

HINDUIZM – jedna z głównych religii Indii nabudowana na wątkach mitologicznych i filozoficznych, związanych zwykle z politeizmem i henoteizmem, panteizmem i uznaniem prawa karmana. Ze względu na daleko posuniętą niejednorodność wierzeń i zróżnicowanie kultu, niektórzy badacze uważają hinduizm za zbiór wielu religii.

Wśród przekonań charakterystycznych dla h. wymienić trzeba akceptację określonego kanonu pism objawionych (śruti), noszącego nazwę *Vedy* (veda – wiedza), wiarę w transmigrację (saṃsāra), w obowiązywanie prawa karmana (moralnego skutku czynów) i w możliwość wyzwolenia (mokṣa) z kołowrotu wcieleń. Wyznawcy h. zazwyczaj akceptują naukę o cyklicznym powstawaniu oraz zagładzie świata (i postępującej degeneracji w obrębie każdego cyklu), uznają za naganne zadawanie gwałtu wszystkiemu, co żywe (ahimsā), oraz funkcjonują w ramach religijnie sankcjonowanego systemu stanów i kast. Ważną praktyką rytualną jest adoracja boskich wizerunków, popularne są pielgrzymki do miejsc uznawanych za święte. Na treść hinduistycznych wierzeń ogromny wpływ wywarła panenteistyczna orientacja w teologii, tendencje ascetyczno-mistyczne (tradycja yogi) oraz nurt pobożności pojmowanej jako entuzjastyczne, pełne miłości oddanie bóstwu (bhakti). Wielkie znaczenie przypisują hinduiści posiadaniu osobistego mistrza duchowego.

Niejednorodność h. skłania do historycznej prezentacji jako sposobu wskazania związków między różnymi obrzędowymi tradycjami, mitologicznymi nurtami i doktrynalnymi tendencjami. Wewnętrzne zróżnicowanie jest rezultatem procesów stratyfikacji i inkluzji. Pierwszy polega na tym, że pojawianie się nowych postaci religijności nie wiązało się z całkowitą eliminacją form wcześniejszych, drugi zaś na skłonności do przyswajania obcych doktryn i praktyk. Procesy te należy rozważać w związku z brakiem scentralizowanej struktury organizacyjnej i z wpływami orientacji głoszącej poznawczą niedostępność absolutu (pomijając mistyczną intuicję).

H. jest wynikiem syntezy religii indoeuropejskich najeźdźców (zajmujących płn. Indie w bliżej nieokreślonym okresie między XVIII a XII w. przed Chr.) oraz tradycji lokalnych, tzn. kultur plemiennych, kultury drawidyjskiej oraz – prawdopodobnie – cywilizacji Indusu. W dziejach h. wyróżnić można dwie fazy: vedyjską i povedyjską. Pamiętać trzeba o

jednostronności tego schematu w związku z rekonstrukcją pierwszej fazy głównie na podstawie tekstów. Tak uzyskana charakterystyka nie jest opisem wszystkich nurtów religijności rozważanego okresu. Tradycyjne wiązanie pewnych tendencji z określoną grupą wedyjskich tekstów (saṁhity, brāhmaṇy, āraṇyaki, upaniṣady) ma charakter uproszczenia ze względu na zachodzenie na siebie okresów powstawania tych zbiorów oraz na ich doktrynalną niejednorodność (nawet poszczególnych tekstów).

OKRES VEDYJSKI. Wiadomości o religii indoeuropejskich najeźdźców czerpiemy z najstarszej warstwy kanonu wedyjskiego, tzn. z saṁhit, a właściwie z trzech spośród nich: *Ṛgvedy*, *Sāmavedy* i *Yajurvedy*. Są to zbiory hymnów i formuł ofiarnych przyporządkowanych trzem wyspecjalizowanym grupom kapłanów wspólnie sprawujących rytuał. Podstawowa jest *Ṛgveda* (zawiera 1028 hymnów w dziesięciu księgach), pozostałe zbiory zazwyczaj wykorzystują zawarty w niej materiał. Najstarsze jej partie sięgają prawdopodobnie okresu przed podboju Indii. Czwarta saṁhita, późniejsza *Atharvaveda*, to zbiór zaklęć na różne okazje, w zasadzie bez związku z obrzędami ofiarnymi.

