

Agnieszka Staszczuk,  
Jarosław Zapart

## **WSTĘP DO CYWILIZACJI SUBKONTYNENTU INDYJSKIEGO**

W rozdziale dotyczącym Indii przedstawiono przede wszystkim tematy odnoszące się do wydarzeń najważniejszych dla rozwoju kultury tego regionu bądź istotnych z historycznego punktu widzenia. Omówiono także główne systemy religijne, które powstały na subkontynencie indyjskim. Z tego względu, poza kilkoma zagadnieniami, rozdział odnosi się do starożytności, bądź pierwszych wieków naszej ery, a tym samym prezentuje wiedzę niezbędną do zrozumienia indyjskiej cywilizacji – począwszy od najdawniejszych epok: kultury miast Doliny Indusu-Saraswati, wedyjskiej, poprzez pierwsze państwa starożytne, których rozwój przypada na czasy powstania buddyzmu czy dżinizmu, aż po ugruntowanie hinduizmu w pierwszych wiekach naszej ery. Na przełomie er przypada także kompilacja dwóch eposów indyjskich, ważnych nie tylko w obrębie tradycji literackich subkontynentu, ale także w sferach religijnej, społecznej czy historycznej. Podstawy te uzupełnione zostały o wiadomości na temat współczesnych państw subkontynentu – ich geografii, struktur, zróżnicowania etnicznego, religijnego i językowego. Stanowią one wprowadzenie do regionu, zawierają także dodatkowe informacje na temat zamieszkujących go społeczności.

## WIADOMOŚCI WSTĘPNE NA TEMAT SUBKONTYNENTU

W obecnych badaniach nad regionem Azji Południowej coraz częściej unika się określeń zawierających słowa indyjski lub hinduski jako mniej uniwersalnych czy poprawnych politycznie. Poza Indiami<sup>1</sup> bowiem w skład subkontynentu indyjskiego wchodzi obecnie kraje: Pakistan, Bangladesz, Nepal, Bhutan, Sri Lanka, Malediwy oraz czasem pomijane Brytyjskie Terytorium Oceanu Indyjskiego. W szerszym ujęciu uwzględnia się też Myanmar (Birmę), Tybet, Afganistan i Iran<sup>2</sup>. Należy zatem wziąć pod uwagę fakt, że obecne podziały polityczne regionu nierzadko wytyczają granice, które nie pokrywają się z granicami obszarów o wspólnej przeszłości kulturowej. Innym ważnym problemem są wzajemne wpływy cywilizacji poszczególnych regionów. Sprzyjały im migracje ludności czy kontakty handlowe (warto przede wszystkim zwrócić tutaj uwagę na rolę jedwabnego szlaku). Dla przykładu, Sri Lanka (do 1972 roku nazywana Cejlonem) od VI wieku p.n.e. zasiedlana była przez przybyszów z Półwyspu Indyjskiego. Za sprawą misjonarzy, wysłanych, jak przyjęło się uważać, przez cesarza Aśokę z dynastii Maurjów (Maurya), dotarł tam w III wieku p.n.e. buddyzm. Ponadto, podboje mieszkańców Azji Zachodniej czy Europy na subkontynencie doprowadziły do zderzenia różnorodnych kultur.

Bez wątplenia jednak Indie odgrywały i wciąż odgrywają znaczącą rolę w regionie. Przede wszystkim zajmują największy obszar subkontynentu, a choć do 1947 roku nie tworzyły jednolitego politycznie państwa, mogą się poszczycić długowieczną wspólną tradycją, której źródła upatruje się głównie w religii. W sferze kulturowej Indie oddziaływały ponadto na wiele sąsiadujących regionów – Himalaje, Azję Środkową czy Azję Południowo-Wschodnią. Informacje zawarte w tym wprowadzeniu do cywilizacji subkontynentu będą zasadniczo dotyczyć obszaru, który utożsamiany jest z dawnymi Indiami, a obecnie znajduje się w granicach Indii, Pakistanu i Bangladeszu.

Indie zajmują powierzchnię 3 287 263 km<sup>2</sup> i są zamieszkiwane przez populację wielkości niemal 1 189 173 000 (stan z lipca 2011 roku), przez co plasują się na drugim miejscu listy najludniejszych państw (po Chinach). Ilość mieszkańców największych miast w 2009 roku wynosiła: New Delhi (stolica) – 21 720 000; Bombaj – 19 695 000; Kalkuta – 15 294 000; Madras – 7 416 000. Warto jednak zauważyć, że jedynie około 30% populacji zamieszkuje tereny miejskie.

---

<sup>1</sup> Zgodnie z obecnym podziałem politycznym nazwa kraju zajmującego największy obszar Indii starożytnych to Republika Indii (Bhārat Gaṇarājya), zwana też popularnie w języku polskim Indie lub India.

<sup>2</sup> *Asia-Pacific POPIN Consultative Workshop Report*, „Asia-Pacific POPIN Bulletin” 1995, Vol. 7, No. 2, [online], <http://www.unescap.org/esid/psis/population/popin/bulletin/1995/v07n2ft1.html> [dostęp: 31.10.2011].

Wśród grup etnicznych najliczniejszą stanowią mieszkańcy pochodzenia indoaryjskiego (72% populacji), a następnie drawidyjskiego (25%). Pośród religii obecnych w Indiach najwięcej wyznawców mają hinduizm (80,5%) oraz islam (13,4%). Pozostałe, mniej liczne grupy religijne, to chrześcijaństwo (2,3%), sikhowie (1,9%), buddyści (0,8%) czy dżainiści (0,4%). Prócz tego wyznawane są: bahaizm, zaratusztrianizm, judaizm, animizm<sup>3</sup>.

Nazwa Indii wywodzona jest od rzeki Indus, w języku staroindoaryjskim<sup>4</sup> pojawiającej się w wersji Sindhū (rzeka, ocean). Słowo Sindhū odnosiło się także do regionu i ludności, która go zamieszkiwała. Poprzez staroperskie Hindu stało się ono źródłem greckich: Indos (rzeka), Indoi (mieszkańcy) czy Indike (nazwa krainy), które w innych językach rozpowszechniły się jako India (łac.), Indien (niem.), Inde (franc.). W indyjskich źródłach pojawiają się zaś najczęściej określenia: Āryāvarta<sup>5</sup> (ziemia Ariów), Madhyadeśa (kraj środka) lub Bhāratavarṣa (kraj Bharaty – mitycznego przodka). Od ostatniej nazwy pochodzi słowo Bhārat – współczesna lokalna nazwa kraju używana między innymi w języku hindi<sup>6</sup>.

Indie są republiką federalną podzieloną na 28 stanów, 6 terytoriów związkowych oraz 1 terytorium stołeczne Delhi (Dillī). Wśród stanów znajdują się: Āndhra Pradeś, Aruṇācal Pradeś, Asam, Bihār, Chattīsgarh, Goā, Gujarāt, Hariyāṇā, Himācal Pradeś, Jammū i Kaśmīr, Jhārkhaṇḍ, Karnāṭaka, Kerala, Madhya Pradeś, Mahārāṣṭra, Maṇipur, Meghālaya, Mizoram, Nāgāland, Orisa, Pañjāb, Rājasthān, Sikkim, Tamilnāḍu, Tripurā, Uttar Pradeś, Uttarākhāṇḍ oraz Bengal Zachodni (Paścim Baṅgāl). Do grupy terytoriów związkowych zaliczamy: Andamany i Nikobary (Aṇḍamān va Nikobār), Caṇḍīgarh, Dādrā i Nāgar Hawelī, Daman i Diu (Dīv), Lakṣadvīp oraz Pāṇḍicerī (Puḍuccerī).

Oficjalnym językiem Republiki Indii, używanym ponadto przez największą procentowo liczbę mieszkańców, jest hindi (41%)<sup>7</sup>. Poza tym 21 języków, uznanych

<sup>3</sup> WFB (Indie) – World Factbook, [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html> [dostęp: 29.10.2011].

<sup>4</sup> Jest to jedna z faz rozwoju języków indoaryjskich (kolejne to: średnio- i nowoindyjska). Do pierwszej zaliczamy istotne dla rozwoju tradycji literackiej subkontynentu języki: wedyjski i sanskryt, a do ostatniej języki współcześnie używane na przykład hindī, marāṭhī czy bāṅglā – bengalski. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 17.

<sup>5</sup> Nazwy własne (z wyjątkiem powszechnie przyjętych w języku polskim) oraz terminy sanskryckie w rozdziale podane są w transkrypcji naukowej, gdy pojawiają się po raz pierwszy. Potem są spolszczone zgodnie z następującymi zasadami: ā, ī, ū oddawane są przez odpowiednie samogłoski polskie, bez uwzględnienia długości, natomiast ṛ przez ri; spółgłoski ṅ, ṇ przez n; c przez ć, ch przez ćh; j przez dź, jh przez dźh; ñ przez ń; ṭ, ṭh, ḍ, ḍh odpowiednio przez t, th, d, dh; półsamogłoski y przez j; v przez w; spirant ś przez sz; nosowość ṃ przez m lub tyldę (˜).

<sup>6</sup> K. Karttunen, *The Name of India*, [w:] „International Conference on Sanskrit and Related Studies, September 23–26, 1993 (Proceedings)”, eds. C. Galewicz et al., „Cracow Indological Studies”, Vol. 1, Cracow 1995, s. 151–159.

<sup>7</sup> Język ten jest w południowych stanach przyjmowany niechętnie jako narzucony odgórnie przez konstytucję. Należy bowiem do indoeuropejskiej rodziny językowej, podczas gdy języki stanów południowych (telugu w Andhra Pradeś, tamil w Tamilnadu, kannada w Karnatace czy malajalam w Kerali) należą do rodziny drawidyjskiej. Różnice między północną i południową

przez konstytucję, pełni rolę języków urzędowych w poszczególnych regionach: bengalski (8,1% w stanach Bengal Zachodni, Asam i Tripurā), telugu (7,2% w stanie Andhra Pradeś), marathi (7% w stanie Maharasztra), tamil (5,9% w Tamilnadu i Pudućceri), urdū (5% w Dżammu i Kaśmirze), gujarātī (4,5% w Gudżaracie oraz terytoriach Dadra i Nagarhaweli, Daman i Diu), kannada (3,7% w Karnatace), malayālam (3,2% w Kerali i Lakszadwipie), oriya (3,2% w Orisie), pańdźabski – pańjābī (2,8% w Pańdźabie), asamiyā (1,3% w Assamie), maithilī (1,2% w Biharze), kaśmīrī (w Dżammu i Kaśmirze), końkaṇi (w Goa), bodo (w Assamie), doḡrī (w Dżammu i Kaśmirze), maṇipurī (w stanie Manipur), nepālī (w stanie Sikkim), santali (w stanach Bihar, Čhattisgarh, Dźharkhand i Orisa), sindhī (w stanach Gudżarat i Radźasthan), sanskryt (używany w życiu religijnym oraz przez niektóre społeczności na terenie całego kraju)<sup>8</sup>. Oprócz tego używany powszechnie i niezwykle istotny dla komunikacji na ogólnokrajowym szczeblu jest język angielski, pełniący na mocy ustawy rolę pomocniczą, szczególnie w sferze polityki, biznesu czy edukacji<sup>9</sup>.

Pakistan zajmuje powierzchnię 796 095 km<sup>2</sup> i ma 190 291 000 mieszkańców (szacunkowo, styczeń 2012 roku). Populacja największych miast w 2009 roku wynosiła: Karācī – 13 125 000, Lāhaur – 7 132 000, Faisalābād – 2 849 000, Rāwalpīṇḍī – 2 026 000, Islāmābād (stolica) – 832 000. Podobnie jak w Indiach, jedynie część populacji (36%) zamieszkuje miasta.

Pakistan jest krajem utworzonym w 1947 roku pod flagą islamu, jego zróżnicowanie etniczne jest o wiele większe niż w Indiach. Kraj zamieszkuje Pańdźabczyccy (44,68%), Pasztunowie (15,42%), Sindowie (14,1%), Saraikowie (8,38%), Muhaźzirowie (7,57%), Beludźowie (3,57%). Pozostałe grupy stanowią 6,28% populacji.

Jak już wspomniano, Pakistan powstał jako państwo muzułmańskie, jednak islam, choć wyznawany przez zdecydowaną większość społeczeństwa (95%, w tym 75% sunnitów i 20% szyitów), nie jest jedyną obecną tam religią. Pozostałe 5% społeczeństwa wyznaje głównie chrześcijaństwo i hinduizm. Ponadto kraj zamieszkuje nieliczni wyznawcy bahaizmu, sikhizmu, zaratusztrianizmu, buddyzmu i judaizmu.

Pełna nazwa Pakistanu to Islamska Republika Pakistanu (Islāmī Jumhūriyā-e-Pākistān), forma skrócona najczęściej<sup>10</sup> tłumaczona jest między innymi jako zestawienie liter występujących w nazwach poszczególnych prowincji, które weszły

---

częścią kraju nie ograniczają się zresztą do języków. Teoria inwazji Ariów, obecnie coraz częściej odrzucana, podzieliła subkontynent na północ opanowaną przez jasnoskórych najeźdźców i południe zasiedlone przez zepchniętą tam rdzenną, ciemnoskórą ludność.

<sup>8</sup> Zaliczenie sanskrytu przez konstytucję do języków urzędowych wskazuje na to, że nie jest, jak się powszechnie sądzi, językiem martwym. Funkcjonuje np. w sferze naukowej, religijnej i teatralnej. K. Mylius, op. cit., s. 19.

<sup>9</sup> *The Official Languages Act*, 1963, [online], <http://www.languageinindia.com> [dostęp: 30.10.2011]; WFB (Indie) – World Factbook..., op. cit.

<sup>10</sup> Inne wyjaśnienie nazwy wiązane jest z koncepcją poety Allamy Muhammada Iqbalā (1877–1938), zgodnie z którą *pakistan* (od *pak* – czysty duchowo, doskonały, najlepszy) miałyby oznaczać kraj ludzi doskonałych duchem. Por. K. Wolski *Pakistan*, Warszawa 1965, s. 71.

w skład państwa ([P]ańdżab, Prowincja [A]fgańska, [K]aśmir, [S]indh oraz Beludżys[tan]). Uważa się, że po raz pierwszy użył jej Rahmat Ali (Coudharī) w 1933 roku, w utworze pod tytułem *Now or Never*<sup>11</sup>. Pakistan jest republiką federalną złożoną z czterech prowincji: Beludżystanu, Khaibaru Pakhtūnkhvā (dawna nazwa – Północno-Zachodnia Prowincja Graniczna), Pańdżabu, Sindhu; jednego terytorium plemiennego: Terytoria Plemienne Administrowane Federalnie; jednego terytorium stołecznego: Stołeczne Terytorium Islamabadu. Ponadto, pod administracją pakistańską pozostaje część Kaśmiru, podzielona na dwa regiony: Āzād Kaśmīr oraz Gilgit-Bāltistān.

Językiem urzędowym Pakistanu jest urdu, jednak w przeciwieństwie do hindi nie plasuje się na pierwszym miejscu pod względem liczby użytkowników. Dla 48% społeczeństwa rodzimym językiem jest bowiem pańdżabski. Pozostałe języki to: sindhi – 12%, saraikī (odmiana języka pańdżabskiego) – 10%, paszto – 8%, urdu – 8%, balocī – 3%, hindko – 2%, brāhuī – 1%. Inne języki stanowią 8%. Także w Pakistanie w sferze edukacji oraz polityki głównie używany jest język angielski<sup>12</sup>.

Bangladesz jest najmłodszym krajem z wymienionych tutaj. W 1947 roku region wyodrębnił się z Indii jako Wschodni Bengal i wraz z Pakistanem utworzył nowe państwo. W 1955 roku przemianowany został na Wschodni Pakistan (dla odróżnienia obszar znany dziś pod nazwą Pakistanu nazwany został Zachodnim Pakistanem). Obie części oddzielone były od siebie terytorium Indii o długości 1600 km. W 1971 roku Wschodni Pakistan odłączył się od części zachodniej jako odrębny kraj o nazwie Bangladesz (pow. 143 998 km<sup>2</sup>).

W lipcu 2011 roku ludność Bangladeszu wynosiła prawie 158 580 000. Miasta o największej liczbie mieszkańców to: Dhaka (stolica) – 14 251 000, Ciṭāgāng – 4 816 000, Khulnā – 1 636 000, Rājśāhī – 853 000 (stan z 2009 roku). Kraj zamieszkują głównie Bengalczyki (98%). Większość społeczeństwa wyznaje islam (89,5%), ponad 9% populacji to hinduiści, niecały 1% stanowią wyznawcy pozostałych religii (buddyzm, chrześcijaństwo, animizm).

Bangladesz to skrócona forma oficjalnej nazwy – Ludowa Republika Bangladeszu (Gonoprojātontrī Bāṅglādeś). Utworzona została z dwóch słów: *bāṅglā* – bengalski i *deś* – kraj. Ustrój podzielonego na 7 prowincji państwa to demokracja parlamentarna. Prowincje stanowią regiony: Bārisāl, Caṭgāv, Dhaka, Khulnā, Rājśāhī oraz Silhaṭ.

Językiem urzędowym jest bengalski, a język angielski funkcjonuje jako pomocniczy, podobnie jak w omówionych powyżej krajach<sup>13</sup>.

A. Staszczuk

---

<sup>11</sup> R. Ali Rahmat (Choudhary), *Now or Never*, 1933, [online], [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt\\_rahmatali\\_1933.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_rahmatali_1933.html) [dostęp: 05.11.2011].

<sup>12</sup> WFB (Pakistan) – World Factbook, [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html> [dostęp: 29.10.2011].

<sup>13</sup> WFB (Bangladesz) – World Factbook, [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bg.html> [dostęp: 29.10.2011].

## CYWILIZACJA DOLINY INDUSU-SARASWATI

Rzeczony rozwój cywilizacji doliny Indusu-Saraswati przypada na trzy okresy: 1. regionalizacji, pomiędzy 3500 a 2600 r. p.n.e.; 2. integracji, pomiędzy 2600 a 1900 r. p.n.e.; 3. lokacji, pomiędzy 1900 a 1700 r. p.n.e. Dla tego ostatniego, określanego jako późny okres harappański, niekiedy wyznacza się dolną granicę około 1300–1000 r. p.n.e. Cywilizacja objęła swoim zasięgiem przede wszystkim dolinę rzeki Indus i jego dopływów (Jahlam, Cināb, Rāvī, Beās i Satlaj) oraz rzekę Sarasvatī<sup>14</sup>. Sięgała także do północnych granic obecnego Afganistanu, podnóża Himalajów, półwyspu Kāṭhiyāvār oraz okolic Bombaju. Główne miasta, które rozwinęły się wówczas, to Mohenjo Daro, Harappā, Koṭ Dījī, Dholāvīrā, Ghola Doro, Lothal<sup>15</sup>. Wydzielono trzy główne fazy rozwoju miast tej cywilizacji: 1. Rāvī (Hākrā), między 3300 a 2800 r. p.n.e.; 2. Kot Didži, między 2800 a 2600 r., przejściowa między wczesnoharappańską a dojrzałą cywilizacją Mohendžo Daro; 3. Harappa, w okresie między 2600 a 1800 r. p.n.e. Cywilizacja ta uważana jest za jedną z czterech wielkich starożytnych cywilizacji obok Egiptu, Mezopotamii (z którą utrzymywała kontakty handlowe) oraz Chin<sup>16</sup>.

Mohendžo Daro (najlepiej zachowane miasto, obecnie leżące w Sindzie, w granicach Pakistanu) rozwijało się głównie między 2600 a 1900 r. p.n.e.<sup>17</sup> Badania archeologiczne, rozpoczęte w latach dwudziestych XX w., dostarczyły wiele cennego materiału, dzięki któremu można odtworzyć strukturę miasta oraz życie jego mieszkańców. Znalezione szczątki wskazują na ich dwa typy: śródziemnomorski i protoaustraloidalny. Badacze nie są zgodni co do kwestii, kto tworzył tę kulturę – czy miejscowa ludność drawidyjska, czy Ariowie (Arya). Około 590 km na północ od Mohendžo znajdują się pozostałości innego ważnego miasta – Harappy (w prowincji Pańdżab, w Pakistanie, nad dawnym korytem rzeki Rawi), wykazującego wiele cech wspólnych z Mohendžo Daro. Układ obu miast, zabudowania wzdłuż

---

<sup>14</sup> Przyjęło się w literaturze przedmiotu nazywać ją cywilizacją doliny Indusu, tymczasem źródła wedyjskie wskazują rzekę Saraswati jako najważniejszą i świętą. Obecnie Saraswati, a właściwie Ghaggar-Hākrā, jest niewielką rzeką ginącą w piaskach pustyni Thar. Wzdłuż dawnego, wyschniętego koryta znajduje się wiele stanowisk archeologicznych z okresu rozwoju cywilizacji. Wyschnięcie rzeki spowodowane zmianą biegu Jamuny (Yamunā), datowane na około 1900 rok p.n.e., związane jest właśnie z wygaśnięciem miejskiej cywilizacji regionu. P. Manian, *Harappans and Aryans: Old and New Perspectives of Ancient Indian History*, „The History Teacher” 1998, Vol. 32, No. 1, s. 28.

<sup>15</sup> Dwie ostatnie miejscowości leżą na terenie obecnego stanu Gudżarat.

<sup>16</sup> J. M. Kenoyer, *Mohenjo-Daro. Introduction to the Site*, 2011, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodarointroduction.html>; idem, *Mohenjo-Daro. An Ancient Indus Valley Metropolitan*, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodaroessay.html> [dostęp: 02.03.2011].

<sup>17</sup> Warto zauważyć, że choć główny rozwój przypada na ten okres, w znaleziskach badacze wydzielają kilka warstw chronologicznych, z których najstarsza (od około 3500 roku p.n.e.) należy do tak zwanej fazy Kot Didži, obecnie znajdującej się pod poziomem wody.

prostopadle przecinających się ulic, używanie do budowy cegieł o tych samych rozmiarach (wypalanych w piecach lub suszonych na słońcu), system kanalizacji, stosowanie ujednoczonych wag to najważniejsze z tych cech. Interesujące jest to, że nie odnaleziono pozostałości monumentalnej rzeźby czy wyraźnych śladów zabudowań pałacowych. Można zatem przypuszczać, że w obrębie tej cywilizacji nie rozwinęła się monarchia. Najpierw skłoniło to badaczy do postawienia hipotezy, że miasta nie były w ogóle rządzone centralnie. Przeczą temu jednak wspomniane ujednoczenia w wielu aspektach życia oraz pojawiające się w miastach dzelnice administracji i (prawdopodobnie) życia religijnego, określane jako cytadele lub akropolis – górne miasto.

