

KRZYSZTOF KOSIOR

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Katedra Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej

e-mail: krzysztof.kosior@poczta.umcs.lublin.pl

ORCID: 0000-0003-1424-1844

DOI: 10.34813/ptr4.2020.5

Wielkość odwiecznej dharmy. Wyzwolenie w hinduizmie

The greatness of eternal dharma. Liberation in Hinduism

Abstract. Hinduism (for Hindus *sanātanadharmā* – eternal duty) overwhelms with vastness and diversity. The multitude and otherness of religious ideas and practices makes impossible to assimilate them together and coherent action. Fortunately, religious duty can be fulfilled in many ways, depending on the spiritual qualifications or religious competence of the individual (*adhikāra*) and orientation towards the desired, chosen God (*īśtadevata*), who has properties (*saṁguṇa*), but is also deprived of them (*nirguṇa*). The simultaneous presence of many different ways to the ultimately indefinite God makes Hindu soteriology, at least in intention, impossible to transgression.

Keywords: Hinduism, *sanātanadharmā*, Puranas, sadhana, *adhikāra*, *īśtadevata*, liberation, dharma, Brahman.

Rozpoczynamy od opowieści dość dobrze oddającej złożoność fenomenu hinduizmu, a zarazem ujawniającej ograniczone możliwości jego systematycznego i całościowego ogarnięcia, czyli niepozostawiającego wątpliwości poznania. Jej bohaterami są bogowie, raz działający w pojedynkę bez oglądania się na innych, a innym razem w zмовie, a także ze względu na ich mnogość, bogom ducha winny, władca i jego poddani. Oto jak się rzeczy miały (Kennedy, 1831, s. 423–431; Ashok, 2014, s. 246–249; Wilkins, 2019, s. 218–220).

Od sześciu lat na ziemię nie spadła kropla deszczu. Uprzedni dostatek sprawił, że ludzie zaniedbywali swych powinności względem bogów. Teraz, ratując się

przed zagładą, stoczyli się moralnie jeszcze bardziej i o bogach całkiem zapomnieli. Nie składając ofiar, wystawili ich na szwank. Korzystne dla bogów i ludzi cele, dla których osiągnięcia stworzenie było zamierzone, stały się nieosiągalne. Zatraskany stanem anonii stwórcy Brahma (Brahmā), przemyślując przeciwdziałanie, zwrócił się ku oddającemu się dobroczynnej ascezie księciu Ripandźiaji (Ripanjaya) z Kasi (Kāśī; dziś Waranasi). Zapewniając go o wyjątkowości jego cnót i obiecując mu posługę ze strony mieszkańców niebios, czego znakiem miało być obdarowanie go stosownym do tego imieniem Diwodasa (Divodāsa), zaoferował mu panowanie nad ziemią. Księżę postawił warunek: bogowie opuszczają ziemię i będą pozostawać w niebie po to, aby nie musiał z którymkolwiek z nich w oddziaływaniu na ludzi konkurować. Brahma na to przystał i wymógł na Siwie (Śiva), boskim rezydencie Kasi, aby opuścił swą ulubioną ziemską siedzibę. Diwodasa objął rządy i sprawił, że ludzie na powrót zwrócili się ku dharmie, respektowali powinny stan rzeczy, wskutek czego ukontentowanie wyparło pożądlivość i zapanowała harmonia. Bogowie, zrazu z obrotu spraw zadowoleni, z czasem zaczęli odczuwać niedosyt, konstatuując, że korzyść osiągnięta przez ludzi jest większa od tej odnoszonej przez nich samych. Tęsknota Siwy za Kasi stała się przemożna, a nadzieja na odmianę podłego samopoczucia płonna, bowiem jego posłańcy, rozeznawszy się w stanie spraw na ziemi, zachwycali się nim i do nieba nie powracali.

W sukurs Siwie, a także pozostałym bogom pospieszył, niezawodny w momentach katastrofalnego zagrożenia, Wisznu (Viṣṇu). Wykorzystując swą niezwykłą moc, wykreował położoną na północ od Kasi siedzibę *dharmakṣetra* (*dharmakṣetra*; pole dharma) i zamieszkał w niej pod postacią ascetycznego, natchnionego nauczyciela Buddy. Towarzyszyła mu, inkarnowana jako mniszka, jego boska małżonka Lakszmi (Lakṣmī). Jego oddanym uczniem był mnich Panjakirti (Panyakīrti), inkarnacja boskiego Ganesi (Gaṇeśa).

Wisznu jako Budda nauczał, że świat nie miał stwórcy i dlatego fałszywe jest twierdzenie, że istnieje jeden – pozbawiony właściwości (*nirguṇa*) – uniwersalny Najwyższy Duch (Brahman) oraz że Brahma, Wisznu, Rudra i cała reszta to imiona zwykłych cielesnych istot, takich jak oni sami, oraz że śmierć jest spokojnym snem i nie trzeba jej się lękać. Nauczał jeszcze, że powinniśmy strzec życia innych tak jak własnego, że przyjemność jest jedynym niebem, a ból jedynym piekłem, a wyzwolenie z niewiedzy jedynym błogosławieństwem i że składanie ofiar to akty głupoty.

Z kolei przemieniona Lakszmi deprawowała kobiety, nakłaniając je, aby szczęście wiązały z przyjemnością zmysłową i używały ciała, nim stanie się prochem, a także wpajając im, że różnice społeczne zostały bezpodstawnie wymyślone. Gaṇeśa jako Panjakirti nie ustawał w rozpowszechnianiu tych oszukańczych poglądów.