Z hymnów *Ṛgvedy* wyłania się obraz religii politeistycznej, skoncentrowanej wokół rytuału ofiarnego (yajña). W zamian za dary składane bogom (deva) oczekiwano łask w życiu doczesnym, oczyszczenia po naruszeniu kosmicznego ładu lub pośmiertnej egzystencji w niebie. Ucztą ofiarna umożliwiać miała łączność z bóstwami i udział w ich mocy. Spośród licznych postaci panteonu (poszczególne bogowie reprezentują często siły przyrody), na czoło wybijają się: Varuṇa, wszechwładny strażnik kosmicznego porządku (ṛta), oraz stopniowo odbierający mu prymat Indra, niebiański bóg-wojownik, którego zwycięstwo nad smokiem Vṛtrą ma charakter kosmogoniczny. Trzeba przywołać też Agniego (boga ognia, mistycznego żaru i pożądania seksualnego) oraz Somę (którego ekstatyczny kult wiązał się ze spożywaniem halucynogennej substancji pochodzenia roślinnego), Yamę (władcę zmarłych, występującego wyłącznie w późnych partiach *Ṛgvedy*), Rudrę (prototyp Śivy) i Viṣṇu. Już saṁhity dowodzą wpływu kultur lokalnych na wierzenia i obrzędy Indoeuropejczyków. Wpływ ten stanowi istotny czynnik kształtujący rozwój h., choć szczegółowy przebieg oddziaływań pozostaje w

sferze domysłów.

Braminizm jest fazą h. wedyjskiego rekonstruowaną na podstawie analizy kolejnych warstw literatury wedyjskiej. Brāhmaṇy (ok. X–IX w. przed Chr.) to prozatorskie teksty dotyczące rozbudowanego rytuału ofiarnego, który – choć rozumiany inaczej niż wcześniej – pozostaje centralnym punktem życia religijnego. Ofiara jest teraz pojmowana nie jako akt zmierzający do rytualnego oczyszczenia, uczestnictwa w mocy bóstw lub uzyskania od nich określonych korzyści, ale jako instrument podtrzymywania i odnawiania kosmicznego ładu. Tym samym ranga obrzędów ofiarnych (i kapłanów) wzrasta: również bogowie są od nich zależni. Brāhmaṇy zawierają niezwykle drobiazgowo przepisy rytualne. Próbowano uzasadnić wagę aktu ofiarnego przez ukazanie jego miejsca w kontekście skomplikowanego systemu magicznych powiązań oraz przez odwołanie się do wydarzeń mitycznych. Ważną rolę odgrywa mit o bogu Prajāpatim, który rozgrzawszy się dzięki ascezie, wydziela z siebie świat. Wyczerpuje go to jednak tak bardzo, że zagraża światu, z którym jest utożsamiany, i inni bogowie muszą mu przywrócić siły za pomocą płynnej ofiary.

Mianem “brāhman” określa się w brāhmaṇach stwórczą, zyciodajną magiczną moc ofiary, utrzymującą w istnieniu cały wszechświat. Zrozumiała jest skłonność do utożsamiania jej z fundamentalnym elementem czy wymiarem kosmosu. Pierwotnie “brahman” to określenie jednego tylko elementu obrzędu: formuły ofiarnej. Zmiana znaczenia zdaje się zakładać przekonanie o pierwszorzędnej roli werbalnego składnika obrzędu, o wyjątkowej mocy magicznej słów. Bramin (brāhmaṇa) to przepojony ową mocą, manipulujący nią, celebrujący obrzęd kapłan.

Āraṇyaki to grupa tekstów będących owocem przemyśleń ascetów żyjących w puszczy. Interesuje ich nie tylko tradycyjnie rozumiana ofiara, ale również jej odpowiedniki osiągnane na bazie manipulacji własnym ciałem i psychiką. W āraṇyakach znajduje wyraz tendencja do interioryzacji ofiary, prowadząca do gnostycznego mistycyzmu upaniśad.

