzględnieniu aspektu religijnego hinduizmu. Można bowiem twierdzić, że jest się Hindusem nie wierząc w nie, akceptacja ich zaś nie czyni nikogo – sama przez się – Hindusem. Hinduizm zresztą zawsze służył ze swej zdolności wchłaniania potencjalnie schizmatyckich nurtów rozwojowych. W istocie jedną z głów-