W Mohendźo Daro odkryto dziewięć warstw budynków wznoszonych na tym samym miejscu, w miarę podnoszenia się poziomu ziemi nanoszonej wylewami Indusu. Starożytne miasto otoczone było bowiem niziną użyźnianą wodami rzeczynymi. Dzięki temu tereny stanowiły dogodne miejsce dla upraw (głównie pszenicy, jęczmienia, grochu, sezamu, bawełny) i wypasu bydła (hodowano także bawoły, kozy, owce, świnie, osły i drób). Oprócz tego mieszkańcy trudnili się rybołówstwem i myślistwem. Miasto podzielono rzeczynym kanałem na położony wyżej rejon tak zwanej cytadeli oraz niższe miasto. W obrębie cytadeli odnaleziono pozostałości kolumnowej budowli ze specjalnym zbiornikiem wodnym (zwyczajowo określanej jako „wielka łaźnia”), Kenoyer jest jednak zdania, że powinno się ją nazywać raczej „wielką salą”<sup>18</sup>. Na południowy zachód od niej odkryto zaś kolejną masywną budowlę o solidnych fundamentach z otworami wskazującymi na wcześniejsze umieszczenie w nich drewnianych nadbudów i wrót. Przeznaczenie budynku nie jest jasne, zwykło się go nazywać „spichrzem” (sugerując wzniesienie go w celu magazynowania żywności). Prawdopodobnie był miejscem zgromadzeń publicznych lub urzędem, nie można jednak wykluczyć także funkcji świątynnej. Oprócz tego wydzielono kilka większych budynków użyteczności publicznej i mniejszych mieszkalnych budynków z platformami kąpielowymi, studniami i małymi podwórcami. Ściany od strony ulicy nie posiadały okien w celu ustrzeżenia domostw przed hałasem i kurzem. Do domostw wchodziło się z bocznych uliczek. Poszczególne pomieszczenia rozciągały się na czterech bokach wokół podwórca. Niekiedy budynki posiadały dodatkowe piętra. Na terenie niższego miasta odkryto wiele kopców, które badacze zinterpretowali pierwotnie jako poszczególne, kolejno zajmowane siedliska. W każdym z główniejszych kopców odnaleziono przedmioty wskazujące na ich funkcje mieszkalną i rzemieślniczą. Można także wyróżnić pozostałości budynków, które należały prawdopodobnie do kupców lub posiadaczy ziemskich. Centrum władzy nie miało jednego stałego miejsca przez cały okres rozwoju miasta. Nie ma ponadto wyraźnych śladów miejsc kultu – tylko jeden budynek z podwójną klatką schodową został przez badaczy powiązany ze sferą religijną. Choć odnaleziono miejsca pochówku, w Mohendźo nie ma wydzielonej czę-

---

<sup>18</sup> J. M. Kenoyer, op. cit.

ści cmentarnej<sup>19</sup>. Osobne cmentarzysko odkryte zostało natomiast w Harappie, na której terenie wyodrębniono prócz tego co najmniej pięć kopców, a także dolne i górne miasto. Akropol Harappy jest jednak mniej rozbudowany niż w Mohendźo.

Liczne znaleziska miast cywilizacji wskazują na znaczny rozwój rzemiosła. Obrabiano kamień (szlifowano także kamienie szlachetne), kość słoniową i muszle. Używano pieców do wypalania terakoty. Odkryto pozostałości szklawionej ceramiki. Poza kamiennymi ozdobami odnaleziono także wyroby z miedzi, srebra i złota. W wyznaczonych miejscach (prawdopodobnie ze względu na odgórną kontrolę) znajdowały się warsztaty wytwarzające steatytowe pieczęcie utwardzane w ogniu. Posługiwano się nimi w handlu wewnętrznym i zewnętrznym (pewną liczbę pieczęci odnaleziono na terenie starożytnej Mezopotamii). Odcisk wykonywano prawdopodobnie w materiale ceramicznym na sznurkach do pieczętowania towarów celem jego zabezpieczenia lub oznaczenia właściciela. Stąd też na pieczęciach odnaleźć można ryte przedstawienia (początkowo figuralne, później geometryczne) oraz znaki uznane za rodzaj pisma, do tej pory nieodczytanego. Nie zdefiniowano także języka, jakim posługiwali się mieszkańcy doliny Indusu. Badacze przedstawiają dwie możliwości: język indoaryjski lub drawidyjski. Największym zwolennikiem teorii drawidyjskiego pochodzenia języka jest Asko Parpola. Sądzi on, że mieszkańcy doliny Indusu posługiwali się protodrawidyjskim, a znaki na pieczęciach są pismem logo-sylabicznym służącym jego zapisowi. Inny badacz, także skłaniający się ku tej teorii, to Iravatham Mahadevan, który prowadził badania porównawcze z językiem starotamilijskim<sup>20</sup>. Przeciwnicy sądzą jednak, że znaki tworzą zbyt krótkie ciągi, by zapisywać słowa. Ponadto, niektóre z nich występują bardzo rzadko. Skłonni są zatem uznać znaki raczej za religijno-polityczne symbole, które służyły władzy centralnej<sup>21</sup>.

Istotną grupę znalezisk stanowią figurki wykonane w dużej mierze z terakoty<sup>22</sup>, którym przypisano funkcje religijne. W szczególności wizerunki kobiet o pełnych kształtach i bogatej biżuterii łączono z kultami płodności i wegetacji. Interesującym materiałem w rozważaniach nad wierzeniami tej cywilizacji są także pieczęcie, bowiem część z nich przedstawia tak zwane rogate bóstwo płodności czy mityczne

---

<sup>19</sup> A. L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964, s. 30–32; J. M. Kenoyer, op. cit.

<sup>20</sup> I. Mahadevan, *Interview*, 1998, [online], <http://www.harappa.com/script/mahadevantext.html> [dostęp: 12.06.2010]; A. Parpola, *Study of the Indus Script*, 2005, [online], <http://www.harappa.com/script/indusscript.html> [dostęp: 12.06.2010].

<sup>21</sup> S. Farmer, R. Sproat, M. Witzel, *The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization*, „Electronic Journal of Vedic Studies” 2004, 11 – 2, [online], <http://www.safarmer.com> [dostęp: 02.03.2011].

<sup>22</sup> Jak już wspomniano, nie znaleziono śladów rzeźby monumentalnej, która byłaby podobna do tej, jaka rozwijała się w Egipcie czy Mezopotamii. Nieliczne kamienne posągi, odkryte na terenie obu opisywanych miast, mają niewielkie rozmiary i być może zostały wykonane lub sprowadzone na indywidualne zamówienie (wskazywałby na to między innymi materiał, z jakiego wykonano niektóre z nich – jaspis, alabaster).



zwierzęta. Na jednej widnieje scena oddawania czci (składania ofiary) duchowi drzewa. Pojawiają się także sceny walk ze zwierzętami. Przedmioty te nie stanowią jednak wystarczającej podstawy do dyskusji na temat konkretnych bóstw. Inne znaleziska wiążące się ze sferą religijną to naczynia odnalezione przy pochówkach. Wskazują one na zaopatrzenie zmarłego w zapasy żywności, a zatem na wiarę w życie po śmierci.

Pod koniec ery lokacji nastąpiły przemiany społeczno-polityczne i ideologiczne, wiążące się z załamaniem gospodarki oraz osłabieniem wpływu miast (zapewne także za sprawą zmian w systemie rzeczonym). Zaniknęło pismo, ujednociony system wag oraz dalekosiężny handel. Ludzie zaczęli migrować do środkowej części doliny Indusu, a następnie do doliny Gangesu i Jamuny (Doāb) oraz na nizinę obecnego Gudżaratu.

Upadek miast o tak wysoko rozwiniętej cywilizacji był sprawą dyskusyjną. Przez wiele lat łączony był z tak zwaną inwazją Ariów, raz przedstawianych jako bardziej cywilizowani od rdzennych mieszkańców jasnoskórzy przybysze z północy, innym razem jako barbarzyńscy nomadzi najeżdżający i podbijający miasta doliny Indusu na konnych rydwanach. Obecnie jednak wskazuje się na stopniowe przejście pomiędzy jednym a drugim etapem rozwoju kultury na północy subkontynentu wiążące się z migracjami z Pańdżabu do Doabu. Mogły być one spowodowane zmianami przyrodniczymi lub geologicznymi (na przykład w systemie rzeczonym), prowadzącymi do rozległych powodzi, jeśli nie niszczących bezpośrednio miasta, to szkodzących polom uprawnym, od których los tych miast bezpośrednio zależał. Wprawdzie teorie wielkich powodzi nie zostały potwierdzone, jednak nie ma też znalezisk świadczących o najeździe Indoariów czy jakiegokolwiek innego plemienia w okresie prehistorycznym lub protohistorycznym i nagłym zniszczeniu miejskiej cywilizacji. Odkrycia archeologiczne wykazują natomiast zmiany kultury miejscowej skutkujące stałym rozwojem od czasów prehistorycznych do historycznych. Stanowią one główny argument przeciw teorii inwazji opartej przede wszystkim na badaniach językowych oraz spekulacjach na temat ojczyzny Ariów poza subkontynentem. Umiejszcawia się ją zazwyczaj w Europie Wschodniej, zachodniej Azji, w regionie Morza Kaspijskiego, Morza Czarnego, Anatolii oraz południowej części Azji Środkowej<sup>23</sup>.

*A. Staszczuk*

---

<sup>23</sup> P. Manian, *op. cit.*, s. 19–20, 25–27.

## KULTURA ARIÓW

Podczas gdy informacje na temat cywilizacji doliny Indusu czerpiemy z wykopalisk, wiadomości o społeczeństwie Ariów oraz ich kulturze dostarczają badaczom przede wszystkim źródła literackie<sup>24</sup>. Należy tu w szczególności wymienić cztery zbiory Wed (sansk. *veda* – „wiedza”) przekazywanych przez wiele stuleci w formie ustnej<sup>25</sup>. Pierwszy zbiór tworzą hymny (*Rgveda*), drugi – melodie (*Sāmaveda*), trzeci – formuły ofiarne (*Yajurveda*), a czwarty – zaklęcia (*Atharvaveda*). Wedy<sup>26</sup> bardzo szybko stały się niezrozumiałe i wymagały komentarzy<sup>27</sup>. Powstała wokół nich literatura klasyfikowana kolejno w warstwach tekstów zwanych *brāhmaṇa*, *āranyaka* i *upaniṣada*. Zbiory te wraz z Wedami stanowią objawienie (*śruti* – „to, co usłyszane”), w odróżnieniu od późniejszych tekstów tak zwanej tradycji (*smṛti* – „to, co pamiętane”), w skład których wchodzi zbiory pomocnicze z dziedziny fonetyki, gramatyki czy metryki, a także utwory objaśniające rytuał publiczny i domowy, eposy i teksty zwane *purāna* („dawne [opowieści]”). W rzeczywistości Wedy komponowano w poszczególnych szkołach – rodach wieszczów (*ṛṣi*), strzegących tradycji danego zbioru. Początek powstawania Wed umiejscawiany jest około 1500 lub 1200 lat p.n.e.<sup>28</sup> Brahmany zawierające objaśnienia ofiary, rytuałów i wierzeń oraz opowieści mitologiczne zazwyczaj są uznawane za następujące kolejno po Wedach (datowane około IX–VII wieku p.n.e.). Aranżaki, czyli księgi leśne, postrzegane jako tajemna wiedza, ze względu na różną formę nie są przypisywane konkretnej epoce. Natomiast upaniśady, określane często jako koniec lub cel Wedy (*vedānta*), powstały przed VI wiekiem p.n.e. i mają charakter odmienny od

---

<sup>24</sup> Analizując hymny i próbując odtworzyć obraz tamtej społeczności, warto pamiętać o szczególnym charakterze literackiej tradycji Wed. W głównej mierze stanowi ona bowiem „sakralną sztukę poetycką” – „narzędzie zdolne władać bóstwami i poprzez nie manipulować groźnymi siłami kosmosu tak, by przymusić je do działania na korzyść swoją lub najbliższej sobie społeczności”. C. Galewicz, H. Marlewicz, *Z hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, Kraków 1996, s. 4.

<sup>25</sup> Zdaniem badaczy pismo używane było początkowo w ograniczonym zakresie. Z około V wieku p.n.e. pochodzą wzmianki o szkołach pisania czy listach. Natomiast najstarsze zabytki używające pisma *brāhmī* to edykty cesarza Aśoki datowane na III wiek p.n.e. Z *brāhmī* rozwinęły się późniejsze alfabety indyjskie. K. Mylius, op. cit., s. 23–24.

<sup>26</sup> Ze względu na znaczenie literatury Wed w kulturze, a przede wszystkim sferze religijnej Indii, warto w tym miejscu przytoczyć opinię Mylius: „Ortodoksyjny hinduizm wprawdzie mocno podkreśla wieczność i nieomylność Wedy, ale jej praktyczno-kultowe znaczenie jest dziś zaledwie niewielkie. Za to tym większa jest jej ranga historycznoliteracka, stanowi ona bowiem początek i punkt wyjścia całej literatury indyjskiej”. Ibidem, s. 25.

<sup>27</sup> C. Galewicz, H. Marlewicz, op. cit., s. 4.

<sup>28</sup> Należy jednak pamiętać, że był to proces długotrwały i w obrębie poszczególnych zbiorów wyróżnia się starsze i młodsze teksty. Niektórzy badacze uważają nawet, że opisane w Wedach obserwacje astronomiczne wskazują na możliwość bardzo wczesnego datowania pewnych fragmentów – przed 3000 rokiem p.n.e. P. Manian, op. cit., s. 29–30.

wcześniejszych utworów kładących nacisk wyłącznie na ofiarę. Teksty te zawierają filozoficzne spekulacje, rozważają relację duszy jednostkowej – atmana (*ātman*) do duszy świata – brahmana<sup>29</sup>.

Hymny wedyjskie adresowane są do różnych bogów, na czele z Indrą – bóstwem wojny i płodności, władcą deszczu i piorunów. Stanowią one przede wszystkim obraz ówczesnych wierzeń i rytuałów. Ogromną rolę w społeczności Ariów odgrywała ofiara zapewniająca bogom moc (siłę witalną) niezbędną do odnawiania sił przyrody, od których z kolei zależał człowiek. Ofiara zaspokajała potrzeby ludzi (bogactwo, pomyślność, potomstwo), zapewniała także niezmiennosc kosmicznego porządku (*ṛta*). Bóstwa wiązano z trzema rejonami i w związku z tym podzielono je na bogów nieba (na przykład bóg słońca – Sūrya), nadziemia-przestworu (na przykład bóstwo wiatru – Vayu) oraz ziemi (na przykład bóstwo ognia – Agni)<sup>30</sup>. To ostatnie, jako pośredniczące w ofierze ogniowej między ofiarnikami a bóstwami, było zwane boskim kapłanem. Do niego skierowany jest hymn otwierający zbiór Rigwedy:

Przyzywam Agni purohite<sup>31</sup>,  
 Jako boskiego ofiarnika,  
 Hotara, który skarby daje.  
 [...]  
 Każda ofiara lub obiata,  
 Którą ogarniasz naokoło,  
 Do bogów zaraz idzie, Agni! [...]<sup>32</sup>

(RV 1.1.1, 4)

Można, rzecz jasna, na tej podstawie domyślać się, jak znacząca była pozycja kapłanów w społeczności. Tworzyli oni warstwę społeczną (*varṇa*) zwaną braminami (*brahmaṇa*), w późnym okresie wedyjskim stojącą najwyżej w hierarchii z racji znaczącej rytualizacji życia. Pozostałe stany skupiały władców i wojowników (*kṣatriya*) oraz rolników, hodowców, rzemieślników i kupców (*vaiśya*). Ostatnia, uważana za najniższą, warstwa służących (*śūdra*), prawdopodobnie wyłoniła

<sup>29</sup> K. Mylius, op. cit., s. 25–29; M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004, s. 15–17, 51.

<sup>30</sup> A. Daniélou, *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*, Rochester 1964 (reprint 1991), s. 86; C. Galewicz, H. Marlewicz, op. cit., s. 4.

<sup>31</sup> *Purohita* to kapłan pomocniczy przy ofierze, także w roli kapłana królewskiego, *hotar* zaś spełniał funkcję głównego kapłana, recytując wersy z Rigwedy. Pozostali kapłani obecni przy ofierze to *adhvaryu*, *udgātar* i *brahman*. Pierwszy z nich odpowiedzialny był za przygotowanie ofiary, a w jej czasie recytował wersy z Jadzurwedy. Drugi recytował wersy z Samawedy. Brahman natomiast był uczony w trzech Wedach, w czasie ofiary nadzorował jej prawidłowy przebieg. Wówczas ofiara była *sukṛta* – odprawiona zgodnie z zasadami, idealnie odzwierciedlająca pierwotną ofiarę. W późniejszym czasie brahman funkcjonował także jako kapłan Atharwawedy.

<sup>32</sup> F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971, s. 23.

się później, przy stopniowym różnicowaniu społeczeństwa, niekoniecznie z tak zwanej rdzennej ludności. Nie ma także pewności, że tworzyli ją ludzie niewolni. Ponadto we wczesnym okresie na szczycie społecznej drabiny stali kszatrijowie<sup>33</sup>. Hymn Rigwedy o podziale kosmicznego pracłowieka w pierwotnej ofercie, wyjaśniający i jednocześnie sankcjonujący podział społeczeństwa na cztery warny (*Puruṣasūkta*), w których pozycja najwyższa przynależna jest braminom, należy bowiem do dziesiątej, najpóźniej datowanej księgi:

Usta jego stały się brahmanem, ramiona rycerzem,  
Biodra to są wajsjowie, z nóg narodził się śudra. [...]<sup>34</sup>

(RV 10.90.12)

W późniejszej literaturze wedyjskiej zmienia się spojrzenie na ofiarę. Oprócz jej roli w łączeniu ludzi z bóstwami oraz upatrywania w niej kosmogonicznego czynnika rozważa się związki między światem bogów, światem ludzi oraz ofiarą. W upanisadach, prezentujących monistyczne spojrzenie na świat, „tożsamość atmana z brahmanem dostrzeżona zostaje podczas medytacji, medytacja zastępuje w porządku trójdzielnym ofiarę”<sup>35</sup>. Rozważania na temat natury brahmana – duszy wszechświata, oraz jego relacje z atmanem – duszą jednostkową, są głównym tematem upanisad. Sama ofiara zatem, a także rytuał oraz bramiński prymat są przeciwstawiane indywidualnym możliwościom poznawczym człowieka. Mają na celu odnalezienie stosownej drogi do wyzwolenia z kręgu narodzin – sansary (*samsara*). Ofiara, sprowadzona do mechanicznych czynności, zapewnia nagromadzenie pozytywnych uczynków, ale nie gwarantuje wyzwolenia. Istotne dla dyskusji o ścieżkach wiodących do wyzwolenia jest pojęcie *karmana*.

Karman definiowany jest jako czyn, a zarazem skutek czynu, na który wpływają działania z przeszłości, jednocześnie warunkujące przyszłe zdarzenia. Zasadę tę uznaje się za moralne prawo karmana rządzące cyklem narodzin. Czyny dobre skutkują pozytywnymi doświadczeniami, złe natomiast – negatywnymi. Wpływają także na charakter następnych wcieleń, których cykl zakłada odpłatę za uczynki. Wyjście z cyklu jest tożsame z osiągnięciem wyzwolenia – mokszy (*mokṣa*), zapewnia uwolnienie się od działania prawa karmicznego. Uniwersalizm tego prawa widoczny jest w tradycji upanisad, gdzie podlegają mu zarówno makrokosmos, jak i mikrokosmos. Dzieje się tak, ponieważ zakładając tożsamość atmana z brahmanem, przyjęto identyczność mechanizmów regulujących działania świata i jednostki<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1985, s. 41–42.

<sup>34</sup> F. Michalski, op. cit., s. 106.

<sup>35</sup> M. Kudelska, *Upaniszady*, op. cit., s. 17

<sup>36</sup> Ibidem, s. 22–23; eadem, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 23–24.

Słowo *brahman*, które pochodzi od rdzenia *brh* oznaczającego „rosnąć”, „wzrastać”, „rozwijać się”, w Wedach używane jest jako określenie świętej mocy ofiarnych rytuałów. Później, w upanisadach oznacza ono pierwotną, twórczą zasadę, rozpatrywaną na poziomie makrokosmosu. Definiowanie i poznawanie brahmana jest możliwe dzięki ustaleniu jego jedności z atmanem, rozumianym jako dusza indywidualna. Jedność tę wyraża jedno z najpopularniejszych zdań tradycji upanisad: *tat-tvam-asi*, czyli „ty jesteś tym”. Poznawanie to może się odbywać w dwojaki sposób, przy założeniu, że brahman jest *saguna*, czyli posiada pewne cechy, bądź *nirguna* – wówczas żadnych cech nie posiada. W pierwszym przypadku można przypisywać mu różnorodne właściwości i w ten sposób zgłębiać jego naturę (na przykład określając go poprzez trzy główne atrybuty: *sat* – „istnienie”, *cit* – „świadomość” i *ānanda* – „błogość”). Brahman nieposiadający cech nie podlega definiowaniu. Opisuje się go poprzez zaprzeczenie *neti, neti* – „ani taki, ani taki”.

Nauka przekazana w zbiorach powstałych w późnym okresie wedyjskim wynika nie tylko z przemian w religijności społeczeństwa, ale także w jego strukturach.

Obraz społeczności wyłaniający się z wersów Wed prezentuje Ariów jako lud pasterski. Stada zwierząt hodowlanych, przede wszystkim zaś bydła, uznawali oni za największe bogactwo. Oprócz tego zajmowali się uprawą zbóż, rzemiosłem i handlem<sup>37</sup>. Społeczeństwo początkowo zorganizowane było w grupy (*grāma*) złożone z pewnej liczby spokrewnionych rodzin, na czele których stał przywódca. Jego rządy jednak nie miały charakteru pełnej monarchii. Prócz tego funkcjonowały rady plemienne, wybór wodza był uzależniony od decyzji rady. Wódz miał za zadanie zapewnić społeczności bezpieczeństwo i dostatek. W jego otoczeniu byli między innymi przywódcy wojskowi czy kapłani odpowiedzialni za ofiary zlecane przez wodza. Organizacje o państwowym charakterze wyłoniły się stopniowo w efekcie przemian społecznych, formowania elity politycznej, różnicowania majątkowego i podziału obowiązków każdej grupy społecznej. Od VII wieku p.n.e. datuje się wczesny okres historyczny, wówczas na subkontynencie, głównie w części północnej i środkowej, uformowało się szesnaście tak zwanych *mahā-janapada* (wielkich krajów/terytoriów), jak określają je wczesne źródła buddyjskie. Były to: Kamboja, Gāndhāra, Kuru, Pāñcāla, Surasena, Matsya, Kosala, Malla, Vajji (Vṛjji), Aṅga, Kāśī, Magadha, Vatsa, Cedi, Avanti i Assaka<sup>38</sup>.

A. Staszczuk

<sup>37</sup> F. Michalski, op. cit., s. 17.

<sup>38</sup> J. Kieniewicz, op. cit., s. 40–42, 46–47, 59.

## INDIE STAROŻYTNE

Na okres życia i działalności Buddy i Dżiny<sup>39</sup> przypada w Indiach czas ważnych zmian politycznych i społecznych wyznaczających początek nowej epoki. Jest to czas, w którym coraz większego znaczenia zaczęły nabierać silne organizmy państwowe. Chronologii tego okresu, jak również informacji o polityce i życiu codziennym Indii, dostarczają źródła greckie i perskie, ale także buddyjskie i dżinijskie, dlatego jest ona pewniejsza od chronologii epoki wedyjskiej, choć nadal nieprecyzyjna. Obszar cywilizacji przesunął się na wschód, daleko poza terytorium pierwotnego „kraj Ariów” (*Āryāvarta*), co przyniosło utratę wpływów starego ośrodka kultury bramińskiej. Na zachodzie Indii, nad Indusem, władza ciągle jeszcze spoczywała w rękach dowódcy wojskowego i rady plemienia, na wschodzie tymczasem zaczęły się formować organizmy z silniejszą władzą królewską. Pozycja braminów była tam słabsza, a otwarcie na wpływy zewnętrzne – większe.

W okresie tym w dolinie Gangesu istniały obok siebie dwie formy rządów: monarchiczna i „republikańska”. W monarchiach władzę sprawował król noszący tytuł radża (*rāja*). Jego władza wynikała z konieczności społecznej i militarnej, posiadała także sankcję religijną. Król ugruntowywał swoją pozycję poprzez ceremonie religijne, takie jak konsekracja królewska (*rājasūya*) oraz ofiara z konia (*aśvamedha*), największa spośród wszystkich ofiar. Co potężniejsi królowie aspirowali do miana ćakrawartina (*cakravartin*), króla królów, władcy uniwersalnego. Było to nawiązaniem do popularnego wówczas w Azji mitu o istocie, która pojawia się co pewien czas na ziemi, aby ustanowić nowy porządek i strzec świętych praw<sup>40</sup>. Na tych obszarach północnych Indii, gdzie wpływy bramińskie były mniejsze, rozwijały się niewielkie państwa zakładane przez grupy niearyjskie lub aryjskie nieortodoksyjne. Państwa te mogły wywodzić się z jednego plemienia, jak Śakjowie albo Mallowie, lub być konfederacją plemion, jak państwo Wridźdżich. Przyjęto w nich sposób organizacji społecznej i politycznej, w której rządy sprawowało zgromadzenie starszyzny (*sabhā*) albo wspólnota (*saṃgha*) przedstawicieli wpływowych rodów. Przewodniczący zgromadzenia tytułowany był radżą, ale pełnił on swą funkcję tymczasowo i nie korzystał z prawa dziedziczości.