Wśród koncepcji rozpowszechnianych przez upaniśady (najstarsze sięgają ok. VIII w. przed Chr.) znajdujemy doktrynę transmigracji (saṃsāra), prawa karmana oraz wyzwolenia (mokṣa) jako celu eschatologicznego. Prawo

karmana jest kosmicznym mechanizmem odpłaty za czyny kwalifikowalne moralnie: każdy z nich rodzi odpowiednie skutki w aktualnym lub w przyszłych wcieleniach działającego (decyduje m.in. o przydziale ciał). Mokṣa to nieodwracalne wyzwolenie z kręgu wcieleń. Ostatecznego szczęścia nie należy bowiem wiązać z najbardziej nawet błogimi, niebiańskimi formami egzystencji, które mają charakter tymczasowy. Definitywne zerwanie z cierpieniem polega na przekroczeniu wymiaru zmienności.

Ta koncepcja pozostaje w ścisłym związku z przekonaniem o tożsamości substratu ludzkiego bytu (ātman) oraz kosmicznego pryncypium (brahman). Ezoteryczne poznanie owej tożsamości (a nie rytualną aktywność) uznano w upaniśadach za kulminację religijnego życia i środek wyzwolenia. Dokonało się to w kontekście opracowywania założeń monistycznej metafizyki. Brahman pojmowany jest nie tylko jako numinotyczna moc, ale również jako tworzywo świata i zarazem jego jedyna przyczyna sprawcza. Ātman, czyli niezniszczalny podmiot wszystkiego, co zmienne w człowieku, nie może być niczym innym, jak momentem tak rozumianego absolutu, brahmana. Wyzwolenie jest efektem poznania tego faktu. Pożądana przemiana, jakkolwiek trudna do osiągnięcia, ma charakter akcydentalny: wiedza na temat własnej natury wynosi człowieka poza złudną perspektywę indywidualności z jej egoistycznymi pragnieniami i frustracjami (to one są paliwem saṃsāry). Mokṣa wymaga jednak mistycznej intuicji, nie dyskursu. Brahman znajduje się poza zasięgiem doświadczenia zmysłowego i kategorii poznawczych, bowiem jako uniwersalne tworzywo wszechświata transcenduje sferę różnicowań.

S. Schayer widział w koncepcji zbawczej wiedzy na temat tożsamości brahmana i ātmana efekt ewolucji światopoglądu magicznego. Taki obraz rzeczywistości znamionowałoby uznawanie istnienia magicznych ekwiwalencji między licznymi elementami trzech porządków (mikroświata, makroświata i czynności rytualnych). Utożsamienie brahmana i ātmana byłoby kulminacją dwóch krzyżujących się procesów: poszukiwania w obrębie każdej ze sfer podstawowej zasady (w celu zwiększenia efektywności oddziaływań) oraz eliminowania manipulacji rytualnych na rzecz medytacyjnego uchwycenia (upāsana) ekwiwalencji łączących elementy różnych dziedzin (rodziłoby to poczucie posiadania władzy nad stosownymi obiektami). Celem

medytacyjnego wglądu w tożsamość ātmana i brahmana byłoby, zdaniem Schayera, nieograniczone panowanie nad uniwersum.

Próby bliższego określenia charakteru ātmana prowadzą do powstania i rozpowszechnienia koncepcji czystej świadomości, zwycięża bowiem pogląd, że trwałym elementem w człowieku jest świadomość. Jednak nie może ona, jako moment uniwersalnego i jednolitego tworzywa świata, być strumieniem przeżyć, z istoty swej indywidualnym i zróżnicowanym. Ātman jest czystą świadomością rozumianą jako tło poznawczej manifestacji. Zestawiany bywa przez autorów upaniśad ze stanem snu bez marzeń, w którym brak jakoby uświadamianych treści, ale nie przytomności jako takiej. Narodziny tej koncepcji pozostają bez wątpienia w ścisłym związku z fascynacją nietypowymi stanami mentalnymi osiąganymi dzięki technikom ascetyczno-mistycznym. Skłonność do stosowania różnych wariantów owych technik (szeroko rozumianej yogi) jest charakterystyczna dla późniejszego h. oraz innych ind. religii.