Ich rozpowszechnienie pośród mieszkańców Kasi sprawiło, że Diwodasa popadł w przygnębienie. Wtedy pojawił się przed nim Wisznu jako Brahman (ów nieosobowy Najwyższy Duch) i wysłuchawszy wyznania króla, popadł w zachwyt, gdy ten wyraził pragnienie zrzeczenia się korony. Diwodasa przywołał wiele zdarzeń, w których cnotliwi ludzie cierpieli z woli bogów, i zapytał, w jaki sposób mógłby osiągnąć ostateczne szczęście. Wisznu poinformował go, że postąpił nierozsądnie, zmuszając Brahmę do nakłonienia Siwy do porzucenia Kasi i doradził mu, aby

konsekrował wyobrażenie tego boga w formie Lingi (Liṅga) i czcił je, a wówczas spełni się jego pragnienie. Diwodasa postąpił zgodnie z tą radą i przekazując koronę swemu synowi, otoczył czcią Lingę. Na to zjawił się Siwa i poprowadził go do swej niebiańskiej siedziby Kailasy (Kailāsa).

Analiza treści tej opowieści jest utrudniona z powodu nieprzystawalności religijnych wizji Boga i świata obecnych w tradycji chrześcijańskiej, i tradycji teistycznych w ogólności, z wizerunkiem Boga i obrazem świata w hinduizmie. Więcej informacji na ten temat pojawia się w dalszej części wywodu. W tym miejscu próbujemy wskazać, co w przytoczonej opowieści jawi się jako istotne. Uciekając się do podstępu, Wisznu sprawił, że niebo na powrót zapanowało nad ziemią, i tym samym przywrócił należyty stan świata. Czyniąc to, wykazał, że osiągnięcie ostatecznego szczęścia nie leży w mocy człowieka, że bez boskiej pomocy jest ono nie do zdobycia. Aby po tę najwyższą nagrodę móc sięgnąć, człowiek musi się samoograniczyć, musi coś z siebie bogom ofiarować. Zarazem Wisznu, przewrotnie dyscyplinując ludzi, zapewnił fortunną kontynuację bogom. Zatem związek bogów i ludzi w warunkach respektowania odwiecznej powinności jest wzajemnie zyskowny.

W naszej opowieści, poniekąd wyjątkowo, pominięty został istotny element społecznej rzeczywistości obrazowanej w hinduskich mitach. Otóż prócz bogów i ludzi mieszkańcami świata są skonfliktowane z bogami oraz niewolące i dręczące ludzi, wywodzące się z podziemia istoty demoniczne – asury. Ich status jest niejednoznaczny. Z jednej strony, są istotami pozbawionymi boskiego atrybutu nieśmiertelności i go nieprzerwanie łakną, jednakże bez ostatecznego powodzenia. Ilekroć bowiem któryś z nich, zwykle w następstwie oddania się błogosławionej ascezie, wkradnie się w łaskę któregoś z bogów i zostanie przezeń obdarowany nieśmiertelnością, dar ten nieodmiennie nacechowany jest ułomnością, bo opatrzony warunkiem, który zrazu wydaje się „boski byt” konkretnego asury zabezpieczać, w końcu jednak sam okazuje się nie do utrzymania.

Znamienny jest tu przykład asury Hiranjaksipu, któremu bóg Brahma obiecał, że życia nie odbierze mu ani bóg, ani człowiek, ani zwierzę i że nie stanie się to ani za dnia, ani w nocy, ani w domu, ani poza nim. Hiranjaksipu poczuł się niezagrażony i nie cofał się przed żadnym bezeceństwem, ale miarka się przebrała, gdy zapragnął zamordować swego syna Prahladę (Prahlaḍa) za to, że wielbi Wisznu. Wówczas ten ostatni zstąpił jako Narasinha (Narasimha), człowiek-lew, i dopadł go tuż przed zmierzchem na ganku.

Z drugiej strony, asury są władne z bogami współzawodniczyć i zyskiwać nad nimi doczesną przewagę. Ich ciągły spór z bogami dotyczy panowania nad ziemią. Kiedy ten cel osiągają, odwieczny porządek zostaje zachwiany, niepomysłne zdarzenia ulegają nagromadzeniu i natężeniu do takiego stopnia, iż wydaje się, że światu zagraża zapaść. Wówczas interweniują bogowie, a darowana demonom nieśmiertelność okazuje się złudą.

W sporze z demonami bogowie, jakkolwiek ludzką wolność ograniczają, okazują się sojusznikami ludzi, w tym sensie, że tylko oni są władni odmienić ich los na lepszy, przypominający ten boski. Mogą bowiem obdarować ludzi

nieśmiertelnością. I nie kierują się przy tym kapryśnym „widzimisie”, a spełniają wiążącą ich odwieczną powinność. Nieśmiertelność jest bowiem nagrodą za uwarunkowane samoograniczeniem właściwe życie, za zasługi nagromadzone w spełnianiu dharmy. Bogowie mogą, co najwyżej, te zasługi odmierzyć.