Już u schyłku epoki wedyjskiej (VI–V w. p.n.e.) na obszarze północnych Indii istniało kilka zorganizowanych państw. Z czasem ich liczba urosła do szesnastu. Wczesne źródła buddyjskie nadają im nazwę „wielkich krajów” (*mahā-janapada*). Najlepiej znane są Kosala i Magadha, jako że stanowiły obszar nauczycielskiej działalności Buddy i Dżiny. Istotną rolę odegrały także Kaśi, ze stolicą w Waranasi (*Vārāṇasī*), oraz Wideha, przekształcona za czasów Buddy w konfederację Wridźdżich. W czasie dwustu lat poprzedzających pojawienie się Buddy Kosala rozrosła się z małego państwa (ze stolicą w Ajodhji [*Ayodhyā*]) w duże królestwo

<sup>39</sup> Przydomek (zwycięzca) Wardhamany, założyciela religii dżinijskiej (por. temat 8).

<sup>40</sup> M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 29–30.

(ze stolicą w Śrawasti [Śrāvastī]), rywalizujące z Magadhą. Stolica Kosali miała dogodnie położenie na szlakach handlowych wiodących na północ i na południe, a także posiadała dostęp do Gangesu. W czasach Buddy państwo Kosali było już prawdopodobnie w fazie schyłkowej. Jego władca Prasenadżit (Prasenajit) toczył wojny z królem Magadhy, co nie skończyło się dlań pomyślnie, jako że o Kosali słuch szybko zaginał i wiemy, że została włączona do Magadhy. Magadha, ze stolicą w Radżagriha (Rājagṛha), była państwem o początkowo drugorzędnym znaczeniu, położonym w nizinie Gangesu. Początek jego rozkwitu przypada na panowanie Bimbisary (Bimbhisāra), który objął władzę około 543 roku p.n.e. Po pięćdziesięciu dwóch latach rządów został obalony przez swego syna Adżataśatru (Ajātaśatru) (493–462 p.n.e.), który znacznie rozszerzył granice królestwa i przeniósł jego stolicę do Pataliputry (Pāṭaliputra). Toczył wojny z Kosalą, zdobył Kaśi, a także podbił państwo konfederacji Wridźdżich (ze stolicą w Waiśali [Vaiśālī]), leżące na północnym brzegu Gangesu. Królowie Bimbisara i Adżataśatru byli prawdopodobnie pierwszymi władcami chcącymi stworzyć imperium na większą skalę<sup>41</sup>. Faktem jest, iż Adżataśatru udało się stworzyć największe imperium, jakie dotychczas istniało w Indiach, obejmujące tereny od dorzecza Gangesu aż po Bengal.

Okolo połowy pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, kiedy powstawały klasyczne upaniszady, zarysowała się struktura społeczna zbudowana na przesłaniu Wed. Mowa tutaj o czterech etapach w życiu człowieka (*caturāśrama*), wyznaczających powinności jednostki wobec świata. Pierwszym z nich był etap brahmaćarina (*brahmacārin*), czyli ucznia pobierającego nauki wedyjskie i zachowującego wszelką wstrzeźliwość, w tym płciową. Po uzyskaniu odpowiedniej wiedzy młody człowiek miał powrócić do domu i założyć rodzinę, był to etap „pana domu” – grihasthy (*gṛhastha*). Pan domu powinien posiadać potomstwo, a najlepiej syna, który utrzymałby linię rodu i przejął wszystkie obowiązki. Do jego najważniejszych obowiązków należało wypełnianie rozmaitych ofiar, związanych głównie z podtrzymaniem ogniska domowego. Kiedy grihastha ujrzał twarz swego wnuka i uzyskał pewność, że ciągłość rodu została zapewniona, miał prawo porzucić życie rodzinne i udać się do leśnej pustelni, by oddać się rozmyśleniom nad istotą swojej dotychczasowej aktywności, rozpoczynając tym samym etap wanaprasthy (*vānaprastha* – „żyjącego w lesie”). Wanaprastha oddawał się umartwieniom i medytacji jako formie wewnętrznej ofiary, zastępującej jej dotychczasowy wymiar zewnętrzny. Celem jego działań było wyzwolenie (*mokṣa*). Ostatnim etapem, przeznaczonym dla tych nielicznych, którzy rozpoznali najgłębsze przesłanie Wed, było zerwanie wszelkich związków ze społeczeństwem i przyjęcie całkowitego wyrzeczenia – sannjasy (*sannyāsa*). Sannjasin był bezdomnym ascetą, który żył z jałmużny, prowadził wędrowny tryb życia i oddawał się medytacjom nad naturą rzeczywistości. Nie obowiązywały go podziały warnowe i kastowe, a przez społeczeństwo traktowany był z szacunkiem i poważaniem. Etap sannjasy miał być zwieńczeniem nie tylko jednego życia, ale całej samsarycznej egzystencji danej jednostki.

---

<sup>41</sup> A. L. Basham, op. cit., s. 78.

Etap brahmaćarji traktowany był jako swoista „inwestycja” w rozwój danej jednostki, która od rodziny i społeczeństwa otrzymywała możliwość nabywania wiedzy. Drugi etap był pracą na rzecz społeczeństwa, służącą odpłacie za to, co się uprzednio otrzymało. Dopiero wypełnienie wszystkich obowiązków otwierało drogę do realizacji wyższych celów, osiąganych poprzez świadome odsunięcie się od społeczeństwa.

Modelem dopełniającym cztery etapy życia i wyznaczającym ludzkie aspiracje w ciągu samsarycznej egzystencji był model czterech celów życia (*puruṣārtha*). Na najbardziej podstawowym, biologicznym poziomie obejmował on zabieganie o doczesne dobra i spełnianie elementarnych potrzeb życiowych (*artha*). Poziom emocji reprezentowany był przez kamę (*kāma*), czyli sferę pragnień i miłości, a wymiar etyczny człowieka reprezentowała dharma – prawo i obowiązek oraz korzyści osiągnięte przez podporządkowanie się tymże prawom. Czwartym etapem była moksha (*mokṣa*), czyli wyzwolenie, jako ostateczny cel wszystkich duchowych aspiracji. By jednak móc przekroczyć doczesność i zabiegać o zbawienie, należało najpierw osiągnąć harmonię w trzech niższych dziedzinach zmysłowości i emocji, połączonych z przestrzeganiem zasad etycznych. Jak widzimy, indywidualna pozycja danej jednostki zdeterminowana była tylko częściowo jej położeniem społecznym, gdyż kształtując swoje życie, człowiek mógł dążyć do czterech celów obejmujących pełne spektrum ludzkich doświadczeń i dających możliwość osiągnięcia szczęścia. Wypełnianie „własnej dharmy” (*svadharma*), indywidualnej drogi życiowej złożonej z praw i obowiązków, przyczyniało się zarówno do rozwoju osobistej pomyślności, jak również do budowania i utrzymywania ogólnospołecznej harmonii. Miejsce człowieka w strukturze społecznej definiowane było przez jego stopień bliskości z *sacrum*, czyli rytuałem wedyjskim. Bramin opierał swą dominującą pozycję społeczną na funkcji tego, kto ofiarę odprawia, kszatrija, drugi w hierarchii, zlecał ofiarę i dbał o porządek, waiśja wytwarzał dobra potrzebne do przeprowadzenia ofiary<sup>42</sup>. Śudrowie, wykluczeni z możliwości obcowania z rytuałem, wspomagali funkcjonowanie sfery *sacrum* pośrednio – poprzez pracę na rzecz wyższych war.

W okresie VII–VI wieku p.n.e. dokonało się ostateczne przejście z gospodarki pasterskiej do uprawy roli, wspomaganą powszechną już umiejętnością użycia i obróbki żelaza. Pojawił się pieniądz i gospodarka towarowo-pieniężna. Opanowano uprawę ryżu, który dawał obfite plony i stał się podstawą pożywienia mieszkańców Indii. Fundamentem systemu ekonomicznego była wieś (*grāma*), na której mieszkała zdecydowana większość ludności. Jednakże ów okres to przede wszystkim czas intensywnej urbanizacji, który miał głęboki wpływ na zmianę warunków życia oraz relacji społecznych. W miastach dochodziło bowiem do mieszania się grup etnicznych, wymiany handlowej i ożywionego życia kulturalnego. Ortodoksyjni bramini trzymali się z dala od miast, obawiając się utraty rytualnej czystości poprzez kontakty z barbarzyńcami. Z tego powodu bramińska ortodoksja została

---

<sup>42</sup> M. Kudelska, *Hinduizm*, op. cit. 89–90.



w dużej mierze wykluczona z udziału w procesie modernizacji, a to z kolei umożliwiło rozwój heterodoksyjnych ruchów religijnych<sup>43</sup>. Rozwój licznych organizmów państwowych świadczył o szybkim rozwoju gospodarczym. Unowocześnienie rolnictwa wpłynęło na przyrost liczby ludności, a także na wzrost jakości życia i możliwości. Zwiększający się poziom życia szedł jednak w parze z niestabilnością polityczną wywołaną licznymi wojnami, co przyczyniało się do wzrostu poczucia zagrożenia wśród społeczeństwa. Zmiany te zaczęły stymulować tworzenie się prądów myślowych kwestionujących zastany porządek społeczny i poszukujących nowych odpowiedzi na pytania o miejsce człowieka w świecie.

Siłą napędową nowych szkół myślowych (sceptycy, materialści) oraz religijnych (buddyzm, dżinizm, adźiwikizm<sup>44</sup>) byli kontestujący bramińską wizję świata myśliciele-asceci zwani śramanami (*śramaṇa*), często związani z niearyjskimi grupami etnicznymi. Porzucali oni społeczeństwo, by wieść surowy i pełen wyrzeczeń żywot, poświęcony poszukiwaniu prawdy. Budda i Dżina-Mahawira, najsłynniejsi spośród śramanów, zdecydowanie odrzucali uświęcone w braminizmie podziały klasowe i głosili równość wszystkich ludzi. Dla nich, związanych z niearyjskimi „republikami”, gdzie obowiązywały plemienne więzi pomiędzy ludźmi, było to czymś naturalnym. Z tego samego powodu swoim wspólnotom religijnym nadawali egalitarny charakter. Uwidocznione w tym okresie twórcze napięcie pomiędzy odwołującą się do Wed ortodoksją bramińską a ruchami reformatorskimi, tak charakterystyczne dla religijnego krajobrazu Indii, nadało ton dalszej historii religii w Indiach.

W VI wieku p.n.e. ziemie indyjskie stały się obiektem zainteresowania władców perskich z dynastii Achemenidów. Trzeci król tej dynastii, Dariusz I (522–484 p.n.e.), zdołał całkowicie opanować dolinę Indusu. Z inskrypcji dowiadujemy się, że Dariusz władał Gandharą, a także Hinduszem, czyli „Indiami”, które Herodot opisał jako dwudziestą satrapię imperium perskiego. Persowie pozostali na ziemiach indyjskich aż do czasów Aleksandra Wielkiego. Ich wpływ zaznaczył się w organizacji życia społecznego na podbitych przez nich ziemiach, a ekspansywna polityka Dariusza mogła stanowić wzór dla początną dynastii Maurjów.

W 330 roku p.n.e. Aleksander Macedoński pokonał Dariusza III i ruszył na podbój jego imperium. Po zdobyciu Baktrii i przeprawieniu się przez Hindukusz udał się do doliny Kabulu i w 326 roku przekroczył Indus. Stoczył zwycięską walkę z państwem Paurawa, zwanym przez Greków Porus. Pokonanego króla Porusa pozostawił na tronie jako swego wasala w uznaniu dla jego męstwa. Po osiągnięciu rzeki Beas w 226 roku Aleksander zmuszony został do odwrotu. W dolinie Indusu pozostawił po sobie trzy satrapie, lecz jego śmierć w 323 roku przeszkodziła w skonsolidowaniu nowo podbitych terytoriów z resztą imperium. Wkrótce w prowincjach indyjskich doszło do buntów i władza macedońska w Indiach szybko

---

<sup>43</sup> P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003, s. 112.

<sup>44</sup> Adźiwikizm (*āṣṭvika*) był niebramińskim nurtem charakteryzowanym jako determinizm lub fatalizm. Za głównego przedstawiciela uznaje się Maskarina Gośalę (Maskarin Gośāla).

upadła; ostatni z wodzów Aleksandra opuścił Indie w 317 roku. Aleksander nie wywarł na Indusach specjalnego wrażenia, gdyż o jego obecności w Indiach nie zachowały się żadne wzmianki w literaturze. Jednakowoż pośrednim skutkiem greckiej inwazji było rozbitcie szeregu mniejszych państw indyjskich, co stało się korzystną okolicznością dla zjednoczenia ziem indyjskich przez Cándraguptę Maurję. Władca ten był najpewniej dowódcą wojskowym pochodzącym z warny śudrów. Jego siła wzrosła niedługo po inwazji Aleksandra, obalił ostatniego władcę z maghadyjskiej dynastii Nandów i zdobył ich stolicę, Pataliputrę (324–313 p.n.e.). Sojusznikiem Cándragupty i jego doradcą był bramin Kautilja zwany Cánakją (Cāṅakya). Przypisuje się mu autorstwo *Arthaśastry* (*Arthaśāstra*), czyli *Traktatu o państwie* – niezwykle cennego źródła wiedzy o sprawach administracji państwowej, gospodarki i sposobie prowadzenia wojen. Cándraguptę uważa się za twórcę największego imperium Indii starożytnych. Na dworze Cándragupty przebywał Megastenes, ambasador Seleukosa Nikatora, jednego z generałów Aleksandra. Megastenes napisał dzieło pod tytułem *Indica*, które było pierwszym dokładnym opisaniem Indii dokonany przez cudzoziemca. Megastenes charakteryzuje państwo Maurjów jako posiadające bardzo rozwiniętą biurokrację kontrolującą życie gospodarcze kraju i rozporządzającą systemem tajnej policji działającej wśród wszystkich klas społecznych. Cándragupta miał żyć w drewnianym, ale pełnym przepychu pałacu. Samodzielnie kierował wymiarem sprawiedliwości, ale też nieustannie lękał się zamachu na swoje życie. By temu zapobiec, zachowywano daleko idące środki ostrożności. Stolica imperium, Pataliputra, była miastem okazałym i pięknym, chronionym od zewnątrz drewnianym murem. Miastem zarządzał zorganizowany aparat urzędniczy w liczbie trzydziestu ludzi. Megastenes dał też świadectwo istnienia systemu klas społecznych, chociaż jego klasyfikacja ludności na siedem grup jest błędna.

Tradycja podaje, iż Cándragupta, który był wyznawcą dżinizmu, zrzekł się tronu i zagłodził na śmierć poprzez rytualny post. Jego syn Bindusara utrzymał granice imperium, ale dopiero jego wnuk Aśoka stał się godnym następcą założyciela dynastii. Przyjmuje się, że Aśoka objął rządy około 269 roku p.n.e. i uczynił to nader brutalnie, mordując wszystkich potencjalnych rywali. Postać tego władcy i jego koncepcję kierowania państwem znamy dobrze dzięki pozostawionym na terenie całych Indii edyktom. Edykty Aśoki, w liczbie trzydziestu sześciu, wyryte zostały na kolumnach lub na skałach, a ich treść stanowiły głównie oficjalne obwieszczenia rządowe oraz instrukcje dla urzędników i poddanych. Pokazują one także osobiste poglądy samego króla, tak jak edykt mówiący o krwawej wojnie z Kalingą (dzisiejsza Orissa), której okrucieństwa miały przyczynić się do wewnętrznej przemiany Aśoki i jego przejścia na buddyzm<sup>45</sup>. Pomimo tego faktu dharmy Aśoki, uważana za jego kluczowe osiągnięcie, nie powinna być zrównywana z dharmą buddyjską, gdyż władca z całą pewnością nie uczynił z buddyzmu religii państwowej. Dharmy głoszona przez Aśokę była doktryną moralną, lecz jej idee powinny być rozpatry-

---

<sup>45</sup> A. L. Basham, op. cit., s. 85.

wane w kontekście społecznym i politycznym<sup>46</sup>. Idee głoszone przez Aśokę były częścią politycznego planu, którego celem było doprowadzenie do harmonijnego działania organizmu państwowego. Należy raczej odrzucić pogląd, zgodnie z którym wielkość Aśoki miała polegać na zastosowaniu zasad religii do praktyki administracyjnej, bowiem dharm Aśoki była próbą implementowania swoistego programu politycznego, który miał na celu znalezienie zasad pomagających w utrzymaniu nowego i rozległego państwa. Wiele reguł opisanych w edyktach miało wydźwięk wyraźnie propagandowy. Władca głosił zasadę niekrzywdzenia (*ahimsā*) i zakazał zabijania pewnych gatunków zwierząt w celach konsumpcyjnych, nie objęła ona jednak gatunków najczęściej dostarczających mięsa, takich jak wół, krowa i bawół. Za jedyną formę podboju uznawał Aśoka „zwycięstwo poprzez dharmę”, ale nie podjął kroków w celu zlikwidowania czy zredukowania armii, a głoszone przez króla poszanowanie ludzkiego życia nie doprowadziło do zniesienia kary śmierci. Aśoka był świadom, że ewentualna wojna doprowadziłaby do destabilizacji kraju, a niechęć do wojennej przemocy, wyrażona po konflikcie z Kalingami, wynikała nie tyle z pobudek moralnych, ile politycznych.

Aśoka był z pewnością postacią w dziejach Indii wyjątkową, zdolnym i nadzwyczaj przezornym władcą, który potrafił utrzymać ogromne terytorium sięgające od dzisiejszego Afganistanu na zachodzie do Bengalu na wschodzie i Tamilu na południu. Jego oryginalna koncepcja dharmy, czerpiąca z buddyzmu i hinduizmu, była przede wszystkim narzędziem politycznym, służącym utrzymaniu władzy, ale ostatecznie nie zdołała zapobiec rozpadowi imperium Maurjów po jego śmierci w 232/233 roku p.n.e. Maurjowie zdołali utrzymać rządy, chociaż tylko w dolinie Gangesu, przez następne 48 lat, a około 184 roku ich państwo przestało istnieć. Czasy po upadku Maurjów to okres nieustannej walki różnych dynastii w poszczególnych regionach. Na ziemiach indyjskich często do władzy dochodziły siły obce, takie jak Grecy z Baktirii, Scytowie (Śakowie) czy irańscy Pahlawowie. Ten burzliwy okres trwał aż do 320 roku n.e., czyli do początku panowania Ćandragupty I z dynastii Guptów, która ponownie zjednoczyła większą część Indii pod jednym panowaniem aż do 550 roku n.e.

*J. Zapart*

---

<sup>46</sup> J. Kieniewicz, op. cit., s. 87.

## KULTY HINDUIZMU

### DEFINIOWANIE HINDUIZMU

Termin hinduizm funkcjonuje w popularnym rozumieniu jako nazwa religii najliczniej reprezentowanej przez mieszkańców Indii, dlatego też należy wyjaśnić na wstępie, że właściwie nie definiuje on jednej czy też jednorodnej religii. Jest to raczej, jak pisze Gavin Flood: „szeroki zakres tradycji i idei”<sup>47</sup>. Ponieważ hinduizm nie ma jednego założyciela, jednego wyznania wiary, jednej drogi prowadzącej do zbawienia czy kościelnej struktury, trudno porównywać go do takich religii, jak chrześcijaństwo czy islam<sup>48</sup>. Niektórzy sądzą, że można określić takim mianem okres historyczny i kulturowy Indii po epoce Wed i brahmanów<sup>49</sup>. Swoiste dla niego byłoby włączanie chthonicznych kultów do panteonu bramińskiego oraz przejście od składania ofiar (*vajña*) do nabożeństwa adoracyjnego (*pūjā*), w którym ważną rolę odgrywają wizerunki bóstw<sup>50</sup>. Kulty koncentrują się zatem wokół konkretnych bogów uznawanych za najwyższy byt, cel dążenia wyznawcy. Główne nurty to wisznuizm, czczący Wisznu jako najważniejsze bóstwo, następnie śiwaizm – skupiający czcicieli Śiwy (Śiva), oraz śaktyzm, oddający cześć przede wszystkim Bogini-Dewi (Devī). Teistyczne tendencje tych tradycji zrealizowały się między innymi w koncepcji wielkiej trójcy hinduizmu – Trimūrti, zgodnie z którą bogom przypisano stosowne role w cyklicznym trwaniu świata: Brahmie<sup>51</sup> jego stworzenie, Wisznu opiekę i podtrzymywanie świata, a Śiwie jego unicestwienie. Dróg prowadzących do wyzwolenia – złączenia z bóstwem – jest wiele i chociaż można doszukać się w nich cech wspólnych (Flood wylicza wiarę w transcendentnego Boga;

<sup>47</sup> G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 6.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>49</sup> W powszechnym rozumieniu hinduizm jest zjawiskiem ahistorycznym, w każdym razie czas w nim jest raczej cykliczny niż linearny. Warto jednak przytoczyć w tym miejscu zaproponowany przez Flooda chronologiczny schemat w odniesieniu do hinduizmu: 1. okres rozwoju cywilizacji doliny Indusu (ok. 2500–1500 r. p.n.e.), w którym można dostrzec elementy hinduizmu; 2. okres wedyjski (ok. 1500–500 r. p.n.e.), kiedy skomponowano Wedy, a także inne utwory traktujące o dharmie i rytuale; 3. okres eposów i puran (ok. 500 r. p.n.e.–500 r. n.e.) – czas rozwoju tradycji wisznuizmu, śiwaizmu i śaktyzmu; 4. okres średniowieczny (ok. 500–1500 r. n.e.) – rozwój ruchów pobożnościowych – bhakti (związanych zwłaszcza z Wisznu, Śiwą i Dewi) oraz powstania literatury dewocyjnej i tantrycznej; 5. okres współczesny (od ok. 1500 r. n.e.) – renesans indyjski XIX/XX, a także rozprzestrzenienie hinduizmu poza Indie. Ibidem, s. 22–23.

<sup>50</sup> Por. H. Wałkowska, *Wstęp*, [w:] J. Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988, s. XXXIII–XXXIV.

<sup>51</sup> Brahmā utożsamiany z Pradžapatim (Prajāpati) – bogiem stwórcą okresu wedyjskiego, jest zdecydowanie mniej popularny niż Wisznu czy Śiwa. Zgodnie z legendami, w jakie obfitują purany, za różnorakie przewinienia został skazany na brak własnego kultu. W rzeczywistości był bóstwem zbyt abstrakcyjnym i bliskim starszej warstwie wierzeń, nieprzystającym do roli boga osobowego.

pobożność – *bhakti* – w stosunku do bóstw objawiających się w wizerunkach; wiarę w mokszę – wyzwolenie od karmana – prawa uczynków i z sansary (*saṃsāra*) – cyklu kolejnych narodzin; uznawanie autorytetu Wed i konieczności przestrzegania dharmy – „reguł zachowania rytualnego, społecznego i etycznego”<sup>52</sup>), nie ma, jak sądzi John Brockington, „żadnej doktryny czy rytuału wspólnego dla całego hinduizmu, a co istotne dla jednej grupy, nie musi być takim dla innej”<sup>53</sup>.