OKRES POVEDYJSKI. W części kanonicznych upaniśad znajduje wyraz tendencja do osobowego pojmowania absolutu. Zainteresowanie kosmicznym pryncypium, zbiegając się z teistyczną pobożnością, wytworzyło szczególny typ religijności, uważany często za postać monoteizmu. Stanowi on ważny nurt povedyjskiego h., występując w jego ramach obok wielobóstwa, ateistycznej gnozy (niekoniecznie monistycznej), a nawet rytualizmu w duchu brāhman. Charakterystyczne dla tego nurtu jest traktowanie jednego z bóstw panteonu jako nieograniczonego w swych możliwościach; inne sprowadzane są do rangi jego sług. Bóstwo to jest pojmowane jako sprawca (w sensie przyczyny materialnej oraz sprawczej) i wyłączny rządca świata; to Pan (Īśvara), czyli osobowo rozumiany Absolut. Zjednoczenie z nim utożsamiane jest z wyzwoleniem. Początków takiego pojmowania bóstwa szukać można już w *Puruṣa-sūkcie* (*Rgveda*, X 90), gdzie stworzenie świata opisano po raz pierwszy jako samoograniczenie nadprzyrodzonej osoby.

Myśl povedyjska mnoży koncepcje aspektów bóstwa (np. 5 vaktr i 8 mūrti Śivy) i pośrednich poziomów emancji (np. 4 vyūhy Viṣṇu), które wyjaśniać mają wyłonienie się wielości z boskiej jedności, bez naruszenia tej drugiej. Teistyczna religijność musi też liczyć się z ciśnieniem tradycji

bezosobowego pryncypium: Īśvara uznawany jest często za ograniczoną postać bezosobowego brahmana lub jego pierwotną formę emanacyjną. Z drugiej strony, nawet Śaṅkara, wpływowo zwolennik tradycji bezosobowego absolutu (nirguṇa brahman), propagował kult osobowego brahmana z właściwościami (saguṇa), jako pomocny w dążeniu do ateistycznej gnozy.

Wyróżnić można 3 najważniejsze formy h. okresu pedyjskiego: viṣṇuizm, śivaizm i śaktyzm (zależnie od tego, któremu bóstwu przyznawana jest pozycja nadrzędna: Viṣṇu, Śivie czy bóstwu żeńskiemu). Każdą z nich tworzy wielość krzyżujących się tradycji.

W *R̥gvedzie* Viṣṇu uosabia axis mundi: jest dobroczynnym bogiem przemierzającym w trzech krokach uniwersum (ziemię, przestrzeń i niebiosa). Wyobrażenia jego aktywności stanowią wyraz idei wszechobecnej energii umożliwiającej właściwy przebieg wszelkich kosmicznych procesów istotnych z punktu widzenia człowieka. Ważnym etapem ewolucji, która doprowadziła do uzyskania przez Viṣṇu statusu Īśvary, czyli osobowego bytu absolutnego, było utożsamienie vedyjskiego bóstwa z Nārāyaṇą, któremu taki status przyznano wcześniej. Rozwija się koncepcja avatārów, czyli zbawczych inkarnacji Viṣṇu, pojawiających się w momentach krytycznych w dziejach świata. Za takie wcielenia zostają uznani m.in. Kṛṣṇa i Rāma. Pierwszy z nich jest bez wątpienia najważniejszym z avatārów, autorem pouczenia stanowiącego treść *Bhagavadgīty*, najważniejszego tekstu religijnego dla większości hinduistów. Do najważniejszych w dziejach hinduizmu viṣṇuickich tradycji (viṣṇu-sampradāya) zaliczane są wczesne ruchy bhāgavatów (czczących Kṛṣṇę Vāsudevē), pāñcarātrów (elementy ezoteryzmu) i vaikhānasów (nacisk na rytualizm). Viṣṇuizm stopniowo wchłoniął kult Kṛṣṇy, potem także kult Rāmy. Do dziś funkcjonują liczne kierunki eksponujące potrzebę pełnego miłości i czci oddania (bhakti) Viṣṇu. Odwołują się one najczęściej do nauczania Rāmānuji (śriviṣṇuici), Madhvy, Vallabhy, Nimbārki albo Caitanyi.

Vedyjskim prototypem Śivy jest Rudra, złowrogie, niszczycielskie bóstwo uosabiające numinotyczny wymiar tego, co nieokiełznane, nieprzewidywalne, niebezpieczne. Kult Rudry wymaga zachowania ostrożności; ofiary składane są po to, by się uwolnić od jego wpływu. Ewolucja