Wzmiankę o asurach załączamy nie tylko w celu uzupełnienia mitycznego obrazu świata, ale także po to, aby zdać sprawę, że dobry bóg Wisznu, uciekając się do grubego oszustwa, postąpił jak asura, oraz że w zaistniałych okolicznościach zapewne nie mógł postąpić inaczej. Działał bowiem w stanie wyższej konieczności. Tego działania także nie sposób uznać za partykularne, gdyż nie tylko interes bogów, lecz także dobro wspólne miał na względzie. Dlatego ocena tego szczególnego postępku Wisznu musi uwzględniać szerszy kontekst jego aktywności, wynikającej z ciężkiej na nim powinności zachowywania świata. Ten podstępny, aczkolwiek błogosławiony, czyn chroni interesy bogów, ludzi i koniec końców demonów, którzy, tak jak w innych przypadkach, korzystając z okresowego natężenia dysharmonii między niebem i ziemią, kierowani bezwiedną namiętnością, nieuchronnie doprowadziliby do zagłady świata, a z nim i siebie samych. Tak pokrótce przedstawia się, wyrażona językiem mitu, hinduska teodycea.

Nasza opowieść o Wisznu-Buddzie została zaczerpnięta z hinduskiej księgi *Skanda Purana* (*Skandapurāṇa*). Decyzja, aby przy wyjaśnianiu fenomenu hinduizmu sięgnąć w pierwszym rzędzie do literatury puranicznej (*purāṇa*), nie jest przypadkowa. Została podyktowana przekonaniem o jej doniosłości w kształtowaniu się religii hindusów. Nie umniejszając znaczenia utworów ją poprzedzających i bardziej w formie wybrednych, to właśnie jej, wspólnie z historiami (*itihāsa*), eposami *Ramajaną* (*Rāmāyaṇa*) i *Mahabharatą* (*Mahābhārata*), można przypisać rolę serca, gwaranta żywotności hinduizmu (Klostermaier, 2007, s. 59–60). Ich przystępna dla niewtajemniczonych treść czyni religię żywą, gdyż jest władna rozbudzać mitologiczną wyobraźnię hinduskiego ludu:

W przeciwieństwie do *wed*, *brahmanów* i *upaniszad*, tekstów, które są w zasadzie hymnami ofiarnymi, podręcznikami sprawowania rytuału i ezoterycznymi medytacjami nad tajemnicami, odpowiednio jaźni i kosmosu, *purany* są głównie popularnymi mitycznymi historiami, opisującymi fantastyczne wyczyny bogów, sposób, w jaki stworzyli świat, jak mogą ujawniać jego prawdy i jak mogą zjawiać się w rzeczywistości ludzkich istot, aby utrzymać porządek dharmy i zapobiec katastrofalnym zniszczeniom przez siły chaosu, zwykle uosabiane przez asury. Zawierają one także wiele historii o tym, jak zostały uświęcone różne miejsca świętej pielgrzymki (Holt, 2008, s. 15–16).

Znaczenie *puran* podkreśla się także, nazywając je *Piątą Wedą*. Po raz pierwszy określenie to pojawia się w *Bhagawata Puranie* (*Bhāgavata Purāṇa*) w odniesieniu do „faktów i historii wspominanych w puranach” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1.4.20). Powtarzają je badacze hinduizmu (Flood, 1996, s. 104; Rosen, 2006, s. 61 i nn.; Klostermaier, 2007, s. 59). Nie bez racji, bo jak odnotowuje znawczyni tej religii Wendy Doniger: „*Purana* znaczy »starożytny« i te sanskryckie kompendia mitu i rytuału zwracają się zdecydowanie ku zamierzchłej przeszłości, ku konserwatywnej postawie; nowy gatunek pozycjonuje się jako odwieczny, anonimowy” (Doniger, 2010, s. 380).

Co więcej, w istocie są wedą (*veda*), tyle że przekazaną w formie mitu. Są nią, gdyż przywołując definicję Juliusa Lipnera, pojęcie wedy odnosi się do wiedzy normatywnej, która „ratuje ludzką istotę przed kłopotliwym stanem niespełnienia egzystencji, w tym świecie lub później” (Lipner, 1994, s. 20).

Puraniczny kanon obejmuje trzydzieści sześć utworów, osiemnaście wielkich (*mahāpurāṇa*) i osiemnaście, wybranych z liczniejszego zbioru, tekstów mniejszych, tzw. pod-puran (*upapurāṇa*). Utwory kanoniczne liczą łącznie ponad 400 000 wersów, zredagowanych między IV a X wiekiem. Uważa się wszakże, że fragmenty składające się na ich rdzeń były zachowywane w przekazie ustnym co najmniej od VII wieku p.n.e. (Klostermaier, 2007, s. 59–60).

Charakteryzując zawartość puran, Doniger wskazuje na rys składających się na nią mitów, który przesądził o ich popularności i okazał się decydujący w utrwaleniu żywotności hinduizmu, a mianowicie na ich partykularyzm:

Ale purany stanowiły również sanskryckie medium dla popularnego materiału przekazywanego poprzez wszystkie klasy i miejsca w Indiach, łącząc kosmopolityczną, translokalną wizję dworu Guptów z nowymi lokalnymi tradycjami, wysławianiem konkretnego *tirtha* (brodu) w naszej wiosce, tej świątyni, naszej rzeki wraz z instrukcjami okazywania im czci. Tym, co odróżniało purany jedne od drugih, była przede wszystkim sekciarska stronniczość we wszystkich tych historiach (a także rytuałach i doktrynach) odnoszących się do naszego boga, naszego miejsca pielgrzymkowego. Ich sekciarskie poglądy nie mówią „To jest cały świat”, ale „To jest nasz cały świat” (Doniger, 2010, s. 380).