## PODSTAWOWE KULTY W HINDUIZMIE

Wymienione wyżej najbardziej znaczące kultury hinduizmu niekoniecznie były i są do siebie wrogo nastawione, choć pewne tradycje literackie, takie jak omówione w kolejnym rozdziale purany (*purāṇa*), a także samhity (*saṃhita* – teksty wisnuizmu), agamy (*āgama* – zbiór tradycji śiwaickiej) oraz tantry<sup>54</sup> zakładają większe znaczenie danego boga niż pozostałych (na przykład wyższość Wisnu nad Śiwą). Konkurencyjne kultury nie są jednak negowane.

Bogowie funkcjonują jako istoty wyższe, manifestujące się w wizerunkach umieszczanych w sanktuariach. Włączani są także w opowieści mitologiczne, przejmując wiele ludzkich zachowań. Popularyzacja mitów miała miejsce głównie za sprawą eposów i puran. Wiele z nich zostało zilustrowanych w dekoracjach świątyń, utrwalając tym samym w świadomości wyznawców postaci poszczególnych bóstw oraz historie z nimi związane.

Jednym z bogów zajmujących istotną pozycję w hinduistycznym panteonie jest Wisnu, którego wcielenia i emanacje są częstokroć efektem asymilowania lokalnych kultów, a także przemiany wierzeń w obrębie tantry takich odłamów, jak bhagawata (*bhāgavata*), pañcaratra (*pañcarātra*) czy waikhānasa (*vaikhānasa*) oraz alwarów w południowoindyjskim bhakti<sup>55</sup>. W tradycji wisnuickiej uformowało się dziesięć zstąpień (*avātara*) tego bóstwa, których znaczenie zmieniało się w miarę rozwoju kultu. W źródłach literackich najczęściej wymienia się następującą listę: Ryba (*Matsya*), Żółw (*Kurma*), Dzik (*Varāha*), Człowiek-Lew (*Narasimha*), Karzeł (*Vāmana*), Rama z Toporem (*Paraśurāma*), Rama Wspaniały (*Rāma Candra*, bohater *Ramajany*), Kriszna (*Kṛṣṇa*), Rama Mocarny (*Balarāma*) oraz Kalkin. Warto przy tym zauważyć, że niektóre listy podają Buddę jako dziewiąte zstąpienie, wykluczając tym samym Paraśuramę lub Balaramę. Najistotniejszymi awatarami w wisnuizmie są Rama i Kriszna, cieszący się niezmiernie popularnym, indywidual-

<sup>52</sup> G. Flood, op. cit., s. 11.

<sup>53</sup> J. Brockington, *Święta nie hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990, s. 7.

<sup>54</sup> W każdym kulcie można dopatrzeć się elementów tantry, choć najczęściej kojarzy się ją z śiwaizmem i śaktyzmem. Cechą charakterystyczną tantrycznych kultów jest, poza osiągnięciem wyzwolenia, możliwość zdobycia tak zwanych boskich mocy (*siddhi*) dzięki odpowiedniej wiedzy i długotrwałej praktyce pod kontrolą nauczyciela – *guru*. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Tantryczne tradycje Indii*, „Znak” 1999, nr 10 (533), s. 52, 55.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 61–62.

alnym kultem, między innymi ze względu na ogromne znaczenie omówionych poniżej tradycji literackich *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*) i *Mahabharaty* (*Mahābhārata*), tu w szczególności w *Bhagawadgicie* (*Bhagavadgītā*).

Opowieści mitologiczne odnoszące się do wcieleń Wisznu podkreślają aktywny oraz dobroczynny charakter tego bóstwa, bowiem każde z nich pojawia się w razie konieczności ratowania świata przed złem i niebezpieczeństwem, najczęściej uosobionym w postaci demona. Jako Ryba Wisznu zstępuje w czasie potopu, ratując prawych ludzi oraz pokonując demona o imieniu Hayagrīva. We wcieleniu Żółwia Wisznu wspomaga bogów w ubijaniu oceanu mleka, przyjmując rolę podstawy pod wielką mątew, jaką jest góra Mandara. Wokół niej opleciony jest wąż Wasuki (*Vāsuki*), za którego z jednej strony ciągną bogowie, z drugiej zaś demony. W trakcie ubijania oceanu kolejno pojawiają się skarby oraz napój zapewniający moc i nieśmiertelność. Wisznu w kluczowym momencie sporu o napój przemienia się w piękną kobietę i pomaga bogom zyskać przewagę nad demonami. Kolejne wcielenie to Dzik związany z historią o wydobyciu Ziemi (*Ṛthivī*) z głębin kosmicznego oceanu, w jakim pogrążyła się w czasie potopu. Przeciwnikiem boga jest w tej opowieści demon Hiranyākṣa. Jako Człowiek-Lew Wisznu pojawia się, by zabić demona Hiranyakaśipu, którego na mocy przyrzeczenia Brahmy nie mógł pokonać ani bóg, ani człowiek, ani zwierzę. Demon miał syna – Prahladę (*Prahlāda*), będącego gorliwym wyznawcą Wisznu, lecz nie pochwalał tej postawy syna i postanowił go zgładzić. Prahlada w swych modlitwach prosił Wisznu o ratunek. Bóg zstąpił na ziemię w hybrydalnej formie – w połowie ludzkiej, a w połowie lwiej, rozszarpał demona i uratował swego wiernego wyznawcę. W formie Karła zwyciężył demona Balego (*Bali*), który dzięki ascezie zyskał wielką moc i zdołał zapanować nad światem. Wisznu pojawia się u niego najpierw jako bramin-karzeł i prosi demona o ofiarowanie kawałka ziemi wielkości trzech kroków. Otrzymawszy zgodę, objawia swoją prawdziwą formę – urasta do ogromnych rozmiarów i przemierza dwoma krokami ziemię i niebo, trzeciego zaś nie ma już gdzie postawić. Demon zostaje pozbawiony władzy. Następne wcielenie – Rama z Toporem – jest jednym z najmniej popularnych. Występuje jako bohater historii o konflikcie między królem Kartawirją (*Kārtavīrya*) a ascetą Dżamadagnim (*Jamadagni*). Paraśurama dokonuje krwawej zemsty na rodzie Kartawirji za kradzież cudownej krowy, którą posiadał Dżamadagni, a także za zabójstwo samego ascety. Opowieść ta jest często traktowana jako odzwierciedlenie konfliktu między stanem braminów i kszatrijów. Kolejne wcielenia – Rama Wspaniały oraz Kriszna – zajmujące ważne miejsce w *Ramajanie* i *Mahabharacie*, zostaną omówione w części poświęconej eposom. Balarama zaś, najczęściej wzmiankowany jako brat Kriszny, wywodzi się z kultów wegetacyjnych i pierwotnie związany był z rolnictwem. Ważnym elementem jego kultu było także połączenie z bóstwami węzowymi. W okresie eposów jednoznacznie uznany został za inkarnację kosmicznego węża Śesza (*Śeṣa*), na którego zwojach, jak podają wisznuickie mity kosmogoniczne, spoczywa Wisznu między poszczególnymi cyklami kreacji świata.

W niektórych klasyfikacjach wcielenie Buddy jest utożsamiane z historycznym Buddą. Nie pojawiło się jednak na ziemi po to, by wprowadzić w miejsce ortodoksji nową naukę o wyzwoleniu, ale po to, żeby oddzielić prawych wyznawców hinduizmu od nieprawych. Wszyscy, którzy uwierzyli w fałszywe nauki Buddy, zostali potępieni. Wyznawcy, którzy przetrwali chwilę próby, dowiedli mocy swej wiary. Ta przewrotna historia wprowadzona została w opowieści o Wisznu przez brami-  
nów mających, rzecz jasna, na celu osłabienie oddziaływania buddyizmu.

Ostatnią awatarą jest Kalkin, wyobrażany jako jeździec na koniu lub człowiek z głową konia. Jest to forma Wisznu, która pojawić ma się w przyszłości, zwiastując koniec świata. Gdy nadejdzie czas upadku wszelkich cnót, a na ziemi zapadną ludzie nikkczemni, Kalkin spuści na nich swój miecz zagłady i przywróci pierwotny ład.

Drugą istotną tradycję hinduizmu stanowi śiwaizm, gdzie najwyższą istotą jest Śiwa, bóstwo synkretyczne, łączone z wedyjskim Rudrą, przejmujące cechy lokalnych bogów, a także elementy kultu węży czy fallusa. Jego symbol falliczny (*linga*) do tej pory jest jednym z najczęstszych wyobrażeń pojawiających się w sanktuariach. Śiwa nie posiada awatarów, ale może się manifestować w rozlicznych formach: łagodnej, groźnej, kobiecej lub w zjednoczeniu ze swoją towarzyszką (*śakti*) jako *ardhanārīśvara* (dosł. „bóg, którego połową jest kobieta”), a także połączywszy się z Wisznu (Harihara). Jako Maheśamūrti objawia się w swej pełnej, pięcioli-  
ceej formie, ujmującej wszystkie aspekty. Wielokrotnie podkreśla się ambiwalentny charakter Śiwy – jednocześnie bóstwo może być łaskawe dla swoich wyznawców (takie jest znaczenie jednego z jego imion – Śiwa) lub złowrogie. Równie często eksponuje się zarówno jego ascetyczny wizerunek, jak i witalność oraz płodność symbolizowaną pod postacią lingi. Jego moce unicestwiający świat obrazowane są często w formie tańczącego kosmiczny taniec zniszczenia bóstwa, określanego jako Król Tańca (*Nātarāja*).

Warto na koniec zaznaczyć, że w śiwaizmie rozwinęło się wiele szkół tantrycznych: *paśupata*, *kapalika*, *śaivasiddhānta* (śiwaizm tamilski), *nayanmara*, *lingāyata* czy śiwaizm kaszmirski.

Nie tylko bóstwa męskie, ale także boginie, szczególnie w śaktyzmie, są ważnymi postaciami hinduistycznego panteonu. Bogini może występować w roli towarzyski-małżonki bóstwa, ale może także posiadać odrębny kult, stawiający ją wyżej od boga. Istotne wówczas jest jej znaczenie jako żeńskiej energii potrzebnej bóstwu do ewoluowania z siebie stworzeń. Śaktyzm zakłada także możliwość zdobycia żeńskiej energii, które odpowiednio przygotowanemu adeptowi zapewnić mogą szczególne moce czy umiejętności<sup>56</sup>. W tej tradycji najpopularniejszą boginią jest Devī, posiadająca zarówno łagodne (Umā, Pārvaṭī), jak i groźne (Kaḷī, Durgā, Camunda) aspekty. Powszechnie jest uznawana za towarzyszkę Śiwy, jednakże śaktyzm, szczególnie w tradycji tantrycznej, nadaje jej najwyższy status wśród wszystkich bóstw.

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. 54–55, 60–61.

U innych bogiń najczęściej akcentuje się funkcję macierzyńską lub towarzyszącą bogom, na przykład bogini Śrī-Lakṣmī, przejęta przez panteon wisznuicki, jest zdecydowanie mniej aktywna niż towarzyszka Śiwy. Należy jednak pamiętać, że bogini Śrī jest od najdawniejszych czasów wiązana z kultami płodności, obfitością i dobrobytem. Wielu badaczy uważa, że zdecydowana większość bogiń to po prostu metamorfozy czczonej pierwotnie Bogini Matki.

## SYSTEMY FILOZOFICZNE

Omawiając główne założenia hinduizmu, należy odnieść się również do sześciu systemów oglądu (*śaddarśana*)<sup>57</sup>, które uznawane są za ortodoksyjne szkoły bramińskie i które można porównać do zachodnich szkół filozoficznych. Należy jednak pamiętać, że poruszane w nich zagadnienia mają nie tylko filozoficzny, ale także religijny charakter. Systemy te określane są jako *astika*, czyli uznające autorytet objawienia (*śruti*), podejmują się zatem ponownej interpretacji przekazanych w objawieniu poglądów, zarówno w zakresie epistemologii, jak i ontologii. Każda z nich oferuje inną drogę do wyzwolenia, zależną od uwarunkowań danej osoby.

Założenia poszczególnych szkół wyrażono najczęściej w traktatach ułożonych w formie sutr (bardzo zwięzłych, krótkich strof; od *sūtra* – „nić”, „sznur”). Do nich powstały komentarze (*bhaṣya*).

Sześć systemów tradycyjnie uporządkowanych jest w następujące, uzupełniające się w kwestii wybranych założeń, pary:

1. *nyāya-vaiśeṣika*,
2. *sāṃkhya-yoga*,
3. *mīmāṃsa-vedānta*.

Pierwszy z nich – njaja – to system zajmujący się teorią poznania, zakładający jego cztery źródła: naoczność, wnioskowanie, porównanie i słowo objawienia. Stanowią one jedną z kategorii sądzenia. Kolejną kategorią są przedmioty poznania, wynikające zarówno z zewnętrznego, jak i wewnętrznego doświadczenia. Odnoszą się one do struktury bytów oraz do przyczyn wiążących duszę w kręgu sansary. Jednym z przedmiotów poznania jest samo wyzwolenie (moksza), zdobywane właśnie w procesie poznania.

Łączona z njają waiśeszika jest rozumiana jako filozofia przyrody. Porządkuje strukturę rzeczywistości, a także człowieka i duszy. Definiowanie substancji składających się na rzeczywistość, poza rozważaniem problemu kreacji świata (polegającej na łączeniu się i rozłączaniu substancji zbudowanych z atomów), umożliwia

---

<sup>57</sup> Warto zauważyć, że podstawowe znaczenie terminu *darśana* to „widzenie”, „postrzeganie”, „pogląd”. Używany jest on również do określenia systemów nieortodoksyjnych, takich jak buddyzm i dżinizm.



także wyjaśnienie, w jaki sposób dusza poznaje, a ponadto, w jaki sposób migruje w kręgu sansary. Waiśeszika przejmując od njaji źródła niezawodnego poznania, ściągając je w dwie grupy: naoczność oraz wnioskowanie, w którym zawiera również porównanie i słowo objawienia.

Njaja zakłada istnienie boga (*īśvara*), który jest przyczyną sprawczą świata. Podobnie późniejsza waiśeszika dopuszcza jego istnienie, przy czym nie uznaje iśwary za stwórcę, a jedynie za władcę kontrolującego wszelkie procesy we wszechświecie.

Sankhja i joga stanowią parę, w której pierwsza ze szkół dostarcza teoretycznych, druga zaś praktycznych podstaw procesom poznawania i realizacji na drodze do wyzwolenia. Sankhja zakłada istnienie dwudziestu pięciu składników rzeczywistości, z których najistotniejsze są dwa: *puruṣa* – pasywny, świadomy, męski pierwiastek, oraz *prakṛti* – żeński, aktywny i nieświadomy pierwiastek ewoluujący w pozostałe dwadzieścia trzy „istności” (*tattva*) posiadające tę samą naturę. Prakriti złożona jest z trzech jakości (*guṇa*), które określa się jako 1. jasność, dobroć (*sat-tva*); 2. aktywność, namiętność (*rajas*) oraz 3. ciemność i bezwład – (*tamas*). W sytuacji, w której guny pozostają w równowadze, prakriti się nie rozwija. Gdy któraś z nich przeważa, zaczyna się tworzenie świata i zjawisk. Z prakriti wyłania się intelekt (*buddhi*) oraz świadomość jaźni (*ahaṁkāra*). Powstaje *manas* – umysł pośredniczący między światem zewnętrznym a zmysłami oraz organami działania, takimi jak mowa, chwytanie, chodzenie, wydalanie czy prokreacja. Zmysły, które ewoluują z niego, to słuch, dotyk, wzrok, smak i węch. Ze świadomości jaźni powstaje pięć żywiołów subtelnych (dźwięk, dotyk, kształt, smak i zapach) i pięć grubych (eter, ogień, wiatr, woda i ziemia). Niewiedza (*avidyā*) powoduje, że *puruṣa* upatruje w działaniach prakriti swoje własne, a tym samym wiąże się w sansarze. Poprzez poznawanie struktury rzeczywistości i uświadamianie sobie jej różnorodności świadomy podmiot powinien podejmować działania wynikające z powinności (*dharma*), jednocześnie pozwalające na stopniowe uwalnianie się z kręgu sansary.

Joga klasyczna, przyjmując za podstawę założenia sankhji odnoszące się do teorii bytu, jest metodą ukazującą praktyczną drogę do wyzwolenia. Zgodnie z wytycznymi jogi adept powinien pod okiem nauczyciela przejść osiem stopni: 1. przyjęcie pięciu *yama*, które można scharakteryzować jako moralne wytyczne – niekrzywdzenie, mówienie prawdy, niekradzenie, powściągliwość zmysłowa oraz nieposiadanie; 2. zastosowanie pięciu zasad ascetycznej praktyki (*niyama*), do których należą czystość, zadowolenie, asceza, studiowanie oraz skupienie się na bogu; 3. przyjmowanie odpowiedniej pozycji ciała (*asana*); 4. kontrolowanie oddechu (*prāṇāyāma*); 5. kontrolowanie aktywności zmysłów (*pratyāhāra*); 6. koncentrację (*dhāraṇā*); 7. kontemplację (*dhyāna*); 8. skupienie (*smādhi*). Sprzęganie odpowiednich postaw moralnych z działaniami zarówno w sferze ciała, jak i ducha prowadzi adepta do powściągnięcia działań świadomości (*cittavṛttinirodha*), umożliwiając właściwe rozpoznanie rozdzielnosci prakriti i *puruṣy*, a następnie wyzwolenie z więzów *karmana*.

Sankhja klasyczna nie uwzględnia boga, joga zaś naucza o najwyższym władcy (*īśvara*), który jest odwiecznie wyzwolony i wszechwiedzący. Może on obdarzać swoją łaską adepta jogi, wspomagając go na drodze do wyzwolenia, tym samym staje się właściwie najwyższym nauczycielem. Jest jednakże przede wszystkim przedmiotem medytacji jogina, na przykład w postaci świętej sylaby „Om”.

Ostatnią parę systemów tworzą mimansa i wedanta, które przede wszystkim zajmują się interpretacją Wed i ich komentarzy. Pierwszy z nich, zwany też *purva-mīmāṃsa* (pierwotną mimansą), uznaje treść objawienia za najważniejszą i odwieczną zasadę, która przejawia się w słowie (dźwięku) i jednocześnie reguluje wszystkie procesy we wszechświecie czy też wszelkie działania człowieka. Poza tym w ontologii mimansa prezentuje poglądy bliskie waiśeśzice. Rzeczywistość rozpatruje poprzez kategorie, zakłada atomową strukturę żywiołów i istnienie wielu poznających atmanów. Jednak tym, co przede wszystkim zajmuje myślicieli mimansy, jest moc i następstwo rytualnego aktu. Ogromne znaczenie system przypisuje bowiem rytuałom, których sprawowanie umożliwia wypełnienie powinności religijnej (nakazanej przez dharmę) oraz gwarantuje zachowanie harmonii we wszechświecie. Działania ofiarne, co istotne, pojmowane są ponadto jako czyn o religijnym charakterze, mogący zaowocować w kolejnych wcieleniach, a także doprowadzić do wyzwolenia z kręgu narodzin. Przy czym same pobudki odprawiania ofiar są dwojako definiowane: 1. jako chęć wypełnienia obowiązku, spodziewając się nagrody/uniknięcia kary; 2. jako wypełnienie obowiązku bez oczekiwania na nagrodę czy bez obawy przed karą.

Wedanta, określana także jako *uttaramīmāṃsa* – wtórna mimansa, jest właściwie zbiorem szkół reprezentowanych przez różnych myślicieli, odnoszących się do treści objawienia. Ich wspólne założenie to istnienie pierwotnej przyczyny świata i najwyższego bytu – brahmana, którego poznanie warunkuje osiągnięcie wyzwolenia. W wedancie wyodrębnić można zatem: 1. szkołę *advaita* założoną przez Śankarę (Śaṅkara) i postulującą niedwoistość (monizm); 2. reprezentowaną przez Ramanudżę (Rāmānuja) szkołę *viśiṣṭādvaita*, postulującą szczególną niedwoistość (monizm kwalifikowany); 3. *dvaitādvaita* Nimbarki (Nimbārka), a więc szkołę dwoistej niedwoistości; 4. *dvaita* – doktrynę o dwoistości (dualizm), której przedstawicielem był Madhwa (Madhva); 5. *śuddhādvaita* – szkołę, w której Vallabha (Vallabha) nauczał o czystej niedwoistości. Wszystkie, poza szkołą Madhwy, zakładają jedność, tożsamość nadrzędnego bytu (brahmana), świata i człowieka (choć w przypadku Ramanudży – niepełną). W tej sytuacji postrzeganie rzeczywistości jako złożonej i różnorodnej, czy też w ogóle jako realnej, jest najczęstszym błędem i przejawem niewiedzy. Za jej sprawą dusze, definiowane tutaj jako byty świadome, podejmują działania wiążące je w sansarze. Właściwe poznanie jedyne realnego bytu, skrywanego za zasłoną ułudy (*māyā*), warunkuje wyzwolenie. Niektóre szkoły uznają udział uczynków (karmana) za istotny na drodze do wyzwolenia, lecz podrzędny względem poznania (na przykład Ramanudża) lub zasadny w przypadku bezinteresownych działań wynikających z powinności (Madhwa).

Szkoła Madhwy, w odróżnieniu od powyższych, uznaje trzy niezależne zasady: absolut utożsamiany z Wisznu, świadomość (*cit*) i nieświadomość (*acit*). Dusze jednostkowe krążą w sansarze i/lub osiągają wyzwolenie zależnie od łaski Wisznu, stojącego ponad prawem karmana, ale zawsze są od niego różne.

W mimansie nie uwzględnia się istnienia boga, byty podlegają stałym procesom stwarzania i rozpadu, świat natomiast jest wieczny. Mimansa jako jedyny z sześciu systemów odrzuca cykliczne trwanie świata w następujących po sobie epokach określanych terminem *yuga*. Wedanta zaś w kwestii istnienia boga nie prezentuje jednorodnej postawy, dopiero późniejsze szkoły (Ramanudża, Nimbarka, Madhwa i Wallabha) identyfikują brahmana z bogiem (iśwarą), a konkretnie z Wisznu (Nimbarka, Madhwa) czy Kriszną (Wallabha). Wówczas właściwe poznanie, wiodące do wyzwolenia, zdobywa się w uwielbieniu bóstwa (*bhakti*).

Poza omówionymi tutaj sześcioma systemami do treści objawienia odnoszą się ponadto zbiory włączone w tak zwaną tradycję (*smriti*), reprezentujące różne gatunki literackie, między innymi omówione w kolejnej części eposy i purany. Można odnaleźć w nich wiele fragmentów dotyczących zarówno religii, jak i filozofii, które to dziedziny na równi zajmują istotne miejsce w rozwoju tradycji zwanej hinduizmem.

A. Staszczuk

## EPOSY I PURANY

### MAHABHARATA

Początków poezji epickiej należy szukać już w epoce wedyjskiej. W *Rigwedzie* znajdujemy pieśni epickie zwane akhjanami (*ākhyāna*), a w brahmanach napotkać możemy „dawne opowieści” (*purāna*) i „legendy” (*itihāsa*), których recytacja była integralną częścią niektórych ceremonii religijnych. Chociaż nie zachował się żaden zbiór epiki z czasów wedyjskich, wiemy, że już w tym okresie działali bardowie, którzy przechowywali i przekazywali tego typu literaturę. Można domniemywać, że poza przykładami literatury epickiej, takiej jak *itihasy*, w okresie wedyjskim musiały istnieć już samodzielne poematy epickie, ponieważ obydwie wielkie eposy indyjskie są produktami długiej tradycji epickiej<sup>58</sup>. Autorami i depozytariuszami pierwszych pieśni epickich byli bardowie zwani *sūta*. Pieśni ułożone przez bardów trafiały do świadomości mas poprzez działalność wędrownych pieśniarzy zwanych *kuśilawami* (*kuśilava*).

<sup>58</sup> M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. 1, Delhi 1981, s. 294.