tej mitologicznej postaci przebiega przez dopełnienie jej obrazu rysem życzliwości i postawienie na równi z innymi bogami, aż do przypisania suwerenności jako Śivie. Nie dokonałoby się to bez wpływu wierzeń tubylczych. Śiva, w przeciwieństwie do Viṣṇu, to bóstwo ambiwalentne: uosobienie sił niszczenia oraz falliczne bóstwo płodności; bezkompromisowy, obojętny na ludzkie nieszczęścia asceta zatopiony w kontemplacji oraz hojny dobroczyńca. Wyznawcy Śivy są zwolennikami panenteizmu, skłaniają się ku dualistycznej wizji rzeczywistości albo przyjmują istnienie wielu wiecznych duchowych substancji (dusz). Chętnie czerpią z tradycji tantrycznej i zazwyczaj dużą wagę przykładają do praktyk jogicznych. Wśród ruchów znaczących w dziejach śivaizmu wymieńmy tradycje pāśupatów, kalamukhów, kāpālików, liṅgāyatów, kult nāthów, śaiva-siddhāntę i śivaizm kaszmirski.

Najważniejszym obiektem religijnych odniesień w śaktyzmie jest bóstwo żeńskie – Devī (Bogini) czy Śakti (Moc) – czczone pod różnymi postaciami, umożliwiające istnienie świata i wyzwolenie, udzielające wszelkich łask. Śakti jest mocą wszystkich bóstw. Wpływ tradycji vedyjskiej na ten nurt h. wydaje się najmniejszy, a dominacja “żywołu lokalnego” zdecydowana.

W dziejach povedyjskiego h. nie brakowało niechęci, a nawet otwartej wrogości między członkami konkurujących denominacji. Tolerancyjne odnoszenie się do siebie przedstawicieli różnych tradycji, z czego słynie h. współczesny, jest efektem procesu przystosowawczego. Znajdował on teoretyczne wsparcie w doktrynie równorzędności wielu przedstawień transcendentnego (poznawczo) brahmana. Z doktryną tą wiąże się pojęcie “trimūrti”, czyli trzech równie ważnych osobowych przejawów absolutu (Brāhma, Viṣṇu i Śiva jako – odpowiednio – twórca, bóg podtrzymujący w istnieniu oraz destruktor świata), a także pojęcie iṣṭa-devatā, czyli wybieranej przez czciciela (często w nawiązaniu do klanowej czy rodzinnej tradycji) postaci z panteonu, której przyznaje prymat, mając zrozumienie dla innych wyborów.

Codzienna praktyka większości wyznawców h. uwzględnia (niezależnie od osobistych preferencji) adorację pięciu bóstw (pañca-ayatana-pūjā): Sūryi, Śivy, Viṣṇu, Devī i Ganeśi, jako różnych postaci Jednego. W takiej sytuacji główny nurt povedyjskiego h. trudno uważać za monoteizm. Bardziej stosowne

wyda się użycie w tym kontekście terminu “henoteizm”. H. von Glasenapp za monoteistyczne uznawał wyłącznie te denominacje, których przedstawiciele konsekwentnie odrzucają ideę wielości boskich postaci absolutu i sprowadzają cały panteon do rangi sług Vişnu czy Śivy.

Kategoria ortodoksji, choć bardzo pojemna, funkcjonowała i funkcjonuje, nawet jeśli brak pełnej zgody wśród hinduistów co do jej treści. Uznanie danego ruchu za heretycki pociągało za sobą ostracyzm (a nawet prześladowania) i często wymuszało stopniowe łagodzenie radykalizmu głoszonych doktryn czy rezygnację z potępianych praktyk. Dotyczy to m.in. ruchów tantrycznych, szczególnie znaczących w obrębie śivaizmu i śaktyzmu.