Opowieści, które snuli starożytni mędrcy, widzący, czyli *riszi* (*ṛṣi*), które my odtwarzamy i zachowujemy we wdzięcznej pamięci, traktują o naszym bogu i naszej ziemi naznaczonej jego obecnością. To na tej ziemi rozegrały się te wiekopomne wydarzenia, przywracające bądź utrwalające ład świata. Ich uczestnikami i świadkami byli nasi przodkowie, więc poniekąd i my sami, bo od nich pochodzimy. A że zamieszkiwali tę samą ziemię, opowieści te stanowią nasz układ odniesienia w interpretowaniu tego, co widzimy i co nas spotyka.

Odkrywając istotę tych opowieści, najpopularniejszy indyjski mitoznawca Devdutt Pattanaik odnosi do nich pojęcie *mithyā* (nierzeczywistość, fałsz) i idąc śladem riszich, zestawia go z pojęciem *sat* (rzeczywistość, prawda) (Pattanaik, 2006, s. xv–xvi). *Mithyā* oddaje ograniczony, zniekształcony obraz rzeczywistości. *Sat* oznacza to, co niezmiennie, niezależne, niczym nieograniczone i doskonałe. Jako takie nie może być zredukowane do symbolu ani jakkolwiek wyrażone. Nie może być zakomunikowane, bo komunikacja wymaga medium słów i symboli. W komunikacji stosuje się je, choć są one niedokładne i obarczone innymi wadami. Inaczej być nie może. Jednakże przez setki tysięcy słów i symboli można przybliżyć, a co najmniej wskazać to, co nieskończone i nieograniczone. Dla riszich – twierdzi Pattanaik – nierzeczywistość (czy złudzenie oddawane jako *mithyā*) była oknem niezbędnym do ujrzenia rzeczywistości, do otwarcia się na prawdę (*sat*).

Setki tysięcy słów w setkach opowieści, kojarzących to, co uniwersalne, bądź do bycia uniwersalnym aspirujące, z odwołaniami do treści doświadczeń, tych bieżących i tych zapisanych w pamięci, składa się na piramidalny obraz świata, w którym

zmiany dokonują się jednocześnie na wielu poziomach. Boże igrzysko, łączące walkę z zabawą, angażuje wszystkie istoty. Każda forma życia jest uczestnikiem, a każda forma aktywności nosi piętno boskiej gry (*lilā*). Gra toczy się w niebie, na ziemi i pod ziemią. Co więcej, mieszkańcy nieba i podziemia rywalizują ze sobą na ziemi i o ziemię. Świadomość uczestnictwa w grze skojarzona z obawą, aby nie było ono nieświadome, bezwolne i ostatecznie stratne, sprawia, że w ludziach pojawia się skłonność do zawierzenia istotom od nich mocniejszym i o większej wiedzy, a następnie do ułożenia się z nimi. W odpowiedzi na tę zarówno jednostkową, jak i społeczną potrzebę zjawiają się bóstwa (*dēvatā*), sprawujące dozór nad ludzkimi poczynaniami i w określonych okolicznościach ich wspomagające. Są między nimi bóstwa osobiste (*iṣṭadēvatā*), a dalej patronujące rodzinie (*kuladevatā*), domostwu (*grahadevatā*), wsi czy osiedlu (*grāmadevatā*). Te ostatnie zwykle pełnią straż (*viradevatā*) albo sprzyjają płodności (*mātādevatā*).

Wszystkie one zostały wykreowane przez Iśwarę (Īśvara), Pantokratora, z udziałem jego mocy, Śakti, Maji (Māyā). Tworzywem była Mulaprakṛiti (Mūlaprakṛti), *materia prima*, pierwocina natury. Po zredagowaniu puran, czyli od ponad tysiąca lat, do miana Iśwary aspirują Siwa i Wisnu. Chociaż niezmiennie budzą zachwyt u rzesz swych wyznawców, to są dla nich nieodgadnieni. Albo inaczej, tylko nieliczni spośród ich czczących są w stanie się do nich przybliżyć. Na co dzień zwyczajnego hindusa, oddanego życiu rodzinnemu, satysfakcjonuje ich obecność w bóstwach.

W hinduizmie uwzględnia się różne okoliczności życia i zróżnicowany religijny potencjał wyznawców. Anonimowy autor dzieła *Sanātana Dharma. An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*, podręcznika zasad hinduizmu wydanego pod egidą Towarzystwa Teozoficznego, po raz pierwszy w 1903 roku, a następnie wielokrotnie wznawianego, charakteryzując tę religię, ucieka się do następującej metafory: „Jest jak rzeka, która ma płycizny, w których dziecko może się bawić, i głębie, których najsilniejszy nurek nie jest w stanie zgłębić” (*Sanātana Dharma*, wyd. 1904, s. 1).

To skądinąd celne porównanie można rozszerzyć, przywołując cechy rzeki jako płynącej wody. Obmywa ona wszystkich tych, którzy do niej wstąpią, woda przylega do nich i ich nawilża, ochładza, chroni przed przegrzaniem i spalaniem.