Rdzeń treści *Mahabharaty* (*Mahābhārata*) stanowi bratobójcza walka pomiędzy dwoma plemionami Bharatów (*Bhārata*): Pandawami (*Pāṇḍava*) i Kaurawami (*Kaurava*), czyli potomkami władcy imieniem Kuru<sup>59</sup>. Kaurawowie byli najbardziej znaczącym rodem spośród synów Bharaty. Ich ziemią było „pole Kuru” (*Kurukṣetra*)<sup>60</sup>, wzmiankowane już w *Jadźurwedzie* i brahmanach. Przypuszcza się, że wojna z *Mahabharaty* miała podłoże historyczne, odzwierciedlając najpewniej jakiś wewnętrzny konflikt północnoindyjskich Ariów<sup>61</sup>.

Materiał tworzący dzisiejszą *Mahabharatę* powstawał prawdopodobnie w ciągu co najmniej ośmiu wieków, od IV wieku p.n.e. do IV wieku n.e. W ciągu tego czasu narracyjne jądro obrosło w ogromną masę różnorodnych treści, aż cały epos stał się swoistą encyklopedią zawierającą mnóstwo podań, legend i partii dydaktycznych oferujących treści religijne i filozoficzne. Materiał *Mahabharaty* w pewnych partiach jest zdecydowanie starszy niż ona sama, o czym świadczyć może umiejscowienie konfliktu pomiędzy Kuru a Pandawami w około VIII wieku p.n.e.<sup>62</sup> Epickie ballady i przypowieści o świeckim charakterze, w które obfituje *Mahabharata*, cieszyły się na tyle dużą popularnością wśród ludu, że zwróciły w końcu uwagę braminów. Ci wykorzystali to nowe medium do ugruntowania swojej dominującej pozycji poprzez włączenie doń wątków przemycających elementy bramińskiego prawodawstwa i filozofii. Trzecią, poza bardami i braminami, grupą, która ukształtowała treść eposu, byli wędrowni asceci. Wzbogacili oni dzieło o umoralniające opowieści sławiące wartość wyrzeczenia i głoszące marność świata. Ta mieszanina wpływów uczyniła z *Mahabharaty* unikalne kompendium odzwierciedlające wszystkie aspekty indyjskiego ducha.

*Mahabharata* jest jednym z najdłuższych utworów literatury światowej. Składa się z 18 ksiąg (*parvan*) oraz *Hariwamśi* (*Harivaṃśa*), czyli *Genealogii Harego* (Kriszny), 19. księgi będącej późniejszym dodatkiem (*khila*). Z ponad 106 tys. słok (dwuwersów) obejmujących 19 ksiąg *Mahabharaty* jedynie 1/5 stanowi jądro utworu mówiące o konflikcie i walce Pandawów z Kaurawami. Tradycja przypisuje autorstwo eposu Wjasie (*Vyāsa*, dosł. „ten, który porządkuje”), mędrcowi, który miał także skompilować Wedy. Postać ta odgrywa dość istotną rolę w fabule. Urodził się jako Kriszna Dwaipajana (*Kṛṣṇa Dvaipāyana*) i aby ratować ciągłość rodu królewskiego, z którym był spokrewniony poprzez matkę Satjawati (*Satyavati*), splodził z dwiema swymi bratowymi dwóch potomków. Wjasa był nadzwyczaj szpetny, dlatego pierwsza z kobiet na jego widok zamknęła oczy i urodziła niewidomego Dhritarasztrę (*Dhṛtarāṣṭra*). Druga zaś zbladła z przerażenia, dlatego jej potomek urodził się błądy, co jest dosłownym tłumaczeniem imienia Pandu (*Pāṇ-*

<sup>59</sup> Sam tytuł eposu odczytuje się jako „Opowieść o wielkiej walce rodu Bharatów”. W eposie znajdujemy złożenia *mahābhāratayuddha* (wielka walka Bharatów) oraz *mahābhāratākhyānam* (wielka opowieść o walce Bharatów). Tytuł *Mahābhārata* ma być skrótem tychże zwrotów.

<sup>60</sup> Obszar na ziemiach pomiędzy rzekami Jamuną i Gangesem, w sąsiedztwie Indraprasthy i Hastinapury, w dzisiejszym stanie Haryana.

<sup>61</sup> K. Mylius, op. cit., s. 83.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 85.

du). Później Dhritarasztra wraz ze swoją małżonką Gandhdari (Gāndhārī) doczekał się stu synów, z których najstarszym był Durjodhana (Duryodhana), zaś Pandu miał z Kuntī (Kuntī) trzech synów o imionach Judhiszthira (Yudhiṣṭhira), Ardżuna (Arjuna) i Bhima (Bhīma). Potem poślubił jeszcze Madri (Mādrī), a ta powiła mu bliźnięta Nakulę i Sahadewę (Sahadeva). Ta piątka synów Pandu to główni bohaterowie eposu. Główna jego akcja toczy się wokół konfliktu pomiędzy potomkami Pandu i Dhritarasztry o stawkę, jaką jest władza nad królestwem. Obserwujemy głównie losy braci Pandawów, którzy wraz z małżonką Draupadi zostają wygnani z królewskiego dworu, lecz odkrywszy sprzymierzeńca w Krisznie, powracają, by wydać Kaurawom wielką, trwającą osiemnaście dni bitwę, która kończy się zagładą synów Dhritarasztry. Dochodzi do ugody między Pandawami i Dhritarasztrą, a Judhiszthira zostaje mianowany władcą. Kolejne wydarzenia obejmują wielką ofiarę z konia przeprowadzoną przez nowego króla, zagładę Jadawów – ziomków Kriszny, a wreszcie ostatnią podróż Pandawów w Himajale, gdzie wszyscy, prócz Judhiszthiry, znajdują śmierć. Sam finał jest jednak pomyślny, gdyż bracia i Draupadi ostatecznie spotykają się w niebie i tam przybierają postać bogów<sup>63</sup>.

Najważniejszym i najbardziej czczonym spośród bóstw *Mahabharaty* jest Wisznu (Viṣṇu). Wedyjski Wisznu był bogiem energii przenikającej wszechświat, umożliwiającym swą aktywnością zwycięstwa Indry i zapewniającym ludziom przestrzeń życiową. Z biegiem czasu uznano go za niebiański wzór idealnego władcy i przydano właściwy tej funkcji majestat. Był bogiem gotowym do pomocy i walki ze złem zagrażającym ziemi, które to cechy znajdują odzwierciedlenie w działalności jego dziesięciu awatar (*avatāra*). Wisznuizm *Mahabharaty* polega jednakże głównie na uznaniu boskości Kriszny (Kṛṣṇa; dosł. „ciemny”). W eposie Kriszna występuje zarówno jako wódz klanu Jadawów (Yādava) z Dwaraki (Dvārākā), przyjaciel i doradca Pandawów, jak i najwyższe bóstwo, jedna z awatar Wisznu.

## BHAGAWADGITA

*Bhagawadgita* (*Bhagavadgītā*; w skrócie *Gita*, *Pieśń* [Czcigodnego] *Pana*) jest najśłynniejszym epizodem *Mahabharaty*, liczącym siedemset strof i włączonym do jej szóstej księgi (*Bhiṣmaparvan*). Pomimo iż *Gita* została wprowadzona do głównego wątku eposu, nie wydaje się, by stanowiła część jego pierwotnego jądra. Jest niemal pewne, że sama w sobie stanowi twór autonomiczny, co wnioskować możemy z treści i formy utworu, a także z jego pokrewieństwa z literaturą upanisad. *Gita* mogła być pierwotnie tekstem szkoły bhagawatów, która już około II wieku p.n.e. miała licznych wyznawców. To, że *Gitę* podzielono na osiemnaście rozdziałów,

<sup>63</sup> Streszczenie wydarzeń składających się na akcję *Mahabharaty* znajdzie Czytelnik w: E. Śluszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 2001, s. 284–291; K. Mylius, op. cit., s. 85–91, M. Winternitz, op. cit., s. 307–360.

tyle samo, ile ksiąg liczy *Mahabharata*, a także ile trwa bitwa na polu Kuru, świadczy o istnieniu redakcji tekstu, a także wydaje się potwierdzać jego autonomiczność.

Za czas powstania *Gity* uznaje się zwykle III–II wiek p.n.e., z zaznaczeniem, że ostateczna redakcja tekstu musiała nastąpić nie wcześniej niż na początku naszej ery. Pewne jest, że *Gita* jest dziełem kilku anonimowych autorów i że powstawać musiała w ciągu kilku stuleci, o czym świadczą różnice w formie artystycznej i słownictwie niektórych epizodów.

*Gita* ma wyraźnie synkretyczny charakter i jawi się jako próba syntezy kilku istotnych dla całego hinduizmu prądów myślowych. Widać w niej wyraźne inspiracje hymnami wedyjskimi, monizmem upaniszad, jak również wyraźne odniesienia do ruchów pobożnościowych (*bhakti*), szczególnie do ruchu bhagawatów, oddających cześć Krisznie Wasudewie. Podstawy filozoficzne *Gity* zasadzone są na filozofii sankhji (*sāṃkhya*), a praktyczne metody postępowania zaczerpnięte zostały z jogi (*yoga*). W warstwie narracyjnej *Bhagawadgita* jest zapisem rozmowy, do której doszło przed rozpoczęciem bitwy na polu Kuru, pomiędzy jednym z braci Pandawów, łucznikiem Ardżuną, a Kriszną, jego woźnicą, który utożsamiony jest tu z najwyższym bóstwem. Wykład Kriszny, odpowiadającego na etyczny dylemat Ardżuny, jest nauką w pełni podporządkowaną soteriologicznemu ideałowi wyzwolenia. Wielkość *Gity* polega na przedstawieniu ideału soteriologicznego jako obejmującego trzy równoprawne drogi zbawiania, przy jednoczesnym podkreśleniu wartości życia przeciętnego człowieka. Dzięki temu zabiegowi nie tylko postawa ascety i kapłana, ale także pobożnego wyznawcy mogą mieć jednakowy udział w osiągnięciu najwyższego celu. *Gita* realizuje ten model poprzez wysoką ocenę każdej formy działania, będącego przeciwieństwem naturalną funkcją istoty ludzkiej. Podczas gdy Wedy uczyły o osiągnięciu nieba dzięki ofierze, *Gita*, zaprzeczając, że jedynie akt ofiarny ma moc zbawczą, nakazuje jednakowoż, by każde działanie wykonywano, jakby było ofiarą, to znaczy zawsze z myślą o najwyższym celu i bez pragnienia osiągnięcia czegokolwiek. *Gita* uznaje bowiem, że tym, co powoduje powstawanie negatywnego karmana i przyczynia się do powtórnych narodzin, jest nie samo działanie, lecz pragnienie owoców działania. Dlatego człowiek winien wypełniać swe powinności bez przywiązywania się do nich. Taka metoda postępowania określona została drogą czynu bezinteresownego (*niṣkāmakarmamārga*)<sup>64</sup>. Działania nie powinno się odrzucać, gdyż nie można żyć, nie działając – nawet Bóg podtrzymujący istnienie świata pozostaje zawsze aktywny. Unikanie działania jest ucieczką od wypełniania swojej powinności; działać zatem należy, ale bez oczekiwania nagrody. Taka forma działania jest w *Gicie* nazwana karmajogą (*karmayoga*) – jogą czynu lub karmamargą – drogą czynu (*karmamārga*).

---

<sup>64</sup> M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 32.

Drugą z dróg wiodących do wyzwolenia zawartych w *Gicie* jest droga poznania – dźńanamarga (*jñānamārga*). Jest ona metodą rozpoznawania relacji pomiędzy elementami rzeczywistości na drodze spekulacji filozoficznej. Rozważania *Gity* opierają się na elementach filozofii, która później pod nazwą sankhji stanie się jednym z sześciu ortodoksyjnych systemów filozoficznych (*darśana*). Bardzo ważną rolę odgrywa także namysł nad rolą i pozycją boga uosobionego jako Kriszna. Kluczową rolę odgrywają pojęcia puruszy (*puruṣa*), biernej zasady podmiotowej, i prakriti (*prakṛti*), dynamicznej sfery natury. Za budulec rzeczywistości uznaje się trzy *guny* (*guṇa*): *sattwę* (*sattva*), odpowiadającą za przejrzystość i istotę tego, co psychiczne, *radžas* (*rajas*), odpowiedzialny za ruch i zmianę, oraz *tamas*, odpowiedzialny za trwanie. Tym, co podtrzymuje trzy *guny* i umożliwia ich przejawianie się, jest Bóg będący przasadą stojącą poza wszelkimi dualizmami. Na kształtowanie się pozycji Kriszny w *Bhagawadgicie* jednakowo wpłynęły teistyczne tendencje kultu bhagawatów, jak i odziedziczony po upaniszadach monizm. Kriszna w *Gicie* jest Panem (Īśvara), który łączy cechy pozbawionego cech wiecznego absolutu, jakim jest brahman, z cechami boga osobowego, Īswary, który stoi na straży kosmicznego i moralnego porządku, a także interweniuje, gdy na świecie pojawia się nieprawość.

Bóg objawia się w świecie, by stać się obiektem poznania, ale także miłości. Obecność boga przejawiającego się w fizycznym ciele przybliża go do człowieka i umożliwia mu kultywowanie trzeciej z dróg wiodących do zbawienia – drogi pobożnego oddania (*bhaktimārga*). Droga ta jest ukazana w *Gicie* jako najłatwiejsza, ale jednocześnie najwartościowsza, bo ożywiając w wyznawcy pełnię żarliwych uczuć do boga, daje mu jednocześnie zasmakować najwyższego poznania (*jñāna*). Fakt manifestacji boga na ziemi świadczy także o tym, że ludzka aktywność w tym świecie i w tym ciele może stać się źródłem zbawienia. Nie trzeba rezygnować z codziennego życia, lecz należy poświęcić owoce swych czynów bogu i skupić całą swą przytomność na jego osobie. Droga pełnej miłości służby i oddania się bogu jest zatem rodzajem kulminacji nauk *Gity*, a także, w pewnym sensie, sublimacją przesłania całego hinduizmu.

Eklektyczne przesłanie *Gity* sprawia, że od wieków cieszy się ona ogromną popularnością wśród Indusów, niezależnie od przynależności do konkretnego odłamu hinduizmu; mimo że formalnie nie należy ona do objawienia (*śruti*), przysługuje jej ranga równa Wedom.

## RAMAJANA

Drugim z eposów jest *Ramajana* (*Rāmāyaṇa*; *Podróż Ramy*). Zazwyczaj za pierwszą cechę, jaka odróżnia ją od *Mahabharaty*, uznaje się dojrzały styl. Jest to widoczne do tego stopnia, że autora *Ramajany*, Walmikiego (Vālmīki), nazwano pierwszym poetą kunsztownego stylu (*ādikavi*), a jego dzieło pierwszym poematem w tymże stylu stworzonym (*ādikāvya*). Styl ten stał się wzorem dla późniejszych poetów, był udoskonalany i naśladowany na wielką skalę. Istota stylu *Ramajany*

leży w większym nacisku na formę niż treść, co manifestuje się poprzez stosowanie figur poetyckich, takich jak metafory i porównania pojawiające się głównie w opisach przyrody. Z uwagi na te cechy możemy *Ramajanę* nazwać czymś pomiędzy popularną poezją ludową a poezją kunsztowną (*kāvya*)<sup>65</sup>. Ogromną popularność, jaką może szczycić się po dziś dzień, *Ramajana* zawdzięcza także licznym adaptacjom, takim jak słynny *Ocean czynów Ramy* (*Rāmcaritamānas*), napisany w języku awadhi przez piętnastowiecznego poetę Tulsidasa (Tulsīdās).

*Ramajana*, jaką znamy dziś, nie jest oryginalną formą poematu, ale swoistą kompilacją, powiększoną i zmodyfikowaną. Rozmiarami nie przypomina *Mahabharaty*, składa się bowiem jedynie z dwudziestu czterech tysięcy dwuwersów (*śloka*). Początki *Ramajany* mogą sięgać IV wieku p.n.e., ale w postaci zachowanej do naszych czasów powstawała ona mniej więcej od II wieku p.n.e. do II wieku n.e. Dzieło podzielone jest na siedem ksiąg zwanych kanda (*kāṇḍa*), spośród których najbardziej rozbudowane księgi – pierwsza i siódma – z pewnością stanowią późniejsze dodatki, jako że zawierają liczne interpolacje w postaci mitów i legend brahminskich, które pozostają poza głównym wątkiem narracji. Księgi II–VI stanowią pierwotne jądro utworu, uległy one jednak rozszerzeniu poprzez rozbudowę miejsc uważanych za najwartościowsze poetycko<sup>66</sup>.

Epos rozpoczyna się<sup>67</sup> opisem dzieciństwa księcia Ramy (Rāma), który urodził się jako jeden z czterech synów Daśarathy, króla państwa Kosala, ze stolicą w Ajodhji<sup>68</sup>. Młody Rama zdobywa rękę Sity (Sītā), córki króla Dżanaki (Janaka), i spędza z nią dwanaście szczęśliwych lat. Niestety, dawna obietnica dana przez ojca Ramy jednej ze swoich trzech żon, która na tronie chce umieścić swego syna Bharatę, zmusza Daśarathę do wysłania Ramy na czternaścieletnie wygnanie. Tam wraz z żoną oraz bratem Lakszmaną (Lakṣmaṇa) Rama przeżywa wiele przygód i wielokrotnie udowadnia swe męstwo, walcząc z licznymi potworami i demonami. Sita zostaje w końcu uprowadzona przez demona Rawanę (Rāvaṇa), władcę wyspy Lanka (Lankā). By odzyskać małżonkę, Rama zawiera przymierze z królem małp Sugriwą (Sugrīva). Po tym jak Rama pomaga mu odzyskać tron, Sugriwa wysyła syna boga wiatru Hanumana (Hanumān) wraz z armią na poszukiwania Sity. Hanuman, przeskoczywszy nad oceanem, odnajduje Sitę w pałacu Rawany na Lance, która zostaje opisana jako miejsce cudowne i magiczne. Po powrocie Hanumana małpia armia buduje most na Lankę i przeprawiwszy się na drugi brzeg, zaczyna oblegać stolicę wyspy. Dochodzi do straszliwej bitwy, podczas której przy udziale boskiej pomocy Rama uśmierca demona. Odzyskawszy Sitę, odmawia jednak jej przyjęcia, jako że ta zbyt długo przebywała z innym mężczyzną. By udowodnić swą niewinność, Sita rzuca się w ogień, lecz wtedy pojawia się bóg ognia Agni i sam

<sup>65</sup> M. Winternitz, op. cit., s. 455.

<sup>66</sup> Najwięcej takich miejsc znaleźć można w księdze piątej, poświęconej wyspie Lance, zwanej od nagromadzenia poetyckich opisów „Piękną” (*Sundarakāṇḍa*).

<sup>67</sup> O przebiegu akcji *Ramajany*: K. Mylius, op. cit., s. 109–114; E. Słuszkiewicz, op. cit., s. 35–362; M. Winternitz, op. cit., s. 458–475.

<sup>68</sup> Dzisiejszy Oudh (Awadh) w stanie Uttar Pradeś.



zapewnia o jej czystości. Małżonkowie udają się do Ajodhji, gdzie Rama wkrótce zostaje obwołany królem. Tutaj kończył się epos w swojej pierwotnej formie. Późniejsze wypadki, z dodanej VII księgi, obejmują kolejną próbę wierności Sity i przekazanie władzy przez Ramę swym dwóm synom bliźniakom.

Jak zostało już powiedziane, I i VII księga *Ramajany* nie należały do poematu ułożonego przez Walmikiego. Nie tylko zawierają one liczne wewnętrzne sprzeczności, lecz także ustępują pod względem poetyckim księgom stanowiącym rdzeń epepei. Tylko w tych księgach Rama uznawany jest za postać boską, inkarnację boga Wisznu. W starej części utworu Rama jest człowiekiem i bohaterem, a jeśli jest mowa o bogach, to miano najwyższego przypisuje się nie Wisznu, lecz Indrze. Rama pozostaje wielką istotą ludzką i wzorem cnót, nigdy niezbaczącym ze ścieżki sprawiedliwości. Stopniowa braminizacja tekstu doprowadziła do upodobnienia Ramy do Wisznu już w starszych partiach epepei, by w końcu w księdze I i VII doprowadzić do pełnej identyfikacji tych postaci. Z Sity uczyniono zaś z czasem wcielenie bogini Lakszmi (Lakṣmī), małżonki Wisznu.

Na zakończenie kilka słów o wzajemnym stosunku chronologii obydwu eposów. Okres powstawania *Ramajany* mieści się w okresie formowania się *Mahabharaty*, czego dowodzi włączenie do *Mahabharaty* epizodu o Ramie (*Rāmopākhyana*). Ogólnie przyjmuje się, że to *Ramajana* była dla większego eposu źródłem inspiracji, gdyż w niej samej nie znajdujemy jakichkolwiek śladów znajomości wydarzeń lub bohaterów *Mahabharaty*, podczas gdy *Mahabharata* zna nie tylko postać Ramy, ale i sam poświęcony mu epos. Z tego wnioskuje się, że w czasie powstawania *Mahabharaty* *Ramajana* musiała być już dziełem o dużej sławie i jest możliwe, że już w II wieku p.n.e. istniała w obecnie znanej formie. Niemniej jednak należy pamiętać, że ze swoimi częstymi odwołaniami do wedyjskich postaci i wydarzeń *Mahabharata* przetwarza starszy materiał, przez co sam jej rdzeń musi być starszy od rdzenia *Ramajany*.

## PURANY

Tradycja wylicza osiemnaście puran, których skomponowanie przypisuje się mitycznemu mędrcomu Wjasie. Stanowią one w większości literaturę religijną i dla późniejszego okresu rozwoju hinduizmu są tym, czym Wedy dla braminizmu. Purany (*purāṇa*; dosł. „stara [opowieść]”) posiadają niewątpliwie bardzo stare korzenie, sięgające czasów wedyjskich. Wiele legend wzmiankowanych w hymnach *Rigwedy* i w brahmanach jest przetwarzanych w puranach po wielokroć. Faktem jest jednak, że purany powstawały przez cały okres indyjskiej historii i że powstają po dziś dzień. Wiemy, że musiały istnieć już około V wieku p.n.e., jako że wzmiankowane są w źródłach z tego okresu<sup>69</sup>. Wydaje się, że powstałe dużo później i zachowane do dziś purany są recenzjami starszych dzieł o podobnej religijnej i dydaktycznej treści.

---

<sup>69</sup> M. Winternitz, op. cit., s. 497.

Purany są nader często wzmiankowane w *Mahabharacie*, co może świadczyć o istnieniu literatury puranicznej na długo przed skompletowaniem eposu, który *notabene* sam siebie nazywa puraną. Wszystkim puranom wspólny jest pewien rezerwuar treści, co skłania do przypuszczenia, że pochodziły one z tego samego, bardzo starego źródła, na które składały się pewne ustne tradycje sięgające Wed, pieśni bardów, jak i ustalony kanon pism, swoiste papurany. To, że zachowane do dziś purany nie należą do tych najstarszych, jest jasne choćby dlatego, iż same nie stosują się do własnych reguł odnośnie do treści. Według nich każda purana powinna zawierać tak zwane pięć cech (*pañcalakṣaṇa*): stworzenie świata (*sarga*), ponowne stworzenie po cyklicznym zniszczeniu (*pratisarga*), genealogię bogów i świętych (*vaṃśa*), cztery wielkie epoki Manu (*manavantaram*) oraz dzieje rodów królewskich (*vaṃśānucarita*). Niektóre z zachowanych puran zawierają o wiele więcej niż te pięć tematów, podczas gdy inne nie poruszają żadnego z nich. Tym, co charakteryzuje wszystkie z nich, jest poświęcenie się kultowi danego boga – Wisznu lub Śiwy. W puranach, które zachowały stary rdzeń, odnaleźć możemy partie poświęcone kosmogonii i najdawniejszej historii oraz genealogię królewskich domów sięgającą od pierwszych władców (z dynastii solarnych bądź lunarnych), aż do królów znanych z historii. Fakty te dają nam podstawy do ostrożnego datowania najstarszych puran na okres przed VII wiekiem p.n.e. Nowsze purany umiejscowić należy w pierwszych wiekach naszej ery.