Tantryzm to pozawedyjski nurt religijności hinduskiej, nie bez silnych wpływów buddyzmu i kultów pierwotnych. Kulminacja jego ofensywy przypadła na X w. po Chr., a w trakcie kolejnych stuleci dokonuje się proces jego integracji przez h. ortodoksyjny. Charakterystyczne dla tantryzmu jest pojmowanie rzeczywistości jako spolaryzowanej, oraz dążenie do syntezy przeciwstawnych zasad-bóstw w obrębie osoby tantryka (wyzwolenie), czemu towarzyszyć ma mistyczna ekstaza. W praktyce religijnej szczególne znaczenie przypisywane jest dynamicznej zasadzie żeńskiej, Śakti. Mówi się o sakramentalnym charakterze tantryzmu, gdyż wszystkie elementy rzeczywistości pojmowane są jako przejawy boskich zasad, a więc jako instrumenty pomocne w procesie przemiany (dzięki wykorzystaniu przynależnej zasadom mocy). W praktyce religijnej wielką rolę odgrywają yantry (symbole graficzne uniwersum ukazujące jedność w wielości), mantry (zwł. pewne sylaby uważane za kondensaty boskiej mocy), rytualne gesty. Wielką wagę przywiązują tantrycy do kontroli ciała i umysłu, prowadzącej w związku ze ścisłą odpowiednością makro- i mikroświata do zdobycia władzy nad wszechświatem. Uznawany za heretycki tantryzm “lewej ręki”, zmierzając do transformacji świadomości wyznawców, zalecał rytualne przekraczanie powszechnie akceptowanych religijnych zakazów (m.in. odrzucano tabu żywieniowe, odurzano się alkoholem i stosowano praktyki seksualne). Wchłonięty przez ortodoksję tantryzm “prawej ręki” odwoływał się do takich zachowań wyłącznie na płaszczyźnie symboliki, w czym można chyba widzieć zwieńczenie procesu wypierania praktyk magicznych przez wyrafinowane techniki medytacyjne. Szeroko znana jest, mająca prowadzić do wyzwolenia,

praktyka sublimacji energii seksualnej. Na płaszczyźnie wyobrazeniowej jest przedstawiana jako przemieszczanie energii kuṇḍalinī ku coraz wyżej położonym w ciele ośrodkom (cakra), aż do tzw. lotosu o tysiącu płatków (sahasrāra), mieszczącego się na czubku głowy. Tu dokonuje się połączenie dwóch przeciwstawnych zasad, energii kuṇḍalinī i energii sahasrāry, Śakti i Śivy. Rola kompetentnego przekaziciela religijnej tradycji (guru) jest w tantryzmie szczególnie doniosła.

Ważne elementy hinduskiej kategorii ortodoksji to akceptacja autorytetu literatury wedyjskiej oraz przestrzeganie dharmy. Tradycyjnie *Vedę* uznawano za zbyt świętą, by udostępniać ją kobietom i niższym warstwom społeczeństwa. Choć wedyjski kanon otaczany jest czcią, prymat zawartych w nim koncepcji ma najczęściej charakter czysto deklaratywny (de facto literatura ta jest przeważnie nieznaną). Zdecydowanie ważniejsze z punktu widzenia rzeczywistego wpływu na życie religijne są inne święte teksty, zaliczane do kategorii smṛti (“to, co zapamiętane”). Zazwyczaj uważa się je za uzupełnienie *Vedy*, choć niektóre cieszą się porównywalnym autorytetem (bywa nawet, że włączane są do kategorii śruti). Do smṛti różne grupy wyznaniowe zaliczają rozmaite teksty, ale powszechnie akceptowana jest świętość dwóch eposów, *Mahābhāraty* (z *Bhagavadgītā*) i *Rāmāyaṇy*, oraz osiemnastu spośród purāṇ (zbiorów mitów wymieszanych z przekazami historycznymi). Viṣṇuici mają swoje saṁhity, śivaici āgamy, a tantrycy tantry. Są to teksty o charakterze encyklopedycznym, regulujące wszelkie aspekty życia religijnego. Do smṛti włączane są też “pouczenia dotyczące świętego prawa” (dharmasūtri i dharmasāstry z *Manusmṛti* na czele), prace filozoficzne, dzieła z zakresu vedāṅg (nauk pomocniczych w studiowaniu *Vedy*) oraz tzw. upavedy, czyli vedy pomniejszych (*Arthaveda*, *Gandharvaveda*, *Dhanuṣveda* i *Āyurveda* – traktaty dotyczące – kolejno – polityki, sztuk pięknych, sztuki wojennej i medycyny).