Hindusi nazywają swą religię *sanātanadharmā*. *Sanātana* znaczy odwieczna, obecna od niepamiętnych czasów. Ową odwieczność charakteryzuje się przede wszystkim negatywnie jako pozbawioną początku (*anādi*) i ludzkiego założyciela (*apauruṣeya*). Natomiast *dharma* jest wieloznaczna. Jej pojęciu w kulturze indyjskiej poświęcono setki opracowań (Olivelle, 2009). Nie omawiam jego licznych znaczeń, bo w tym miejscu nie jest to konieczne. Tutaj wystarczające wydaje się przywołanie, uwypuklającej przydatny w tej analizie aspekt, sformułowanej przed siedemdziesięciu laty definicji Heinricha Zimmera, w której odnotowuje się, że *dharma* „obejmuje cały kontekst powinności religijnych i moralnych” (Zimmer, Campbell, 1989, s. 20). Zimmer uzupełnia to stwierdzenie wzmianką: „Jest ona także uosabiana przez bóstwo, ale ma ono charakter porównywalnie abstrakcyjny” (Zimmer, Campbell, 1989, s. 20). Od siebie dodajemy, że abstrakcyjny na tyle, że nie wiadomo, czy faktycznie chodzi o osobę.

I nie jest to jedyna i nie najbardziej dolegliwa wątpliwość w odniesieniu do dharmy, jaką napotyka człowiek. Te inne w większym stopniu dotyczą ludzkiego działania. Człowiek działać musi, ale nie zawsze i nie w każdych okolicznościach wie, jak ma postąpić, aby nie ponieść szkody. Żeby móc to wiedzieć, musi odwołać się do autorytetu, najlepiej boskiego. Oto znamienity przykład zaczerpnięty z *Mahabharaty*. Wódz Ardżuna (Arjuna), doświadczony ujemnie ze strony skonfliktowanych ze sobą swych starszych braci Karny (Karna), panińskiego dziecka Kunti (Kuntī), w wielkiej bitwie Bharatów (Bhārata), dowodzącego wrogą armią i urodzonego w jej małżeństwie z Pandu (Pāṇḍu) Judhiszthiry (Yudhiṣṭhira), niedostatecznie zaznajomiony z motywem postępowania jednego i drugiego, nie jest w stanie zważyć ich win i podjąć adekwatnego do nich działania. Kriszna (Kṛṣṇa), wcielony Wisznu, boski mentor Ardżuny, a między ludźmi jego kuzyn, powożący jego rydwanem, spieszy z odpowiedzią. Najpierw wygłasza dwie przypowieści podejmujące analogiczny, równie zawikłany dylemat moralny. Następnie oznajmia nieodzowność występowania wskazówek pozwalających odróżnić działanie właściwe od niewłaściwego. Mówi, że niekiedy można je osiągnąć dzięki rozwojowi intelektualnemu. Można je także odnaleźć w świętych pismach, ale nie w odniesieniu do wszystkich sytuacji, nie do każdego przypadku. Następnie stwierdza, że przykazania zostały ogłoszone po to, aby ludzie wzrastali. W końcu obwieszcza, że „tym czymś, co czyni działanie nieszkodzącym, jest dharma. To dharma chroni i zachowuje ludzi”. Po zadeklarowaniu tego Kriszna mówi Ardżunie, że po tym pouczeniu, sam powinien zdecydować, jak ma postąpić (*Mahabharata, Karna Parva* 69, s. 55–59).

Nieco pełniejsze ukazanie istoty dharmy pojawia się w rozmowie braci Pandawów (Pāṇḍava) – Judhiszthiry (Yudhiṣṭhira) i Bhiszmy (Bhīṣma). Na prośbę tego pierwszego o wyjaśnienie znaczenia i zakresu obowiązywania dharmy ten drugi, który uchodzi za jej znawcę, odpowiada, że nie ma trudniejszego od tego zadania. Następnie, powołując się na naukę riszich, mówi, że dharma jest tym, co jest pomocne w wywyżczeniu się żywych istot. Dlatego to, co zapewnia ich dobrostan, jest z pewnością dharma. Tego nauczali riszi, twierdząc, że dharma jest tym, co podtrzymuje świat (*Mahabharata, Santi Parva* 109, 9–11).

Dharma usprawnia ludzi, czyni ich lepszymi i umożliwia im podążanie za bogami, stopniowe upodabnianie się do nich. Odnośnie do zakresu jej obowiązywania to w każdym przypadku jest on wyznaczany w uzgodnieniu z naturalnym porządkiem stawania się świata (*rta*), w odniesieniu do całości istnienia zwięźle opisywanym jako powstawanie i ustawanie, rozwijanie się i zwijanie, rozszerzanie się i kurczenie, rozpraszanie się i skupianie. Zmianom podlega wszystko i w ustaleniu zakresu dharmy decyduje zarówno kierunek zmian, jak i zaistniałe w ich następstwie różnice między jednostkami. Dlatego wspólnie z dharma powszechną (*sāmānyadharmā*), tą samą dla wszystkich, istnieje dharma szczególna (*viśeṣādharmā*), uwzględniająca różnice, która w odniesieniu do jednostki przyjmuje postać osobistej, swojej dharmy (*svadharmā*).

Dharma szczególna to także dharma obejmująca ludzkie rodzaje, a więc dharma członków rodziny (*kula dharmā*), dharma mężczyzn (*pūruṣadharmā*) i dharma kobiet (*strīdharmā*), dharma króla (*rajadharmā*) i dharma poddanych (*prajādharmā*).

Ujęte razem, stanowią one podgrupę dharmy obowiązującej w życiu ziemskim, doczesnym, świeckim (*pravṛttidharma*). Uzupełniającą ją podgrupę stanowi dharm życia duchowego (*nivṛtidharma*, obejmująca m.in. dharmę wielkich okresów cyklu czasu – *yugadharmā*).