Purany traktowane są jako święte teksty drugiej kategorii; uzupełnienie Wed przeznaczone dla kobiet i śudrów, którzy nie mogą z Wedami obcować. Jak zauważył filozof Ramanudża (Rāmānuja), tylko poprzez studiowanie Wed można zyskać najwyższą wiedzę, a purany prowadzić mogą zaledwie do oczyszczenia z grzechów<sup>70</sup>. Źródło tego osądu tkwi w niskiej wartości literackiej tych dzieł, stworzonych głównie przez niższą klasę gorzej wykształconych kapłanów. Pomimo niedbałego stylu niektóre z puran dostarczają istotnej wiedzy historycznej oraz potrafią rzucić światło na różnorodne aspekty hinduizmu, gdyż są swoistym kodeksem różnych hinduistycznych obrzędów i obyczajów. Zawierają rozdziały na temat ofiar dla przodków (*śrāddha*), ślubów i przyrzeczeń (*vrata*), praktyk religijnych (*ācāra*), świętych brodów, czyli miejsc pielgrzymek (*tīrtha*), oddawania czci i składania ofiar (*pūjā*), darów i donacji (*dāna*) oraz innych aktów religijnych. Tym samym wiele z nich można uznać za podstawę hinduizmu świątynnego i swoistą hinduską „encyklopedię”.

J. Zapart

---

<sup>70</sup> Ibidem, s. 505.

## BUDDYZM PIERWOTNY PODSTAWOWE ZAGADNIENIA

### ŻYWOT BUDDY GAUTAMY

Historyczny założyciel buddyzmu miał żyć osiemdziesiąt lat i dwudziestowieczni badacze zwykli uznawać za okres jego życia lata 563–483 p.n.e., jednakże najnowsze ustalenia każą przesunąć datę śmierci Buddy na okres około 410–390 p.n.e.<sup>71</sup> Naprawdę nazywał się Siddhartha (Siddhārtha, p. Siddhattha<sup>72</sup>; dosł. „ten, który osiągnął cel”), a jego rodowe nazwisko brzmiało Gautama (p. Gotama). Przyszły Budda pochodził z górskiego klanu Śakjów (Śākya)<sup>73</sup>, który zamieszkiwał niewielkie państwo położone na pograniczu dzisiejszych Indii i Nepalu. Gdy Siddhartha przyszedł na świat, władcą państwa był jego ojciec – Śuddhodana. Matką Siddharthy była Maja (Māyā), która swego syna urodziła w miejscowości Lumbini (Lumbinī)<sup>74</sup>, niedaleko stolicy Śakjów, Kapilawastu (Kapilavastu).

Młody Siddhartha wzrastał w dostatku i przepychu. W wieku lat szesnastu poślubił kuzynkę Jaśodharę (Yaśodharā), z którą miał syna imieniem Rahula. Wyprawiwszy się poza mury pałacu, Siddhartha po raz pierwszy w życiu spotkał starca, człowieka obłożnie chorego, ujrzał także zwłoki przygotowane do kremacji. Uświadomił sobie, że cierpienie, którego dotychczas nigdy nie doświadczył, jest nieodłączną częścią ludzkiej egzystencji. Tylko jedna z napotkanych postaci wydała mu się szczęśliwa – był to żebrak-asceta ze zgoloną głową. Księżę zrozumiał, że istnieje wyjście ze świata cierpienia i że on sam musi je odnaleźć. Zdecydowany odmienić swój los, Siddhartha wymknął się nocą z pałacu, nie pożegnawszy się z najbliższymi. Porzucił życie świeckie i już jako bezdomny asceta podjął ćwiczenia medytacji. Osiągnął najwyższe stany skupienia, jednak uznał je za niezadowalające. Niebawem przyłączyło się doń pięciu innych ascetów, z którymi razem praktykował najsurowsze formy umartwień. Skrajna asceza tak go wyczerpała, iż był bliski śmierci. Widząc, że umartwienia nie zbliżają go do celu, zdecydował się przyjąć posiłek z rąk wieśniaczki Sudżaty i odbyć rytualną kąpiel. Gdy to uczynił, pięciu towarzyszy porzuciło go, uznając, iż zdradził ideały ascetycznego życia.

W wieku lat trzydziestu pięciu Gautama dotarł do miejscowości Gaja (dziś Bodhgyā w stanie Bihar) i zasiadł pod drzewem figowym (*ficus religiosa*) z mocnym postanowieniem osiągnięcia oświecenia. Stoczywszy zwycięski pojedynek z siłami Mary, władcy piekieł, osiągał coraz wyższe stany skupienia i zdobywał coraz głębszą wiedzę o istocie rzeczywistości. Dzięki nadludzkim mocom zdobył wiedzę

<sup>71</sup> P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, op. cit., s. 132.

<sup>72</sup> W wypadku najważniejszych pojęć terminowi sanskryckiemu towarzyszy jego odpowiednik w języku pali.

<sup>73</sup> Stąd jego późniejszy przydomek Śakjamuni (Śākyamuni) – „mędrzec z klanu Śakjów”.

<sup>74</sup> Miejscowość ta leży w dzisiejszym dystrykcie Rupandehi w południowym Nepalu.

o swoich poprzednich żywotach i ujrzał prawdę o nietrwałym i powstającym w zależności charakterze wszystkich zjawisk, aż wreszcie jego umysł wyzwolił się spod jarzma wszelkich uwarunkowań i osiągnął oświecenie. W ten sposób Siddhartha stał się Buddą (*buddha*) – „oświeconym” albo „przebudzonym”; dokonał radykalnej przemiany świadomości, która wyrwała go ze stanu ignorancji i dała wgląd w naturę rzeczywistości. W kilka dni po tym wydarzeniu Budda po raz pierwszy wygłosił swoją naukę w Jelenim Parku w Sarnath (Sārnāth), niedaleko Benaresu. Jego pierwsze pouczenie nosiło nazwę „wprawienie w ruch koła Dharmy” (*dharma-cakra-pravartana*) i uznawane jest za symboliczny początek buddyzmu. Budda wygłosił w nim naukę o czterech szlachetnych prawdach i ośmiorakiej ścieżce wiodącej do wyzwolenia.

Po osiągnięciu oświecenia Budda nauczał jeszcze przez czterdzieści pięć lat. W tym czasie wielokrotnie przemierzył obszary północnych Indii (dzisiejsze stany Uttar Pradeś i Bihar oraz południowy Nepal). W ciągu tych lat zdobył wielu uczniów, założył wspólnotę wiernych zwaną sanghą (*saṃgha*), zyskał także wielu możnych protektorów, którzy ufundowali liczne klasztory dla mniszej wspólnoty.

W swoją ostatnią podróż Budda udał się, w towarzystwie swego najbliższego ucznia Anandy (Ānanda), do stolicy państwa Mallów, Kuśinury (Kuśināra). Po drodze zatrzymali się w wiosce Pawa (Pāvā), gdzie ugościł ich kowal Ćunda. Potrawa<sup>75</sup>, jaką poczęstował on mnichów, spowodowała u Buddy wyniszczającą biegunkę. Nauczyciel zdołał jednak dotrzeć do Kuśinury i tam spędził ostatnie godziny życia. Przeczuwając nadejście śmierci, położył się na prawym boku z głową zwróconą na północ i osiągnął wielkie całkowite wyzwolenie (*parinirvāṇa*).

## NAUKA BUDDY

Punktem wyjścia do odtworzenia najważniejszych kwestii pierwotnego buddyzmu jest zbiór tekstów skompilowanych w północnych Indiach, spisanych w języku palijskim (*pāli*) około roku 20 p.n.e. na Cejlonie i zwanych *Tripitaką* (*Tripīṭaka*, p. *Tipīṭaka*, „Trójkosz”) albo kanonem palijskim. Należy jednak pamiętać, że kanon jest zbiorem tradycji „starszych” (*sthaviravāda*, p. *theravāda*) i jako taki nie może zostać uznany za w pełni wiarygodny przekaz pierwotnych nauk Buddy, aczkolwiek naukowcy są zgodni, iż zawiera on liczne wypowiedzi mogące pochodzić z ust historycznego Buddy. Schematem, który pozwoli nam uporządkować podstawowe dla buddyzmu zagadnienia, jest schemat czterech szlachetnych prawd.

---

<sup>75</sup> Trudno ustalić, jakie były składniki ostatniego posiłku Buddy. Palijska nazwa tej potrawy, *sukara maddawa* (dosł. „słodycz wieprzów”), jest wyrażeniem mało precyzyjnym. Szkoła therawady utrzymuje, iż była to potrawa z wieprzowiny, w tradycji mahajanistycznej mówi się o pędach bambusa lub grzybach, co doskonale odzwierciedla poglądy obydwu tradycji na kwestię wegetarianizmu.

## CZTERY SZLACHETNE PRAWDY. PRAWDA O POWSZECHNOŚCI NIESZCZĘŚCIA

Budda nazwał drogę religijnego życia, jaką odkrył, drogą środkową (*madhyamā-pratipad*). Jest to sposób życia opierający się na odrzuceniu dwóch skrajnych, a przez to szkodliwych postaw: samoudręczania się poprzez praktyki ascetyczne oraz nadmiernego folgowania sobie w przyjemnościach zmysłowych. Zdaniem Buddy każde przywiązanie, czy to do odczuć negatywnych, czy pozytywnych, stanowi przeszkodę w osiągnięciu ostatecznego celu, czyli nirwany (*nirvāṇa*, p. *nibbāna*). Drogę, którą sam kroczy, nazwał Budda szlachetną ośmioraką ścieżką (*ārya aṣṭāṅga mārga*). Jest ona złożonym z ośmiu elementów kompletnym systemem duchowego treningu, którego właściwe kultywowanie wiedzie wprost do oświecenia.

Pierwsza ze szlachetnych prawd mówi nam o powszechności nieszczęścia (*duḥkha*). Nieszczęściami są choroby, rozstania i śmierć, ale także w zdarzeniach na pozór pomyślnych tkwi nieodłączny potencjał cierpienia; zawsze przychodzi bowiem czas utraty tego, co jest nam bliskie. Nie tylko wszelkie zdarzenia egzystencjalne nacechowane są nieszczęściem: terminu *duḥkha* Budda używa również na opisanie elementów, z których składa się cała rzeczywistość. Te elementy to tak zwane pięć agregatów albo zespołów (*skandha*) znanych pod zbiorczym terminem *nama-rupa* (*nāma-rūpa*). Rupa to zjawiska cielesne albo takie, które posiadają fizyczną formę, zaś nama to zjawiska pozbawione formy, ale posiadające nazwę, innymi słowy zjawiska umysłowe. Na konglomerat skandh składają się:

1. to, co obdarzone kształtem lub upostaciowione (*rupa*); upraszczając, możemy powiedzieć, że są to elementy składające się na materię;
2. odczucia (*vedanā*) powstające w wyniku zetknięcia się pięciu zmysłów i umysłu z ich odpowiednimi przedmiotami; odczucia mogą być przyjemne, nieprzyjemne lub neutralne;
3. postrzeżenia (*saṃjñā*, p. *saññā*), czyli przedstawienia przedmiotów, w których poznajemy, jakie one są; dzielą się, podobnie jak odczucia, na postrzeżenia powstałe w wyniku zetknięcia się zmysłów i umysłu z odpowiednimi przedmiotami;
4. dyspozycje (*saṃskāra*, p. *sankhāra*), czyli elementy psychiczne o charakterze wolitywnym, które kształtują pozostałe elementy osobowości i działają jako siła przewodnia; do grupy tej zaliczamy przede wszystkim akty woli (moralnie dodatnie i ujemne), apercpcję (kontakt) i uwagę, a także wiele innych czynników, takich jak pamięć, skupienie, rozumowanie itd.;
5. świadomość (*vijñāna*, p. *viññāna*), która jest zasadą umożliwiającą wszelkie poznawcze manifestacje i występuje tylko wtedy, gdy odpowiednie zmysły (w tym umysł) wchodzi w kontakt z przedmiotami odpowiadającymi tymże zmysłom; dlatego wyróżniamy świadomość oka, świadomość ucha itd.

Pierwotny buddyzm przedstawia zasadniczo pluralistyczne ujęcie rzeczywistości. Manifestuje się to najdobitniej w pojęciu dharmy, czyli podstawowym budulcu, z jakiego składa się rzeczywistość. Dharmy są rodzajem podstawowych nośników bytu albo podstawowych faktów, które po poddaniu ich analizie ostają się jako samoistne i niemożliwe do dalszego rozłożenia. Wszystkie rzeczy natury, łącznie z żywymi istotami i człowiekiem, są wynikiem oddziaływania między sobą różnych dharm. Wszystkie dharmy dzielają podstawową cechę niemożności sprowadzenia ich do czegoś innego albo dalszego rozłożenia na mniejsze części. Należy pamiętać, że dharmy nie są abstrakcyjnie ujmowanymi najmniejszymi częstkami w rodzaju atomów, ale realiami, które w procesie analizy ukazują się człowiekowi jako właśnie takie, a nie inne i są możliwe do uchwycenia i wskazania<sup>76</sup>.

Na egzystencję człowieka składa się wzajemne współoddziaływanie pięciu grup zespołów dharm, z których jedynie świadomość stanowi samodzielną dharwę. Pojedyncza dharma nie wykazuje znamion samodzielnego bytu, gdyż może pojawiać się tylko warunkowo, to znaczy wtedy, gdy pojawi się inna dharma. Budda mówi, że dharmy są anatman (*anātman*), to znaczy pozbawione własnej natury, czyli nie mogą istnieć same z siebie. Każda rzecz składa się z wielu dharm, które nie podlegają dalszej analizie, ale w swojej naturze są puste, ponieważ zyskują znaczenie tylko w warunkach oddziaływania z innymi dharmami. Podobnie jest z elementami składającymi się na organizm psychofizyczny. Egzystencja jest wynikiem ciągłego współoddziaływania wzajemnie zależnych dharm, dlatego człowiek, pomimo poczucia odrębności i indywidualności, nie jest istotą bytowo samoistną w dosłownym znaczeniu tego słowa. Budda odrzuca pojęcia jaźni lub duszy (*ātman*), gdyż nie dostrzega w człowieku żadnego trwałego elementu, co więcej, uważa koncepcję atmana za źródło cierpienia, spowodowanego przywiązaniem do iluzorycznego poczucia trwałości. Budda uznaje przemijanie i nieszczęście za główne kategorie egzystencjalne. Znajduje to odzwierciedlenie w wyróżnieniu trzech głównych cech (*tri-lakṣana*) całej rzeczywistości: nietrwałości (*anitya*, p. *anicca*), niesubstancjalności (*anātman*, p. *anatta*) i podatności na nieszczęście (*duḥkha*, p. *dukkha*).

## PRAWDA O POWSTAWANIU NIESZCZĘŚCIA

Druga szlachetna prawda mówi nam o przyczynie wszelkiego nieszczęścia, czyli pragnieniu (*trṣṇā*, p. *taṇhā*). Pragnienie może być trojakiej natury: pragnienie przyjemności zmysłowej, pragnienie ciągłego istnienia (powiązane z wiarą w istnienie samoistnej jaźni i jej istnienia po śmierci) oraz pragnienie zaprzestania istnienia (powiązane z wiarą w zaprzestanie istnienia jaźni po śmierci).

Prawda, którą Budda nazwał prawem współzależnego powstawania (*pratīty-asamutpāda*, p. *paṭiccasamuppāda*), jest dostępna wyłącznie na drodze bezpośredniego wglądu; nie może zostać przekazana przez autorytet ani nie można do niej

<sup>76</sup> V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 39–40.

dotrzeć na drodze rozumowania. Prawa tego nie należy pojmować jako prostego wynikania jednej rzeczy z drugiej, ale jako niezmienną zasadę o ustalonym wzorze, określającą funkcjonalne zależności pomiędzy rzeczami. Prawo zależnego powstawania można podsumować formułą: „gdy jest tamto, jest i to, gdy tamto powstaje, powstaje i to”, a także: „gdy tamtego nie ma, nie ma i tego, gdy tamto zanika, zanika i to”<sup>77</sup>. Prawo to jest egzemplifikacją ideału drogi środkowej, ponieważ trzyma się z dala od skrajnych poglądów głoszących istnienie albo nieistnienie rzeczy. Ktoś znający to prawo nie powie, że „wszystko istnieje” (*sarvam asti*), gdyż dostrzega ustawianie rzeczy, ale nie uzna także, że „nic nie istnieje” (*sarvam nāsti*), gdyż dostrzega powstawanie rzeczy.

Wykaz elementów pratītyasamutpady otwiera niewiedza (*avidyā*) [1], która jest zaprzeczeniem oświecenia i wiedzy potrzebnej do jego realizacji, czyli znajomości czterech szlachetnych prawd oraz samego prawa zależnego powstawania<sup>78</sup>. Niewiedza dotycząca nietrwałej i uwarunkowanej natury wszystkiego w przeszłych żywotach wpłynęła na ukształtowanie się czynników wolicjonalnych (*samskāra*; dyspozycji) [2], które kierowały się ku temu, co przemijające. Dyspozycje pozwoliły realizować działania (*karman*), które prowadziły do kolejnych narodzin, po których istnieje terazniejsza świadomość (*vijñāna*) [3]. Świadomość łączy przeszłe żywoty z obecnym, gdyż powstaje wraz z ustaniem świadomości przeszłej, zarazem inicjując powstawanie kolejnych zjawisk świadomościowych w życiu obecnym. Procesy świadomościowe stanowią warunek ludzkiego doświadczenia siebie, które obejmuje „nazwę i kształt” (*nāma-rūpa*) [4], czyli organizm psychofizyczny. W zależności od organizmu psychofizycznego kształtuje się sześć zmysłów, czyli sześć podstaw (*śadāyatana*) [5], przy czym należy pamiętać, że za zmysł uznany zostaje również umysł, ujmujący dharmy jako swoje przedmioty. Aktywność zmysłów umożliwia kontakt (*sparśa*) [6] z ujmowanymi przezeń składnikami bytu, z czego rodzą się z kolei [ odczucia (*vedanā*) [7]. Wraz z odczuciami rozpoczyna się stadium istnienia, w którym kształtują się warunki jego kontynuacji. W reakcji na odczucie pojawia się pragnienie (*trṣṇā*) [8], które przejawia się pozytywnie, jako pożądanie, i negatywnie, jako niechęć do przedmiotów ujętych zmysłami. W obu przypadkach pragnienie skutkuje lgnięciem (*upādāna*) [9], które jest rozwiniętą formą pragnienia. Wyróżnia się lgnięcie do przyjemności zmysłowych, do reguł i rytuałów oraz do poglądów. Za szczególnie silne uznaje się lgnięcie do koncepcji jaźni. Skutkiem lgnięcia jest zaabsorbowanie istoty sobą i rzeczami, co warunkuje, a wreszcie podtrzymuje ciągłość stawania się (*bhava*) [10] nie tylko w tym, ale i w przyszłym życiu, w świecie pragnień zmysłowych albo w jednej z dwóch krain niebiańskich, w zależności od postępów na ścieżce kultywowania umysłu. Każde narodziny (*jāti*) [11] w jednej z dostępnych sfer nieodmiennie skutkują doświadczeniem całej gamy

<sup>77</sup> K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 192.

<sup>78</sup> Zaznaczyć trzeba, iż elementy 1 i 2 należą do egzystencji przeszłej, elementy 11 i 12 do egzystencji przyszłej, a elementy od 3 do 10 do egzystencji obecnej.

nieszczęść i wreszcie śmierci (*marana*) [12], która jest końcem i jednocześnie początkiem nowego cyklu stawania się<sup>79</sup>. Jest to schemat w postaci ciągu wstępującego, czyli *anuloma* („z włosiem”). Aby wykorzystać cierpienie, należy zniszczyć wszystkie z wymienionych czynników w ciągu zstępującym (*pratiloma*, „pod włos”): „Przez zniszczenie starości i śmierci ulegają zniszczeniu ponowne narodziny; przez zniszczenie ponownych narodzin ulega zniszczeniu bytowanie; przez zniszczenie bytowania ulega zniszczeniu przywiązanie itd.”<sup>80</sup>

Jak mogliśmy zobaczyć powyżej, jednym z czynników najsilniej wiążących istotę w kręgu narodzin i śmierci jest działanie (*karman*, p. *kamma*) wynikające z niewiedzy. Pojęcie karmana jest nierozłącznie związane z pojęciem woli (*cetanā*). Każde działanie zostaje podjęte z pewną intencją woli pochodzącą z ciała, mowy lub umysłu. W zależności od swej moralnej kwalifikacji działanie decyduje o przyszłym losie istoty, powodując jej odrodzenie się w takich, a nie innych okolicznościach. Przyjmuje się, że każdy czyn pozostawia w umyśle pewien ślad, który jeżeli napotka właściwe warunki, wyda odpowiedni skutek (*vipāka*). Z uwagi na czas pojawienia się skutku wyróżnia się działanie dojrzewające jeszcze w tym życiu, dojrzewające w następnym odrodzeniu i dojrzewające w późniejszych odrodzeniach.

## PRAWDA O USTANIU NIESZCZĘŚCIA

Treścią tej prawdy, a także najwyższym soteriologicznym celem buddyzmu, jest nirwana. Nirwanę tłumaczy się jako zupełną wolność od nieszczęścia i konieczności ponownych narodzin, osiągniętą poprzez ostateczne odcięcie się od wszelkiego pragnienia. Termin nirwana wywodzi się od rdzenia czasownikowego  $\sqrt{vā}$  z prefiksem *nir* i oznacza dosłownie „zgaśnięcie”, „zwianie”, „ustanie”. Jest to nawiązanie do dawnego indyjskiego wyobrażenia ognia, który objawia się dzięki opałowi, a staje niewidzialny, gdy opał się wyczerpie. Za życia człowiek wyzwolony (*arhat*, dosł. „spełniony”) jest wolny od źródeł wszelkiego zła, czyli niewiedzy (*musā*, p. *moha*), żądzy (*lobha*) i nienawiści (*dveṣa*, p. *dosa*), jednak po śmierci nie sposób powiedzieć o nim, że jest, albo nie jest, albo że jest i nie jest zarazem, albo że ani jest, ani nie jest zarazem. Dlatego też o nirwanie mówi się za pomocą metafor albo negatywnie. Stan ów jest bowiem możliwy do przybliżenia, lecz niemożliwy do bezpośredniego nazwania. Dla Buddy nirwana oznacza przejście z ograniczoności skończonego do nieograniczoności nieskończonego, a konwencjonalny język nie jest w stanie oddać istoty takiej transformacji.

<sup>79</sup> K. Kosior, op. cit., s. 193–194; V. Zotz, op. cit., s. 42–43.

<sup>80</sup> M. Mejor, op. cit., s. 90.



## PRAWDA O DRODZE WIODĄCEJ DO USTANIA NIESZCZĘŚCIA

Droga wiodąca do pokonania wszelkiego nieszczęścia wiedzie przez proces doskonalenia elementów ośmiorakiej szlachetnej ścieżki. Te elementy to: 1. właściwy pogląd (*samyag dṛṣṭi*), 2. właściwa intencja (*samyak saṃkalpa*), 3. właściwa mowa (*samyag vāc*), 4. właściwe działanie (*samyak karmāṇṭa*), 5. właściwy sposób życia (*samyag ājīvana*), 6. właściwy wysiłek (*samyag vyāyāma*), 7. właściwa przytomność (uwaga) (*samyak smṛti*), 8. właściwe skupienie (*samyak samādhi*). Dwa pierwsze elementy uznaje się za składowe mądrości (*prajñā*, p. *paññā*), elementy 4–5 za składowe moralności (*śīla*, p. *sīla*), a trzy ostatnie to elementy skupienia (*samādhi*). Szlachetnej ścieżki nie pokonuje się stopniowo poprzez realizowanie kolejnych elementów, lecz raczej równolegle, nie zapominając o stopniowym rozwijaniu każdego z nich.