H. określany jest przez hinduistów jako odwieczna dharma (sanātana-dharma). Pojęcie dharmy pozostaje w ścisłym związku z występującym w *R̥gvedzie* pojęciem ṛty, czyli kosmiczego ładu, którego naruszenie pociąga za sobą katastrofalne skutki. Dharma ma 2 wymiary: aksjologiczny oraz ontologiczny – odwieczne prawo i zarazem idealny porządek. Postępowanie

niezgodne z dharma rodzi niepożądane karmiczne konsekwencje, grozi degradacją w hierarchii wcieleń. Dharma obejmuje nie tylko praktyki rytualne. Przestrzegać jej, to dopełniać wszelkich obowiązków tradycyjnie wiązanych z pozycją zajmowaną w ramach religijnie sankcjonowanego ładu społecznego. Od czasów wedyjskich w społeczeństwie religijnym istnieją 4 stany (varṇa): bramini, tzn. kapłani (brāhmaṇa), rycerstwo sprawujące władzę (kṣatriya), kupcy, rzemieślnicy, rolnicy (vaiśya) oraz słudzy (śudra). W ramach tego podstawowego podziału funkcjonuje złożony system kast (jāti). Całe grupy społeczne uznawane są z różnych powodów za nieczyste i niemieszające się w schemacie varṇ. Fizyczny kontakt z jej przedstawicielami powodować ma uciążliwe skalenie rytualne. To właśnie jest powodem eliminowania “niedotykalnych” poza margines społeczeństwa (do dziś często zabrania się im wchodzenia do świątyń). Inne są oczywiście w obrębie każdej z grup obowiązki mężczyzn, inne kobiet. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, obowiązki hinduisty różnicowane są również ze względu na jego wiek; 4 etapy życia (catur-āśrama) przedstawiciele trzech wyższych stanów (nie śudrów) to kolejno: brahmacarin (uczeń), gṛhastha (pan domu), vānaprastha (pustelnik) i saṁnjāsin (wyzbywający się wszelkich doczesnych dóbr mędrzec żyjący z jałmużny). Ten wzorcowy schemat prawdopodobnie powstał w reakcji na radykalizm ruchów religijnych nawołujących do natychmiastowego porzucenia świeckiego życia i nigdy nie był rygorystycznie przestrzegany. H. sankcjonuje zresztą również saṁnjāsę osób w sile wieku, które, podejmując ascetyczne życie całkowicie podporządkowane osiągnięciu mokṣy, wymykają się obowiązkom nakładanym na resztę członków społeczności.

Współczesnego h. nie należy postrzegać jako konglomeratu konkurujących ze sobą denominacji. Większość hinduistów akceptuje wspólny zestaw doktryn i obrzędów, który uzupełniany jest przez praktyki i wierzenia będące efektem oddziaływania różnych tradycji (zdarza się jednak, że elementy schematu są ignorowane, a nawet ostentacyjnie odrzucane). Choć wiele ruchów w celu zaznaczenia swej odrębności wyłoniło własną strukturę organizacyjną (co nie musiało pociągać za sobą wyrzucenia ich poza obręb ortodoksji bądź nieodwracalności odrzucenia, jeśli miało ono miejsce), większość wyznawców h. funkcjonuje w obrębie luźno zorganizowanej

wspólnoty religijnej kierowanej przez braminów na mocy consensusu.

H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, St 1894, Da 1970⁵; S. Schayer, *Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa Texten*, Mn 1925; H. von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, St 1943, 1956²; L. Renou, *Religions of Ancient India*, Lo 1953, ND 1972²; M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, P 1954, 1991 (*Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wwa 1984, 1997²); J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Ut 1954, Delhi 1969²; tenże, *Die Religionen Indiens*, I–II, St 1960–1963, I – St 1978²; S. Chattopadhyaya, *The Evolution of Theistic Sects in Ancient India*, Ca 1962; H. Zaehner, *Hinduism*, Ox 1962, 1966²; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Hg 1963; tenże, *Change and Continuity of Indian Religion*, Hg 1965; tenże, *Viṣṇuism and Śivaism*, Lo 1970; W. D. O'Flaherty, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Lo 1973 (pod nowym tytułem: *Śiva, the Erotic Ascetic*, NY 1981); W. Ch. Beane, *Myth, Cult and Symbols in Śakta H. A Study of the Indian Mother Goddess*, Lei 1977; S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudrian, *Hindu Tantrism*, Lei 1979; J. L. Brockington, *The Sacred Thread. H. in Its Continuity and Diversity*, E 1981, 1996² (*Święta nić h. H. w jego ciągłości i różnorodności*, Wwa 1990); J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagawadgītą*, Wr 1988; K. K. Klostermaier, *A Survey of H.*, Albany 1989, 1994²; *Religions of India in Practice*, Pri 1995 (*Praktyki religijne w Indiach*, Wwa 2001); M. St. Zięba, *Hinduizm*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lb 2000, 245–287.

Marek Szymański

ḍṣ