Pierwszy okres pełnego cyklu (*mahāyuga*), liczący się od powstania świata (*satyayuga*), to czas ludzkiej wspaniałości. Ludzi i bogów dzieli niewielki dystans, łączy ich przyjaźń. Dlatego sadhana (*sādhana*), czyli praktyka duchowa, umożliwiającą skrócenie tego dystansu, ogranicza się do kontemplacji boskości. Kolejne trzy okresy cechuje postępująca degeneracja, duchowe karlenie, marnienie ludzi. Bogowie się oddalają, kontakt z nimi wymaga ustanowienia medium. Najpierw staje się nim ofiara, następnie są nim rozmaite zrytualizowane formy czci i w końcu, w okresie czwartym i aktualnym (*kaliyuga*), dominującą sadhaną jest wspominanie boga przez wyśławianie jego imienia.

W micie o wielkim cyklu czasu, jak to w micie, uwzględnia się epoki prehistoryczne. Historia adaptacji do kosmicznego porządku nie jest aż tak długa, a i sekwencja form sadhany nieco odmienna. Pierwsze rezultaty tej adaptacji rejestrują Wedy. Z nimi rodzi się tradycja kosmiczny porządek odwzorowująca. Ta pierwotna tradycja ustanawia ofiarę (*yajña*) jako znak poddania się bogom i przywiązania do odwiecznego porządku. W szerokim hinduistycznym spektrum wciąż funkcjonują nieliczni tradycjonalistyczni śrautowie, wierni, na ile to dziś możliwe, wedyjskiej praktyce ofiarniczej. Następnie, w okresie antyofiarniczej frondy śramanów (*śramaṇa*), porzucających domostwa ascetów, odnotowanym w upanisadach (*upaniṣad*), powstaje sadhana przypominająca tę przypisywaną satjajudze. Praktyki ofiarniczej nie znosi, ale z nią współwystępuje. Później, po epoce objawienia, dołączają do tej dwójki inne formy sadhany.

Potwierdzenie tego stanu spraw odnajdujemy we wskazaniach dharmy łączącej dharmę obowiązującą w życiu ziemskim z dharmą obowiązującą w sferze ducha, czyli w warna-aśrama-dharmie (*varṇāśramadharmā*), dharmie społecznych warstw i stadiów życia przedstawicieli warstwy najwyższej. Hierarchiczna struktura społeczna (ofiarnicy/preceptorzy – wojownicy/rządzący – wyrobownicy/kupcy – słudzy; *brāhmaṇa* – *kṣatriya* – *vaiśya* – *śūdra*), wyznaczająca miejsce jednostki w świecie, przypisująca jej określoną rolę, ściśle określony zakres wykonywanych czynności i model jej duchowego rozwoju, to niezmiennie rysy pierwotnej tradycji, której kultywowanie zachowuje dobrostan świata, chroni go przed upadkiem. Upadek rozpoczyna się wraz z wyzwaniem tej, odkrywanej jako naturalna, hierarchii w imię poniekąd różnic oraz zakwestionowaniem celów duchowych. Ugruntowuje się wraz z emancypacją ludzkiego rozumu, której wyznacznikiem jest odchodzenie od teocentryzmu. W cechującym braminizm ujęciu tradycjonalistycznym prowadzi to do upowszechnienia się ideologii plebejskiej głoszącej perwersyjny egalitaryzm, opacznie zakładający, że z niższego rodzi się wyższe, oraz produktywizm, zmierzający do zastąpienia hierarchii jakościowej hierarchią ilościową, wyparcia niepoliczalnego przez policzalne czy bezcennego przez mający cenę przedmiot wymiany. Że tak się dzieje, zaświadcza mit o wielkim cyklu czasu.

Zgodnie z pierwotną tradycją faktyczna elita społeczna jest duchowa, pobożna i ascetyczna. Ale cel religijny, którym jest wyzwolenie (*mokṣa*, *mukti*) z ostatecznie nieszczęsnego, bo nacechowanego nietrwałością, ziemskiego bytowania, nie jest osiągalny w życiu społecznym. Dlatego wierny tradycji bramin, po okresach religijnej edukacji (*brahmacarya*) i wypełnienia powinności gospodarskich (*gr̥hasṭha*), winien udać się na pustelnię i medytując, przyswojoną wiedzę religijną ucieleśnić. Po okresie odosobnienia (*vanaprastha*), jeśli okaże się on efektywny, staje się wyrzeczeńcem (*saṃnyāsa*), indyferentnym względem rzeczy i spraw ziemskich, i wznosząc się ponad ograniczenia *varna-aśrama-dharmy* (*atīvarnaśrami*), osiąga boską wolność.

Z powyższego jasno wynika, że za społeczną hierarchią stoi nie tyle, albo nie tylko, odziedziczona zdolność do odgrywania określonych ról społecznych, ale przyrodzona kwalifikacja religijna czy soteriologiczna, czyli powołanie (*adhikāra*) (Halbfass, 1991, s. 53). Zrazu ten naturalny dar pozostawał w dyspozycji braminów, z czasem przypisano go przedstawicielom trzech wyższych warstw. Dlatego przylgnęła do nich nazwa „podwójnie urodzonych” (*dvija*), przez rodziców do życia, a przez preceptora i akt inicjacji (*upanayana*) do świętości.