### WŁAŚCIWY POGLĄD

Właściwy pogląd zawiera w sobie minimum wiedzy i właściwą zachętę niezbędne do wkroczenia na drogę samodoskonalenia. Wiedza ta powinna obejmować cztery szlachetne prawdy, ale przede wszystkim znajomość prawa zależnego powstawania. Właściwy pogląd jest pomocny w realizowaniu innych elementów szlachetnej ścieżki i pozwala na koordynowanie ich rozwoju. Umiejętność rozpoznawania, czy pozostałe elementy ścieżki rozwijają się właściwie ze względu na swój cel, musi jednak zostać poprzedzona wiedzą o prawie karmana. Jak już wiemy, działanie warunkowane jest przez akty woli i obejmuje aktywność cielesną, werbalną i umysłową. Istotną częścią składową właściwego poglądu jest zrozumienie niewłaściwych (*akuśala*) i właściwych (*kuśala*) aktywności oraz ich źródeł. Za niewłaściwe aktywności cielesne uznaje się krzywdzenie żywych istot, kradzież i niewłaściwe zachowania seksualne; niewłaściwe aktywności werbalne to kłamstwo, rozpowszechnianie plotek, mowa obelżywa i czcza gadanina; do niewłaściwych aktywności umysłowych zalicza się pożądlivość, złą wolę i niewłaściwe poglądy. Wszystkie te zjawiska występują wraz ze zjawiskiem woli i umożliwiają jej ciągłe pojawianie się. Wartość działania zwiększa się, gdy naturalne lub społecznie warunkowane aktywności zostają zastąpione przez wynikłe z ustawicznej pracy nad sobą czynności zbliżające jednostkę do wyzwolenia<sup>81</sup>. Takie działania obniżają aktywność woli i przyczyniają się do stopniowego wygaszania karmicznych warunkowań zmagazynowanych w przeszłości. Znajomość właściwego działania jest początkiem przeciwstawienia się głównej sile stojącej za ludzkimi poczynaniami – niewiedzy.

---

<sup>81</sup> K. Kosior, op. cit., s. 186.

## WŁAŚCIWA INTENCJA

Poznanie zasady działania jest niezwykle pomocne w przejawianiu właściwej intencji. Staje się ona taką, gdy adept wyrazi chęć uwolnienia się od pragnienia przyjemności zmysłowych, gdy postanowi nie przejawiać więcej niechęci względem siebie i innych oraz gdy pozbędzie się woli krzywdzenia kogokolwiek. Spełnienie pierwszej z wymienionych rezolucji może doprowadzić do pozbycia się reakcji emocjonalnych na przyjemne doznania; wypełnienie drugiej – do wykształcenia bezstronności wobec doznań przykrych.

## WŁAŚCIWA MOWA

Właściwa mowa jest umiejętnością bezwzględnego powstrzymania się od mowy mogącej spowodować czyjąś krzywdę. Zalicza się do niej powstrzymywanie się od kłamstwa, przedstawianie wydarzeń zgodnie z faktami, nierozpowszechnianie plotek (ponieważ mogą tworzyć konflikty), powstrzymywanie się od wypowiedzi przykrych dla innych oraz unikanie częściej gadaniny, co oznacza, że adept szlachetnej ścieżki powinien dyskutować tylko na tematy związane z buddyjską doktryną.

## WŁAŚCIWE DZIAŁANIE

Właściwe działanie polega na powstrzymywaniu się od odbierania życia, a także od krzywdzenia i zadawania bólu. Zaliczamy tu także umiejętność współczucia i życzenia pomyślności wszystkim żywym istotom. Kolejnymi elementami właściwego postępowania jest stronienie od przywłaszczania sobie tego, co nie zostało ofiarowane, oraz powstrzymywanie się od odbierania komuś czci poprzez zabronione kontakty o charakterze seksualnym.

## WŁAŚCIWY SPOSÓB ŻYCIA

Jest to sposób zdobywania środków do życia, który nie narusza zasad właściwej mowy i działania. Wyklucza to wykonywanie zawodów, w których nagina się zasady prawdomówności, jak na przykład wróżbiarstwo czy przepowiadanie przyszłości. Niemile widziane są także zawody związane z wytwarzaniem środków odurzających, krzywdzeniem ludzi i zwierząt, wymagające posługiwania się bronią itd.

## WŁAŚCIWY WYSIŁEK

Rolą właściwego wysiłku jest sprawowanie nieustannej kontroli nad wszystkimi aktywnościami, jakie się podejmuje. Wszelkie postępowanie winno być poddawane refleksji w celu ustalenia, czy nie staje się ono źródłem krzywdy własnej i innych. Zachowywanie właściwego wysiłku może przyczynić się do osiągnięcia moralnej

doskonałości i wykształcenia tak zwanych czterech wzniosłych stanów: czulej życzliwości (*maitri*, p. *mettā*), współczucia (*karunā*), umiejętności współodczuwania radości (*muditā*) oraz wewnętrznej równowagi (*upekṣā*, p. *upekkha*). Cechy te pozwalają na przekroczenie naturalnych ograniczeń w kontaktach z innymi ludźmi i umożliwiają działanie nieegoistyczne.

## WŁAŚCIWA PRZYTOMNOŚĆ

Siódmy element szlachetnej ścieżki jest uznawany za jej najistotniejsze ogniwo i jest tym elementem, który prowadzi bezpośrednio do oświecenia. Praktyka właściwej przytomności jest mentalnym ćwiczeniem polegającym na rejestrowaniu wszelkich aktywności ciała i umysłu, jakie zachodzą w danej chwili. Przedmioty podlegające praktyce właściwej przytomności zebrane są w cztery grupy: 1. kontemplacja ciała – tu zalicza się praktykę śledzenia oddechu (*ānāpānasati*), a także zważanie na cielesne postawy i formy aktywności; 2. kontemplacja przyjemnych, nieprzyjemnych i neutralnych odczuć; 3. kontemplacja stanu zaawansowania umysłu oraz 4. kontemplacja treści umysłu, szczególnie przeszkód na drodze skupienia, zespołów pięciu skupisk oraz kontemplacja treści czterech szlachetnych prawd.

Adept, który podejmuje kontemplację czterech szlachetnych prawd, uzyskuje na drodze praktyki przytomności umiejętność wglądu (*vipaśyanā*, p. *vipassana*) w naturę rzeczywistości. Rzeczywistość przybiera dlań znamiona nietrwałości, niesubstancjalności i nacechowania nieszczęściem. Pojawia się zrozumienie zależności pomiędzy powstawaniem i zanikaniem zjawisk oraz wiedza o naturze ludzkiej jako złożonej z nietrwałych czynników podlegających wzajemnemu warunkowaniu się.

## WŁAŚCIWE SKUPIENIE

Rozwój wglądu warunkowany jest osiągnięciem jednoczesnej umiejętności wyciszenia umysłu, o którym mówi ostatnie z ogniw ośmiorakiej ścieżki. Do praktykowania medytacji wglądu niezbędna jest tylko pewna doza skupienia, jednakże po osiągnięciu pewnego poziomu praktykujący może zdecydować, czy kontynuować pogłębianie samego wglądu, czy wzmacniać skupienie, by osiągnąć jego wyższe stany zwane dhjanami lub dźhanami (*dhyāna*, p. *jhāna*). Dźhany, czy też medytacyjne „wchłonięcia”, są stanami umysłu poza obszarem działalności pięciu zmysłów, osiągalnymi jedynie na drodze usilnej praktyki koncentracji. Praktyka ta rozpoczyna się od zogniskowania umysłu na wybranym przedmiocie i odtworzenia jego mentalnego obrazu w umyśle. Mówi się o ośmiu dźhanach; w pierwszych czterech koncentracja odbywa się za pomocą mentalnego obrazu przedmiotu, w czterech wyższych dźhanach przejawia się sam umysł, aż do dźhany ósmej, w której dochodzi niemal do zaniku jakiegokolwiek umysłowej aktywności.

## BUDDYJSKA WSPÓLNOTA – SANGHA (SAMGHA)

Najważniejszym podziałem wyznawców podążających za słowem Buddy był podział na mnichów (*bhikṣu*, p. *bhikkhu*) i mniszki (*bhikṣuṇī*, p. *bhikkhuni*) oraz na świeckich mężczyzn (*upāsaka*) i kobiety (*upāsikā*). Religijny cel życia wszystkich wyznawców był tożsamy i zakładał dążenie do oświecenia przy jednoczesnym przestrzeganiu etycznych zasad buddyzmu. Sangha skupiona była wokół doktryny buddyjskiej (Dharmy) i Buddy jako doskonałego nauczyciela, razem tworząc tak zwane trzy klejnoty buddyzmu (*triratna*). Świeccy wyznawcy wspomagali wspólnotę zakonną jałmużną w postaci niezbędnego pożywienia i przyodziewku, czyli szat mniszych. Mnisi zobowiązani byli żyć według ściśle określonych reguł, korzystając tylko z dóbr ofiarowanych im przez społeczność świecką. W zamian wymagano, by nauczali świeckich, jak przestrzegać zasad Dharmy.

We wczesnych tekstach buddyjskich terminem *sangha* oznaczano nie całą wspólnotę buddyjską, lecz dwie wspólnoty zakonne: zgromadzenie mnichów (*bhikṣu-saṃgha*) i mniszek (*bhikṣuṇī-saṃgha*). Te dwie wspólnoty były od siebie niezależne i odpowiedzialne za utrzymywanie przypisanej im dyscypliny zakonnej. Warunkiem uzyskania pełnych święceń (*upasampadā*) było ukończenie dwudziestego roku życia. Osoba młodsza mogła jednakże przyjąć dziesięć wskazań<sup>82</sup> i zostać nowicjuszem (*śrāmaṇera*) lub nowicjuską (*śrāmaṇerī*). Warunkiem tego było ukończenie czternastu, a w specjalnych przypadkach siedmiu lat życia.

Od wyznawców świeckich oczekiwano przestrzegania pięciu podstawowych zaleceń, czyli powstrzymania się od zabijania, kradzieży, kłamstwa, niewłaściwych zachowań seksualnych oraz odurzania się. Dodatkowo, podczas czterech dni każdego miesiąca<sup>83</sup> (tak zwane dni *upavasatha*, p. *uposatha*) wyznawców świeckich obowiązywały zakazy spożywania posiłków po południu, uczestnictwa w rozrywkach z muzyką i tańcem oraz noszenia biżuterii i używania perfum. Przestrzeganie zaleceń nie było obowiązkowe, a naruszenie któregoś z nich nie było karane. Natomiast mnisi i mniszki byli zobowiązani do bezwzględnego przestrzegania wszystkich przykazań (około 250 dla mnichów, 350 dla mniszek), jakie składały się na klasztorną dyscyplinę, czyli winaję (*vinaya*). Za złamanie reguł groziły kary wspólmerne do wagi przewinienia.

Podstawę winaji stanowi zespół zaleceń i kar za odstępstwo od nich zwany *prātimokṣa* (*prātimokṣa*, p. *patimokkha*). Istnieje siedem (osiem dla mniszek) klas przewin, pogrupowanych od najpoważniejszych do mniej istotnych. Najważniejszą klasą są reguły typu *paradžika* (*pārājika*), których złamanie skutkowało trwałym wykluczeniem ze wspólnoty klasztornej. Obejmowały one zakaz stosunków płciowych, kradzieży, zabójstwa i świadomego kłamstwa. Drugie co do ważności są regu-

<sup>82</sup> Dziesięć wskazań mnisich obejmuje pięć podstawowych przykazań (por. przykazania dla osób świeckich) oraz zakaz spożywania posiłków po południu, uczestniczenia w śpiewach, tańcu i muzyce, używania perfum i noszenia ozdób, unikania luksusów i przyjmowania pieniędzy.

<sup>83</sup> Dni pełni księżyca, nowiu oraz pierwszej i ostatniej kwadry.

ły typu *sanghadiśesza* (*saṃghādiśeṣa*), obejmujące na przykład zakaz zadawania się mnichów z kobietami, fałszywego oskarżenia innych mnichów albo głoszenia poglądów mogących doprowadzić do schizmy. Mnich lub mniszka uznani za winnych złamania jednej z reguł *sanghadiśesza* zobowiązani byli do pokuty, a następnie – jeżeli była ona zadowalająca – przywracani na łono wspólnoty. Pozostałe zbiory reguł zawierały pomniejszych wskazania, których złamanie skutkowało na przykład głośnym wyznaniem postępków, okazaniem skruchy, przepadkiem mienia itd.

Do zakonu mógł wstąpić każdy, bez względu na rasę czy pozycję społeczną. By zostać przyjętym, kandydat musiał spełniać pewne kryteria, na przykład być wolnym od przewiny typu *paradžika*, wolnym od długów i nie mieć żadnego konfliktu z prawem. Po przyjęciu do wspólnoty zakonnej kandydat był pouczany o konieczności przestrzegania reguł *paradžika*, a także o czterech ogólnych zasadach kierujących życiem mnicha, obejmujących utrzymywanie się tylko z wyżebranego pożywienia, używanie jako odzienia łachmanów porzuconych przez innych, medytowanie i spanie pod drzewami oraz używanie krowich odchodów jako jedynego lekarstwa. Reguły te stanowiły tylko ogólne wyznaczniki i mogły zostać złagodzone w zależności od okoliczności.

Życie mnicha było tak ustalone, by nic nie odciągało jego uwagi od głównego celu, jakim była praktyka i kontrolowanie pragnień. Mnich wstawał wcześniej rano i medytował, po czym udawał się do domów świeckich wyznawców po jedyny w ciągu dnia posiłek, który musiał spożyć przed południem. Po południu mógł znów udać się do domów wyznawców lub oddać się medytacji w zacisznym miejscu. Wieczorem mógł spotkać się z innymi mnichami lub ze swym nauczycielem, by rozważyć buddyjskie nauki. Poza dyskusją nad Dharumą mnich miał zachować milczenie. Późnym wieczorem udawał się do swego pokoju, by medytować. Cztery razy w miesiącu, z okazji dni *uposatha*, świeccy wyznawcy przybywali do klasztoru, by słuchać nauk. We własnym gronie mnisi obchodzili *uposatha* dwa razy w miesiącu, zbierając się i recytując wspólnie zasady *pratimoksy*.

Pierwotnie mnisi i mniszki mieli prowadzić wędrowny tryb życia i wolno im było posiadać jedynie sześć przedmiotów: trzy szaty, miseczkę żebraczą, kawałek materiału, na którym mogli usiąść, i sitko na wodę. Szaty, najczęściej bawełniane, składały się z pozszywanych kawałków materiału i farbowane były na kolor zgaszonej żółci, podczas gdy świeccy wyznawcy używali szat białych. Jedyną przerwą w mniszej wędrowności była czteromiesięczna pora deszczowa, kiedy zbierano się w jednym miejscu, by oddawać się jeszcze intensywniejszej praktyce.

*J. Zapart*

## DŻINIZM

Początek dżinizmowi jako zorganizowanej religii dał Wardhamana (Vardhamāna; „Wzrastający”, „Powodujący Wzrost”), noszący przydomki Mahawira (Mahāvīra; „Wielki Bohater”) i Dżina (Jina, „Zwycięzca”). Podobnie jak w wypadku Buddy, tak też w wypadku Wardhamany trudno ustalić lata, w których żył. Tradycyjnie przyjmuje się okres 599–527 p.n.e., ale wiele źródeł wskazuje na datowanie zgoła odmienne, dlatego warto przyjąć „tymczasowo”, że Mahawira żył około 540–478 roku p.n.e.<sup>84</sup> Miał urodzić się nieopodal Waiśali w warnie kszatrijów. Jego ojcem był Siddhartha (Siddhārtha), a matką Triśala (Triśalā). Po śmierci rodziców, gdy miał dwadzieścia dziewięć lat, Wardhamana opuścił rodzinny dom. Po ponad dwunastu latach spędzonych na nieustannych wędrówkach, surowej ascezie i rozmyślniach osiągnął wreszcie wyzwolenie, czyli doskonałe poznanie (*kevala-jñāna*). Tradycja uznaje, że Mahawira spędził na nauczaniu około trzydziestu lat, wędrując po obszarach dzisiejszego Bihar, północno-zachodniego Bengalu i wschodniego Uttar Pradeś. Zasięg pierwotnego dżinizmu został rozszerzony jeszcze za życia Wardhamany przez jego uczniów, jednakże nie był zbyt rozległy. Ostatnie chwile życia spędził na dworze króla Hastipali (Hastipāla) w miejscowości Środkowa Pawa (Majjhima Pāvā)<sup>85</sup>. Zmarł w wieku siedemdziesięciu dwóch lat, do ostatniej chwili nauczając.

Pomimo pierwszorzędnej roli, jaką Mahawira odegrał w historii dżinizmu, nie należy uznawać go za faktycznego twórcę tej religii, a raczej za reformatora, który własne nauki spoił z już istniejącymi. Ascetą i nauczycielem, z którego dorobku miał Wardhamana korzystać, był Parśwa (Pārśva). Był on nauczycielem z Benaresu, urodził się już dwieście pięćdziesiąt lat przed Wardhamaną i żył sto lat. W ustalaniu jego życiorysu skazani jesteśmy niemal wyłącznie na legendy i domysły, ale faktem jest, że w czasach Mahawiry na terenie doliny Gangesu istniały już grupy ascetów powołujące się na imię Parśwy jako swego nauczyciela. Wiemy, iż w odróżnieniu od uczniów Wardhamany zwolennicy Parśwy nosili szaty i nie golili głów, a przez późniejszą literaturę zwani byli „starszymi” (*thera*). Pośród nich mieli być sami rodzice Mahawiry, którzy dokonali żywota poprzez skrajny rytualny post. Podział na „starszych” i zwolenników Dżiny mógł być początkiem obecnego do dziś rozłamu w łonie gminy dżinijskiej na śwetambarów (*śvetambara*, „odziany w biel”) i digambarów (*digambara*, „odziany w strony świata”, to jest nagi). Śwetambarowie noszą białe szaty, a digambarowie są bardziej radykalni – stosują regułę nagości i całkowitego ubóstwa. Żywa pamięć o zaleceniach Parśwy i aktywne zaangażowanie wiernych w ich wypełnianie, jakie utrzymywało się w czasach Mahawiry, spra-

<sup>84</sup> P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 156.

<sup>85</sup> Nie należy utożsamiać tej miejscowości z Pawą, w której Budda Gautama przyjął swój ostatni posiłek. Idem, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa 2003, s. 40–41.

wia, że ów 250-letni okres oddzielający obydwu ascetów można uznać za symboliczny i przyjąć, że Parśwę i Mahawirę mogły dzielić nie więcej niż „trzy, cztery pokolenia”<sup>86</sup>. Dżinizm byłby więc tradycją starszą od buddyzmu o blisko sto lat.

Rozłam gminy dżinijskiej na śwetambarów i digambarów ukonstytuował się ostatecznie około I wieku n.e., a przypieczętowany został w V wieku n.e. Różnice pomiędzy odłamami dotyczą głównie kwestii postępowania mnicha, każdy z odłamów ma także odmienny kanon świętych pism. Istnieją również pewne rozbieżności doktrynalne, takie jak poglądy na naturę istoty oświeconej (*kevalin*). Śwetambarowie uznają, że istota taka przejawia procesy fizjologiczne i działa w świecie, dla digambarów *kevalin* zamiera w pozycji medytacyjnej, przestaje przyjmować posiłki i oddychać, emitując jedynie boski dźwięk. Istotną różnicą jest oczywista kwestia nagości i ubóstwa, o czym powiemy poniżej, a także kwestia wyzwolenia kobiet, dopuszczanego tylko przez śwetambarów. Ponadto śwetambarowie uważają, że Mahawira był żonaty, podczas gdy digambarowie wykluczają taką możliwość. Mnich śwetambara może posiadać przedmioty niezbędne do przeżycia, takie jak szaty oraz pojemnik na wodę i jedzenie. Ma także miseczkę na jałmużnę, miotełkę służącą do zamiatania przed sobą drogi, aby przypadkiem nie nadepnąć na żadne stworzenie, a także maseczkę na usta chroniącą przed przypadkowym wchłonięciem mikroskopijnych owadów. Śwetambarowie chodzą od domu do domu, żebrząc (do trzech razy dziennie) o pożywienie, które muszą następnie zabrać do klasztoru i spożyć, nie pozostawiając żadnych resztek. Mnich digambara nie posiada niczego poza miotełką z pawich piór. Wyżebrany pokarm, tyle, ile zmieści w dwie złożone dłonie, spożywa raz dziennie bez używania jakichkolwiek naczyń czy sztućców. Może w tym czasie przebywać w domu świeckiego wyznawcy, ale nie wolno mu usiąść. Zarówno mnichów, jak i wyznawców świeckich obowiązuje całkowity zakaz spożywania posiłków po zachodzie słońca; niegdyś wiązało się to z możliwością przypadkowego skrzywdzenia różnych żywych stworzeń. Żaden dżinista nie może spożywać mięsa ani żadnych produktów, których pozyskanie wiąże się z krzywdą i śmiercią żywych istot, na przykład miodu.

O naukach poprzednika Mahawiry, Parśwy, wiemy niewiele, poza tak zwaną nauką czterech powściągnięć. Są to cztery przykazania o następującej treści: 1. powstrzymywanie się od krzywdzenia wszystkich istot żywych (*ahimsā*); 2. powstrzymywanie się od kłamstwa (*satya*, „prawdomówność”); 3. zakaz przyjmowania tego, co nie zostało dane (*asteya*) oraz 4. nakaz ubóstwa (*aparigraha*, „nieposiadanie”). Wardhamana wprowadził dodatkowo 5. przykazanie nakazujące wstrzemięźliwość płciową (*brahmacarya*), a także wiele pomniejszych reguł zakonnych<sup>87</sup>. Te pięć przykazań (złagodzonych nieco dla wyznawców świeckich<sup>88</sup>) składa się na należyte

<sup>86</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>87</sup> Reguły te dzielą się na ochraniające przed napływem nowego karmana (pięć wspomnianych nakazów moralnych) i niszczące karmana już istniejącego (nakaz ascezy zewnętrznej – umartwianie ciała – i wewnętrznej – spowiedź, pokuta, medytacja).

<sup>88</sup> Złagodzenie polega tu na przykład na zastąpieniu postulatów wstrzemięźliwości płciowej nakazem wierności małżeńskiej, a nakazu ubóstwa – postulatem ograniczenia wielkości majątku itd.

postępowanie (*samyac-cāritra*), które wraz z należyтым spojrzeniem (*samyag-darśana*) i należyтым poznaniem (*samyaj-jñāna*) tworzy trzy klejnoty (*tri-ratna*) dżinizmu – drogę wiodącą do zbawienia.

Zarówno Wardhamana, jak i Parśwa byli ostatnimi z grupy dwudziestu czterech tirthankarów (*tīrtha-kāra*, dosł. „twórca brodu”), czyli nauczycieli, którzy w każdej z epok świata wskazują ludziom drogę („bród”) z oceanu cierpienia do wyzwolenia. Według śwetambarów rola tirthankarów polega na nauczaniu i poświadczaniu nauki własnym życiem, a według digambarów tirthankara po osiągnięciu oświecenia ostatecznie odcina się od świata i pozostaje w stanie ciągłej medytacji. Sam fakt jego oświecenia ma pokazywać ludziom możliwość wyrwania się z cierpienia, jakim jest życie w samsarze. Digambarowie utrzymują ponadto, że każda istota oświecona zaprzestaje spożywania jakiegokolwiek pokarmu, nie przejawia funkcji fizjologicznych i pozostaje w całkowitym bezruchu. Nauki takich istot przekazywane są nie bezpośrednio, ale za sprawą zwierzchników gminy (*gaṇa-dhara*), którzy odczytują „boski dźwięk” emitowany przez ciało oświeconego i dokonują jego przekładu na język potoczny.