W *Bhagawadgicie* (*Bhagavadgītā*) takim preceptorem jest bóg Kriszna instruujący wojownika Ardżunę. Jego rozległa instrukcja jest, w zależności od ujęcia, wykładem czterech dróg albo w różnej kolejności pokonywanych czterech stadiów bądź komplementarnych elementów niezbędnych do przebycia etapów jednej drogi prowadzącej do wyzwolenia. Owe cztery drogi/stadia/elementy to: *karmajoga* (*karmayoga*) – spełnianie powinności (swej dharmy) bez oglądania się na owoce tego działania; *dźnjanajoga* (*jñānayoga*) – uwarunkowane wiarą (*śraddhā*) w wyzwalającą moc poznania zdobywanie wiedzy o nieprzejawionym (*avyakata*), pozbawionym właściwości (*nirguṇa*), *dhjanajoga* (*dhyānayoga*) – kontemplacja prowadząca do uzyskania wglądu w naturę jaźni i świata i *bhaktijoga* (*bhaktitoga*) – miłosne oddanie się i zawierzenie przejawionemu Bogu osobowemu, czyli posiadającemu właściwości (*saguṇa*) (Jakubczak, 2008). Wybór duchowej praktyki albo stopniowe – następce bądź łączne – wdrażanie jej różnych metod jest zależne od soteriologicznego potencjału, którym dysponuje konkretny wyznawca.

Wraz z rozpowszechnieniem puranicznej mitologii koncepcja religijnej kwalifikacji (*adhikāra*) ulega dalszej uniwersalizacji, obejmuje kobiety i przedstawicieli czwartej, wcześniej religijnie upośledzonej, warstwy. Purany, w większości dedykowane dokonaniom Śiwy i Wisznu, eksponują także działania innych mnogich bogów i bogiń, często w odniesieniu do konkretnego terenu czy miejsca. Przyswojenie treści puran *en masse* przekracza możliwości percepcyjne wyznawców. Szerokie spektrum boskiej aktywności po zderzeniu z różnorodną, ale w każdym przypadku ograniczoną, wrażliwością religijną ulega fragmentacji, w czego następstwie powstają różne religijne tradycje i kultury. Ich podział jest korelatem ogólnego zróżnicowania religijnych kwalifikacji wyznawców (Halbfass, 1991, s. 53).

Z czasem ten podział uległ dalszemu uszczegółowieniu. Skoro ludzie są różni, to przynależna każdemu z nich kwalifikacja religijna predestynuje go do oddawania czci określonemu bóstwu. I nie musi to być bóstwo czczone przez przodków, ziomków czy sąsiadów, ale osobiście wybrane, stosownie do upodobań, posiadanej wiedzy

religijnej i stanu duchowej ewolucji. Wybrany bóstwem (*iṣṭadevata*) może być zachowujący świat jako miejsce duchowej przemiany Wisnu i obracający wniwecz przywiązanie do świata Śiwa albo ich złożona forma Hari-Hara.

Śiwa może być czczony jako Wielki Bóg (*Mahādeva*), Bóg Ziemi (*Bhūdeva*), Przekraczający Czas, Niszczyciel Świata (*Mahākāla*), Wielki Zwycięzca Śmierci (*Mahāmṛtyuñjaya*), Wielka, Nieograniczona Moc (*Mahāśaktimāyā*), Światło Medytacji (*Dhyānadīpa*), Pierwszy, Wielki Jogin (*Adiyogi, Mahāyogi*), Nadzorca Lingi (*Līṅgādhyakṣa*), Podpora Gangesu (*Gaṅgādhara*) i w dziesiątkach innych postaci. Można także czcić tego Boga wspólnie z jego Mocą (*Śiva-Śakti*), która przybiera postać bogini-małżonki i w zależności od religijnej potrzeby wyznawcy czy wyznawczyni staje się darzącą Gauri, ochraniającą Durgą bądź atakującą Kali. Uznanie w oczach wiernych mogą zyskać także jego synowie: męski, dowodzący orszakiem bóstw Skanda (*Kartīkeya, Murugaṇ*) oraz pulchny i zniewieściał skryba riszich Ganeśa, a nawet jego wierzchowiec – byk Nandin.

Kultowe możliwości śiwaitów są zatem niemal nieograniczone. Trzeba wszakże przy tym pamiętać, że wszystkie postaci Boga Śiwy oraz bogów i bogiń z jego otoczenia finalnie są tym samym Brahmanem, ponieważ wszystkie są jego przejawami czy aspektami w różny sposób reprezentującymi to, co ostateczne (Rosen, 2006, s. 17). Oddawanie czci któremukolwiek z nich jest drogą do wyzwolenia w Brahmanie. Osoba boga wraz z towarzyszącymi jej mitami, choć emocjonalnie ważka i nieodzowna, ma relatywnie mniejsze znaczenie niż konsekwentna praktyka religijna.

Dlatego wisnuici zmierzają w tym samym kierunku. I podobnie jak śiwaici mogą to czynić na różne sposoby. W popularnym micie kosmogonicznym, pogrążony w jogicznym transie, Wisnu spoczywa na niebiańskich prawodach, a z jego pępka wyrasta lotos, na którym spoczywa demiurg Brahma, stopniowo formujący stworzenie. Jako taki Wisnu jest sprawcą wszystkiego, a zarazem ucieczką ludzi (*Nārāyaṇa*). Aktywizuje się on w okresach upadku dharmy i zstępuje z nieba, najpierw po to, aby zapewnić prawidłowe stawanie się świata, a następnie także, aby ochronić religijne zdobycze swych wyznawców i umocnić ich wysiłki na drodze do wyzwolenia. Najczęściej wymienia się dziesięć takich zstąpień (*avatāra*). Zstępując po raz ósmy, przybiera postać Kriszny, a po raz dziewiąty – postać Buddy. Kriszna jest preceptorem, wskazującym pozytywną drogę do wyzwolenia, niemal drobiazgowo wykładającym jej zawilości. Budda przeciwnie, jest zwodzicielem, wystawiającym wyznawców na próbę. Jego negatywny przekaz ma wszakże przywieść ludzi do opamiętania.