## NAUKI MAHAWIRY I ELEMENTY FILOZOFII DŻINIJSKIEJ

W przeciwieństwie do niechętnego teoretyzowaniu Buddy Mahawira pozostawił po sobie kompletny system filozoficzny. Jego nauczanie skupiało się na kwestiach etycznych, na pierwszy plan wysuwając bezwzględny obowiązek poszanowania życia. Dżina zabraniał nie tylko zabijania czy krzywdzenia (i to zarówno ciałem, mową, jak i umysłem), ale także nakłaniania do takich działań oraz przyzwalania na nie. Podkreślanie zasady nieczynienia krzywdy wiązało się z zapatrywaniem Mahawiry na świat i cierpienie jako doznanie obecne w doświadczeniu wszystkich żywych istot. Powodem cierpienia jest niewiedza i działanie, a droga do wyzwolenia rozpoczyna się od uświadomienia faktu, że każda istota chce być od cierpienia wolna. Mądrość uwidacznia się w zaniechaniu czynienia krzywdy, jak i w kontrolowaniu wszelkich poczynań, bowiem działanie jako takie prowadzi do kolejnych narodzin, a te do cierpienia. Człowiek jest nieustannie otoczony przez żywe istoty przebywające we wszystkich żywiołach, dlatego pełne przestrzeganie zasady ahimsy jest możliwe tylko po wkroczeniu na drogę ascezy. Życie osoby świeckiej zostaje uznane za bezużyteczne, gdyż pełną wiedzę i kontrolę nad działaniem może dać tylko egzystencja mnicha. Droga do wyjścia z kręgu cierpienia wiedzie przez zaniechanie wszelkiego działania, co w rezultacie prowadzi do przerwania ciągu narodzin i śmierci. Wyzwolenie jest zaś wyrwaniem nieśmiertelnej duszy z wszelkich więzów i nie można opisać go za pomocą konwencjonalnego języka.

Istotną częścią dżinijskich poglądów jest bardzo archaiczny sposób pojmowania prawa karmana. Uznaje się, że każde działanie pod postacią karmana jako materii subtelnej dosłownie oblepia ludzką duszę, czyniąc ją ciężką, a przez to związaną ze światem doczesnym. Dlatego, aby uwolnić duszę od karmicznego brzemienia, ko-



nieczne jest wyrzeczenie się wszelkich działań, co w praktyce monastycznej realizowane jest poprzez postępowanie wedle ścisłego kodeksu ograniczającego napływ karmicznej materii.

Dżinizm jest religią odrzucającą objawienie zawarte w tekstach Wed. Odrzuca także istnienie boga stwórcy jako bytu absolutnego, który ma wpływ na kształt świata i jest dawcą moralnych praw. Podobnie jak buddyści, dżiniści uznają istnienie bogów (lub istot niebiańskich, dewów) i widzą w nich istoty etycznie doskonalsze od ludzi, które niemniej jednak podlegają narodzinom i śmierci. Stan boski jest możliwy do osiągnięcia dla każdej istoty dzięki moralnemu postępowaniu, jednakże jest on nadal bardzo odległy od tego, co stanowi ostateczny cel wszystkich istot żywych – wyzwolenia.

Filozoficzny system dżinistów jest realistyczny i pluralistyczny. Opiera się na empirycznych metodach poznawczych i logice. Dżiniści uznają istnienie świata za odwieczne i podlegające ciągłym przemianom. Uznaje się istnienie substancji (*dravya*), która mimo iż podlega powstawaniu, trwaniu i zanikowi, jest w swej istocie wieczna. Substancja nie istnieje niezależnie od swoich przymiotów, które są z nią stale związane i określają jej charakter. Posiada także przejawy, które są temporalne i nie wpływają na jej charakter, a jedynie na postrzegalną formę. Podstawowa metafizyka dżinijska zamyka się w siedmiu kategoriach (*tattva*) określających relacje pomiędzy zasadą ożywioną, czyli duszą (*jīva*) [1], a tym, co nieożywione (*ajīva*) [2]. Wszelkie działanie prowadzi do gromadzenia się (*āsrava*) [3] karmicznej materii, a im aktywność moralnie gorsza, tym materii jest więcej. Materia osiada na duszy, tworząc tak zwane Więzy (*bandha*) [4], które obciążają ją i przyćmiewają jej naturalny blask. Dusze z natury posiadają zdolność nieograniczonego widzenia, poznania, a także nieograniczoną moc i błogość. Karman ogranicza te naturalne właściwości. Im większy ciężar duszy, tym bardziej zapada się ona w piekielnych rejonach wszechświata, które w kosmologii dżinijskiej umieszczone są pod światem ludzkim<sup>89</sup>. By zapobiec tej degradacji duszy, konieczne jest powstrzymanie (*saṃvāra*) [5] napływu karmicznej materii. Najskuteczniej można tego dokonać, podejmując życie mnicha-ascety, który minimalizuje wszelką aktywność życiową. Jednak samo powstrzymanie napływu materii karmicznej nie jest wystarczające do wyzwolenia, dlatego należy podjąć kroki w celu jego zniszczenia (*nirjarā*) [6]. Można tego dokonać tylko na drodze surowej ascezy obejmującej umartwienia, posty i medytacje, a nawet rytualne zagłodzenie się na śmierć (*sal-lekhanā*). Kiedy karman zostaje całkowicie usunięty, jednostka dostępuje pełnego poznania i wyzwolenia (*mokṣa*) [7]. Dusza uwalnia się od materii karmicznej, staje się lekka i wznosi się w najwyższe rejony wszechświata, gdzie rezyduje wiecznie w pełnej szczęśliwości, wolna od perspektywy ponownych narodzin.

---

<sup>89</sup> Dżinijski wszechświat ma postać stojącego w rozkroku człowieka o ramionach wspartych na biodrach. Siedem warstw piekieł zajmuje obszary aż do pasa, w okolicach brzucha znajduje się świat ludzki (tylko tam możliwe jest osiągnięcie wyzwolenia), tors to krainy bogów, a głowa jest siedzibą dusz wyzwolonych.

Dusze mogą zamieszkiwać każdy żywy organizm. Duszom zniewolonym w sam-sarze przeznaczone jest odradzanie się w formie istot piekielnych, zwierząt (do tej kategorii zalicza się także rośliny), ludzi i istot niebiańskich, zależnie od zgromadzonego karmana. Uznanie przez dżinizm wielości dusz jednostkowych wpisuje tę filozofię w nurt odbiegający od dominującej nauki o duszy świata (brahmanie) zawartej w upanisadach. W dżinizmie nie dochodzi ponadto do oddzielenia procesów świadomościowych od duszy, jak ma to miejsce w sankhji. Dusze są nośnikami procesów duchowych i są aktywne. Te i inne cechy, jak na przykład zainteresowanie filozofią przyrody, każą widzieć w dżinizmie wczesnego reprezentanta nurtu myśli filozoficznej, która zaowocowała wydaniem systemu waiśesziki<sup>90</sup>.

Do kategorii elementów nieożywionych dżiniści zaliczają zasadę ruchu (*dharma*), zasadę spoczynku (*adharna*), przestrzeń (*ākāśa*) i materię (*pudgala*). Były te wraz z duszą są określane mianem substancji. Interesujące jest, że dżinizm przekształcił zasadę etycznego postępowania (*dharma*) i jego przeciwieństwo (*adharna*) w zasadę ruchu i spoczynku. W ten sposób każde działanie zyskuje wymiar etyczny, a widzieliśmy już, jakie znaczenie dla duszy ma każdy czyn. Przestrzeń składa się z niepodzielnych cząsteczek (*pradeśa*) wielkości atomu i wypełnia cały wszechświat. Materia składa się z atomów (*paramaṇu*), które mogą łączyć się w cząsteczki i przez to stać się postrzegalne dla zmysłów. Funkcją materii jest dostarczanie istotom żywym różnorodnych doświadczeń oraz powodowanie ciągłego odradzania się w świecie. Istoty żywe wchodzą ze sobą w relacje, które mają przede wszystkim wymiar etyczny. Odkrywanie prawideł etyki (poprzez wzajemne nauczanie się) jest dla istot żywych realizacją ich naturalnych skłonności. Znajduje to odzwierciedlenie w postulacie, który dżinizm uczynił swą maksymą: „niech żywe istoty wspomagają się wzajemnie (*parasparopagraho jīvānām*)”<sup>91</sup>.

J. Zapart

## SIKHIZM

Źródeł sikhizmu szukać należy w tradycjach nathów (*nātha*, dosł. „pan, schronienie”) i santów (*saṃt*, dosł. „rzeczywisty”). Założycielem linii nathów był Matsjendranath (Matsyendranāth, IX–X wiek); za jego kontynuatora uznaje się Gorakhnatha (Gorakhnāth, XI/XII wiek), który miał być wcieleniem samego Śiwy. Nathowie posiadali własny kanon literacki ułożony w sanskrycie i archaicznym hindi. Odrzucali podziały kastowe, obrzędy i autorytet świętych pism hinduizmu, za drogę do zbawienia uznając praktyki jogiczne.

<sup>90</sup> E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 264–266.

<sup>91</sup> P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, op. cit., s. 172, 177.

Santowie byli ruchem pobożnościowym, który zaznaczył swoją obecność począwszy od XII wieku. Często rekrutowali się spośród niskich klas społecznych lub mieli pochodzenie muzułmańskie. Na ruch santów w równym stopniu wpłynęli muzułmańscy mistycy – sufi, jak i tradycja nathów. Najślynniejszym santem był Kabir (Kabīr, około 1440–1518) – jeden z najwybitniejszych mistycznych poetów Indii. Kabir głosił potrzebę bezpośredniego uwielbienia Boga, który w swej istocie nie poddaje się żadnemu opisowi. Sposobem na odnalezienie Boga jest bhakti – droga całkowitego oddania i zawierzenia. Kabir odrzucał zewnętrzne przejawy religijności, takie jak muzułmańska modlitwa, hinduski kult posągów, pielgrzymki albo noszenie zewnętrznych symboli wiary.

Założyciel sikhizmu, Guru Nanak (Gurū Nānak, 1469–1539), urodził się w rodzinie hinduskiej w zamieszkanym głównie przez muzułmanów Pańdźabie, więc od najmłodszych lat miał stały kontakt z islamem. Jako młodzieniec odrzucił nauki ortodoksyjnego hinduizmu, ale nie wyrzekł się poszukiwań religijnej prawdy. Przez pewien czas przebywał na służbie u afgańskiego gubernatora w Sultanpurze; powiada się, że toczył tam dysputy z muzułmańskimi uczonymi. Jako trzydziestoletni mężczyzna Nanak doznał oświecenia i stwierdziwszy, że „nie ma ani hindusa, ani muzułmanina”<sup>92</sup>, postanowił zapoczątkować nową religię. Przez dwadzieścia lat wędrował i nauczał, a w pięćdziesiątym roku życia osiadł w wiosce Kartarpur, nieopodal Lahore (dziś północno-wschodni Pakistan). Tam pozostał aż do śmierci, zajmując się budowaniem sikhijskiej społeczności.

Nanak wyznawał ścisły monoteizm i uznawał równość wszystkich ludzi. Głosił specyficzną formę kultu, polegającą na medytowaniu nad boskim imieniem (*nām*) i wspomnianiu go (*nām simran*). Bóg Nanaka jest transcendentny, ale i immanentny, gdyż przebywa we wnętrzu człowieka, jest niewysłowny i pozbawiony właściwości oraz przymiotów (*nirguṇa*). Imię Boga jest prawdą, dlatego jego powtarzanie jest odkrywaniem boskiej natury. Bóg jest łaskawy, bo stworzył wszechświat w taki sposób, że każdy może rozpoznać w nim wyraz natury Stwórcy. Objawienie natury Boga przejawia się w słowie głoszonym przez guru, który jest boskim posłańcem docierającym do wiernych poprzez słowo. Nazwa „sikh” wywodzi się od sanskryckiego słowa *śiṣya*, oznaczającego „ucznia”, co wskazuje na bliskość więzi pomiędzy mistrzem duchowym i uczniem, jakie obowiązywały we wczesnym sikhizmie.

Prawda i słowo Boga przesłonięte są mają (*māya*) – zespołem fałszywych ludzkich przekonań i wierzeń. Efektem działań mai jest także pięć rodzajów zła, którego należy się wystrzegać: pożądanie (*kām*), chciwość (*lobh*), gniew (*krodh*), przywiązanie do ziemskich dóbr (*moh*) oraz pycha i egoizm (*ahankār*). Ludzie pragną dotrzeć do Boga, lecz zdaniem Nanaka czynią to niewłaściwymi sposobami, czyli poprzez praktyki, które wzmacniają jedynie ich egocentryzm, pychę (*haumai*)

---

<sup>92</sup> „Nie ma ani hindusa, ani muzułmanina, czyją więc ścieżką mam pójść? Pójdę ścieżką Boga. Bóg nie jest ani hindusem, ani muzułmaninem, a ścieżka, którą pójde, jest boża”. W. Owen Cole, P. Singh Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Łódź 1987, s. 25.

i przywiązanie do świata. Dlatego Nanak jest bardzo krytyczny wobec zewnętrznych przejawów religijności: wszelkie obrzędy są bezwartościowe, jeżeli wewnętrzna postawa pozostaje niewłaściwa. Obrzędy należy odrzucić w całości na rzecz pobożnego oddania się Bogu oraz recytacji i medytacji nad jego imieniem. Bóg w swej naturze jest łaskawy i przejawia się jako ład, jednak nie wszyscy potrafią ów ład dostrzec. Widzą go guru i wzywają do jego ujrzania; jeżeli człowiek zawierzy ich słowom, wstępuje na duchową ścieżkę prowadzącą do wyzwolenia (*mukti*). Aby osiągnąć wyzwolenie, należy zwalczyć pychę, odrzucić doczesne dobra i zwrócić się do Boga, zjednoczyć się z nim (*gurmukh*). Cel ten można osiągnąć poprzez pobożne i moralne życie gospodarza domu, a nie uciekającego od społeczeństwa ascety-żebraka (*sannjasina*). Uznaje się, że do osiągnięcia wyzwolenia niezbędna jest także boska łaska. Jest to uzyskanie akceptującego błogosławieństwa od guru (lub Boga), który dostrzega zasługi człowieka pełnego wiary i wyróżnia go spośród innych.

Nanak na swego następcę wybrał jednego ze swych uczniów, Angada (Aṅgad, 1504–1552), ustanawiając tym samym sukcesję guru, która trwała nieprzerwanie przez niemal dwieście lat. Piąty guru sikhów, Ardżan (Arjan, 1563–1606), był odpowiedzialny za skomponowanie pierwszej świętej księgi sikhów, *Adi Granth* (*Ādi Granth*). Jest to najważniejsze spośród pism sikhijskiego kanonu, znane również jako *Guru Granth Sahib* (*Guru Granth Sāhib*), czyli „Święty zbiór mistrz”. Ardżan zebrał w tej księdze dzieła pięciu pierwszych mistrzów oraz innych autorów, którzy posiadali poglądy podobne do sikhijskich, jak na przykład Kabir. Sam Ardżan był największym współautorem księgi, a jego hymny odznaczają się wysokimi wartościami literackimi<sup>93</sup>. Za czasów Ardżana przebudowano także świątynię w Amritsarze<sup>94</sup> i uczyniono zeń centrum wiary sikhijskiej, którym pozostaje do dziś. Dziesiąty guru sikhów, Gobind Sinh (1666–1708), na krótko przed swoją śmiercią ogłosił, iż linia ludzkich nauczycieli dobiegła końca i że odtąd sikhowie powinni widzieć swoją księgę i wspólnotę jako jedno ciało wiecznego nauczyciela.

W każdej świątyni sikhijskiej (*gurdwārā*) *Adi Granth* umieszczona jest w centralnym punkcie, dokładnie tam, gdzie hindusi umieściliby wizerunek bóstwa. Hymny księgi odśpiewuje się przy akompaniamencie muzycznym (*kīrtan*); wraz z egzegezą przypowieści dziesięciu guru tworzy to trzon sikhijskiego obrzędu religijnego (*diwan*). Poza tym sikhowie odmawiają wspólną modlitwę błagalną zwaną *ardās*. Pewne hymny *Adi Granth* służą do codziennej recytacji i są częścią tak zwanej codziennej reguły (*nimem*), na którą składa się odmawianie najważniejszych hymnów i pieśni. Ciągłe studiowanie świętych pism i medytacja nad boskim imieniem są pierwszym z „trzech filarów” sikhizmu. Dwa kolejne to nakaz miłosierdzia i jałmużny oraz uczciwa praca na rzecz sikhijskiej społeczności (*seva*).

<sup>93</sup> H. McLeod, *Sikhijskie hymny do boskiego imienia*, tłum. Z. Igielski, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez, Jr., Warszawa 2001, s. 156.

<sup>94</sup> Dziś w północno-zachodniej części stanu Pańdżab, w pobliżu granicy z Pakistanem.

Od początku dziejów sikhizmu jego wyznawców cechowała ożywiona więź wspólnotowa. Sikhowie, mający poczucie odrębności od społeczności zarówno hinduskiej, jak i muzułmańskiej, w czasach ostatniego guru, Gobinda Singha, zaczęli coraz silniej demonstrować swoją tożsamość religijną. Gobind Singh był zdecydowanym przeciwnikiem władzy mogolskiej, czemu dał wyraz, ustanawiając Chalsę (Hālsā), czyli „armię czystych”. Było to stowarzyszenie wtajemniczonych sikhów, które przyjęło kodeks postępowania symbolizowany przez noszenie pięciu oznak, tak zwanych pięciu k (*pañj kakār*): niestrzyżonych włosów (*kēś*), sztyletu (*kirpān*), szortów (*kacchā*), grzebyka (*kaṅgha*) i stalowej bransolety (*karā*). Członkowie Chalsy przyjmują kodeks wiary i postępowania zwany *rahit*. Przyjęci do Chalsy powinni wyrzec się przynależności kastowej i swojej dotychczasowej religii. Powinni odrzucić wszelkie formy politeizmu i przyjąć wiarę w jednego Boga, a także uznać dziesięciu guru i ich nauki. Powinni umieć czytać zapisane w alfabecie gurmukhi (*gurmukhī*)<sup>95</sup> wybrane hymny i powtarzać je codziennie. Każdy członek Chalsy winien nosić pięć zewnętrznych oznak swej religii („pięć k”), a także powinien szczególnie wystrzegać się czterech poważnych wykroczeń: 1. obcinania włosów, 2. spożywania mięsa z rytualnego uboju muzułmańskiego, 3. cudzołóstwa oraz 4. zażywania tytoniu.

Powstanie Chalsy motywowane było politycznie i przeobraziło pobożnościową grupę religijną w gminę o charakterze wojskowym. Do XIX wieku królestwo sikhów pod wodzą Randżita Singha (1780–1839) stanowiło ostatni w Azji Południowej w pełni niezależny bastion oporu przeciwko Brytyjczykom. Pokonane w latach czterdziestych rozbudziło jednakże tęsknotę sikhów za własnym państwem – Chali stanem. Tęsknota ta ujawniła się gwałtownie w latach osiemdziesiątych XX wieku, kiedy doszło do serii wystąpień sikhijskich separatystów stłumionych krwawo przez indyjski rząd<sup>96</sup>.

*J. Zapart*

---

<sup>95</sup> Wszystkie teksty w *Adi Granth*, niezależnie od języka, w którym zostały stworzone, zapisywane są w tym alfabecie. Gurmukhi jest ponadto standardowym alfabetem stosowanym do zapisu języka pańdzabi.

<sup>96</sup> Por. W. Owen Cole, P. Singh Sambhi, op. cit., s. 204–229.

## BIBLIOGRAFIA

1. Ali Rahmat (Choudhary), *Now or Never*, 1993, [online], [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt\\_rahmatali\\_1933.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_rahmatali_1933.html) [dostęp: 5.11.2011].
2. *Asia-Pacific POPIN Consultative Workshop Report*, „Asia-Pacific POPIN Bulletin” 1995, Vol. 7, No. 2, [online], <http://www.unescap.org/esid/psis/population/popin/bulletin/1995/v07n2ft1.html> [dostęp: 31.10.2011].
3. P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
4. P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa 2003.
5. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.
6. A. L. Basham, *Indie*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
7. J. Brockington, *Święta nić hinduizmu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1990.
8. W. Owen Cole, P. Singh Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Łódź 1987.
9. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Tantryczne tradycje Indii*, „Znak” 1999, nr 10 (533).
10. A. Daniélou, *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*, Rochester 1964 (reprint 1991).
11. R. H. Davis, *Zarys historii religii w Indiach*, tłum. J. Woźniak, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez Jr., Warszawa 2001.
12. S. Farmer, R. Sproat, M. Witzel, *The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization*, „Electronic Journal of Vedic Studies” 2004, 11–2, [online], <http://www.safarmer.com> [dostęp: 2.03.2011].
13. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
14. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Zylicz, Warszawa 1990.
15. C. Galewicz, H. Marlewicz, *Z hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, Kraków 1996.
16. T. Herrmann, J. Jurewicz, B. J. Koc, A. Ługowski, *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992.
17. A. Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans., ed. P. Groner, Honolulu 1990.
18. K. Karttunen, *The Name of India*, [w:] „International Conference on Sanskrit and Related Studies, September 23–26, 1993 (Proceedings)”, eds. C. Galewicz et al., „Cracow Indological Studies”, Vol. 1, Cracow 1995.
19. J. M. Kenoyer, *Mohenjo-Daro. Introduction to the Site*, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodarointroduction.html> [dostęp: 02.03.2011].
20. J. M. Kenoyer, *Mohenjo-Daro. An Ancient Indus Valley Metropolis*, [online], <http://www.mohenjodaro.net/mohenjodaroessay.html> [dostęp: 02.03.2011].
21. J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1985.
22. K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
23. M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
24. M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004.
25. M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006.
26. Macdonnell, *A History of Sanskrit Literature*, Delhi 1990.
27. I. Mahadevan, *Interview*, 1998, [online], <http://www.harappa.com/script/mahadevantext.html#4> [dostęp: 12.06.2010].
28. P. Manian, *Harappans and Aryans: Old and New Perspectives of Ancient Indian History*, „The History Teacher” 1998, Vol. 32, No. 1.
29. H. McLeod, *Sikhijskie hymny do boskiego imienia*, tłum. Z. Igielski, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, tłum. P. Balcerowicz et al., red. D. S. Lopez, Jr., Warszawa 2001.

30. H. McLeod, *Obrządek inicjacyjny Chalsy*, tłum. A. Sieklucka, [w:] *Praktyki religijne w Indiach*, tłum. P. Balcerowicz et al., red. D. S. Lopez, Jr., Warszawa 2001.
31. M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
32. F. Michalski, *Hymny Rigwedy*, Warszawa 1971.
33. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
34. Nyanatiloka, *The Word of the Buddha*, Kandy 1907 (reprint 1981).
35. A. Parpola, *Study of the Indus Script*, 2005, [online], <http://www.harappa.com/script/indus-script.html> [dostęp: 12.06.2010].
36. P. Piekarski, *Bhakti – indyjska droga pobożności*, „Znak” 1999, nr 10 (533).
37. J. Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988.
38. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 2001.
39. *The Official Languages Act*, 1963, [online], <http://www.languageinindia.com> [dostęp: 30.10.2011].
40. H. Wałkowska, *Wstęp*, [w:] J. Sachse, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988.
41. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970.
42. M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. 1, Delhi 1981.
43. K. Wolski, *Pakistan*, Warszawa 1965.
44. World Factbook (Bangladesz), [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bg.html> [dostęp: 29.10.2011].
45. World Factbook (Indie), [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html> [dostęp: 29.10.2011].
46. World Factbook (Pakistan), [online], <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html> [dostęp: 29.10.2011].
47. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.