Nauka, którą głosi, jest skierowana do ludzi chwiejnych, dążących do wygody i ulegających złudzeniom, ale zarazem zachowujących wątpliwości, ze skłonnością do dialektyki, mających upodobanie w konfrontowaniu poglądów i wazieniu racji, zdolnych do korygowania swojej postawy. I trzeba przyznać, że tacy ludzie stanowią wyróżniający się element religijnej społeczności.

Budda stał się hinduskim bogiem, przejawionym Brahmanem. Rzecz jasna nie stało się to ot tak, w aurze zachwytów nad jego posłaniem. Historia konfrontacji buddyzmu z braminizmem, od okresu puran kontynuowanym jako hinduizm, trwała kilkanaście setek lat, a w jej trakcie toczono nie tylko spory doktrynalne. Prześla-

dowania buddystów, także krwawe, doprowadziły do ich ustąpienia z rodzimych Indii (Verardi, 2011). Dlatego przytoczona przez nas puraniczna opowieść może być potraktowana również jako ideologiczny oręż albo wyraz ostatecznego triumfu hinduizmu. Jednak fakt, że po wiekach sporów i zwad Budda zasiłił panteon hinduizmu, skłania do przeświadczenia, że religii tej nie jest niechętnie badanie i przyswajanie myśli oraz przekonań, różnych od wcześniej przyjętych i utrwalonych.

Otwartości i zgodzie na ewolucję religii hinduskiej sprzyja, charakteryzująca jej wyznawców, utwierdzona wielowiekowym doświadczeniem, postawa nieprzysiężowania się do poglądów, czego wyrazem jest brak jednej teologii i nieobecność instytucji, której agendy kontrolowałyby ich aktywność intelektualną i praktyczną. W odpowiedzi na pytanie, czy są to czynniki skłaniające wiernych innych religii do poszukiwania wyzwolenia/zbawienia w hinduizmie jesteśmy zdani na przypuszczenia. W odniesieniu do religii już goszczących, a nawet zdomowionych, w Indiach możemy przywołać okoliczność relatywnej, stosując hinduską miarę, krótkości ich pobytu. Istnieje wszakże coś, co w sposób istotny, ogranicza atrakcyjność religii hindusów, a mianowicie jej związanie z ziemią, z której wyrosła i którą uświęciła. Hinduistyczni mieszkańcy Indii, wielokrotnie w dziejach podbijani, sami obcych terytoriów nie najeżdżali i na swą religię nie nawracali. Inaczej niż buddyści, nie byli zainteresowani pozyskiwaniem wyznawców spoza świętej ziemi. Dlatego, i po niekąd – wobec jej możliwej soteriologicznej przydatności – paradoksalnie, wiedza o odwiecznej dharmie jest w świecie niedostateczna.

Literatura

- Ashok, V. (2014). *Dasavatara. The Ten Incarnations of Vishnu*. New Delhi: Rupa Publications.
- Doniger, W. (2010). *The Hindus. An Alternative History*. Oxford: Oxford University Press.
- Flood, G. (1996). *Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbfass, W. (1991). *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Albany: SUNY Press.
- Holt, J. C. (2008). *The Buddhist Viṣṇu*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Jakubczak, M. (2008). Joga w Bhagawadgicie – jedna czy wiele metod wiodących do wyzwolenia? *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Folia 53. Studia Philosophica*, 4, 158–173.
- Kennedy, V. (1831). *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology*. London: Longman.
- Klostermaier, K. K. (2007). *A Survey of Hinduism*. Albany: SUNY Press.
- Lipner, J. (1994). *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices*. London, New York: Routledge.
- Mahabharata, Karna Parva 69*. (2020). Pobrane z: <https://www.sacred-texts.com/hin/m08/m08069.htm> [dostęp: 10.12.2020].
- Mahabharata, Santi Parva 109, 9–11*. (2020). Pobrane z: <https://sacred-texts.com/hin/m12/m12a108.htm> [dostęp: 10.12.2020].
- Olivelle, P. (ed.). (2009). *Dharma: studies in its semantic, cultural and religious history*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Pattanaik, D. (2006). *Myth = Mithya. Decoding Hindu Mythology*. Gurgaon: Penguin Books India.

- Rosen, S. J. (2006). *Essential Hinduism*. Westport, London: Praeger Publishers.
- Sanātana Dharma. An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*. (1904). Benares: Central Hindu College.
- Śrīmad-Bhāgavatam (Bhāgavata Purāṇa)*, 1.04.2020. Pobrane z: <https://vedabase.io/en/library/sb/1/4/20/> [dostęp: 10.12.2020].
- Verardi, G. (2011). *Hardships and Downfall of Buddhism in India*. New Delhi: Manohar Publishers.
- Wilkins, W. J. (2019, 1882¹). *Hindu Mythology*. New Delhi: Rupa Publications.
- Zimmer, H., Campbell, J. (1989, 1951¹). *Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press.