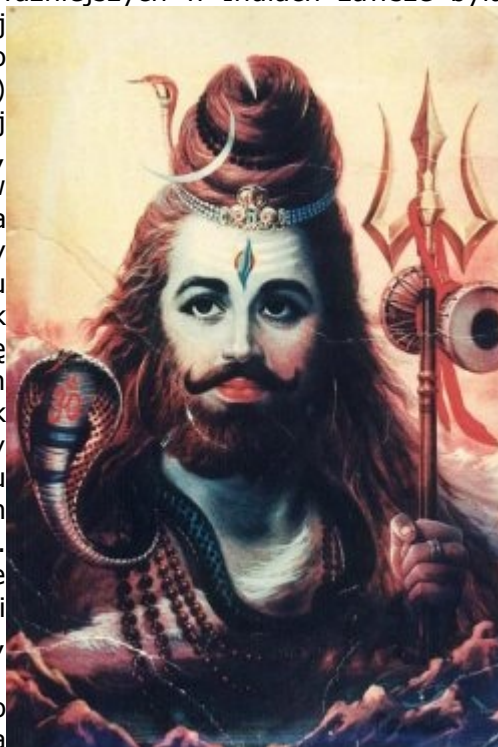


Asceci i mnisi indyjscy

Autor tekstu: **Joanna Żak-Bucholc**

Życie poza społeczeństwem, skupione na praktyce duchowej, jako związane ze sferą sakralną, cieszyło się w Indiach od wieków wielkim szacunkiem. Tendencja do samotnego przeżywania sacrum, przeciwieństwo ogólnoludzka, bo nie ograniczająca się do żadnej specyficznej społeczności, a jednocześnie jakby aspołeczna, gdyż właściwa tylko powołanym jednostkom, w Indiach miała jednak status wyjątkowy i rodowód, jak indyjska kultura — pradawny. Formy życia religijnego czy duchowego praktykowane przez różne sekty i szkoły mistyczne były i są do dziś dnia tak liczne, że nie starczyłoby miejsca, by je tu wyliczyć. Elementem je łączącym jest niemal zawsze formuła zerwania z dotychczasowym życiem i ceremonialne ustanowienie „nowego początku”. Indie mają niewiarygodnie starą tradycję w budowaniu takich form doświadczenia religijnego, które wymagają od praktykujących wyłączności i całkowitego oddania się poszukiwaniom najwyższego sensu: Absolutu, Brahmana, Boga. Poszukiwania takie prowadzone były różnymi metodami, a jedną z ważniejszych w Indiach zawsze była medytacja. I to jak się wydaje od zarania indyjskiej cywilizacji. Na pieczęciach znalezionych w Mohendżo Daro (kultura Doliny Indusu datowana na ok. 2500 lat p.n.e.) widzimy postacie siedzącego w pozycji medytacyjnej bóstwa i wiele wskazuje na to, że był to prawzór boga, który w późniejszym rozwoju myśli religijnej Hindusów stanie się Śiwą. Do dziś Śiwa jest uważany za patrona joginów, samotnego Mahajogina, który mocą swej ascezy utrzymuje świat w równowadze, medytując od tysiącleci u stóp wielkich Himalajów, tam gdzie bierze początek święta rzeka Ganges. W dawnych mitach pojawiają się liczne postacie, w tym królów i wojowników oddających się medytacjom u stóp mitycznej góry Meru leżącej, jak wierzą, w samym centrum świata. Wiele z kultury Doliny Indusu przejęły przenikające do Pendżabu plemiona Indoaryjskie. Już najstarsza ze świętych ksiąg Rigweda wspomina o ascetach, zwanych tu „*muni*”. Uważano, że *muni* mają moc, która umożliwia im latanie w przestworzach jak ptaki i bogowie, że znają myśli innych ludzi, gdyż piją czarodziejski napój Rudry-Śiwy, który dla zwykłych ludzi jest trucizną.



Inna Weda, Atharwaweda (ks. XV) wspomina o *wratjach*, w praktykach których dopatrywać się można wzorców przejętych potem do obyczajów niektórych sekt śiwaickich.

Ponieważ już teraz mnożą się terminy: *muni*, *wratja*, *jogin*, *asceta*, poświęćmy im chwilę uwagi. Specyficznie indyjskich nazw spotykanych w pismach Wed i późniejszych co najmniej kilka. Nieraz łatwo uchwycić różnice między nimi, nieraz pewne terminy wydają się niemal synonimiczne. Z okresu ukłasyfikowania się braminizmu, kiedy pojawia się koncepcja czterech stadiów życia, wywodzi się postać leśnego pustelnika zwanego *wanaprastha*, oddającego się lekturze świętych ksiąg oraz *sanjasina* - żebrzącego, wędrownego wyrzeczeńca, który porzucił swój dom i życie świeckie. I taki właśnie obraz wyrzeczeńca, „boskiego człowieka” najszybciej się z Indiami kojarzy. Na określenie poszukiwaczy oświecenia używano kilku terminów: np. *bhikszu*, znaczącego tyle, co „żebrak” (por. angielskie „beggar”) czy też *sadhu*, mającego to samo mniej więcej znaczenie, co grecki „eremita”. Nazwę *śramana* spotykamy bardzo często w buddyjskich sutrach. Co ciekawe słowo *śramana* łączy podobieństwo ze słowem *aśrama*, mającym podwójne znaczenie: oznacza **okres** życia człowieka oraz odosobnione **miejsce** praktyki duchowej. Oba słowa pochodzą od źródłosłowu *śram* — „męczyć się, umartwiać”. Osoby uważane za święte nazywano *dharmaatma* (także *santa*, ale to słowo portugalskie). W użyciu był też termin *siddha*, oznaczający człowieka, który dzięki świętemu życiu posiadał wielką duchową i magiczną moc. Natomiast znane słowo *fakir* jest wyrazem arabskim znaczącym dosłownie „ubogi człowiek” i będącym odpowiednikiem indyjskiego słowa *sanjasin*. W naszym

kręgu kulturowym terminy, jakimi posługujemy się najczęściej zapożyczone są z greki: i tak słowo „asceza” pochodzi od „askesis” — „ćwiczenie” (w Indiach asceci zwani byli czasem *parivrajakami*, co było terminem najogólniejszym), „anachoretas” - „usuwający się na ubocze”, „eremites” od „eremos” — „pustynia”, i wreszcie zdawałoby się tak oczywisty „mnich” od „manachos” — „samotnik”.

Różnorodność terminów w pewien sposób wyraża różnorodność form praktyk duchowych. Przy czym zaznaczyć należy, że praktyka duchowa określa, co prawda, sposób życia mający zbliżyć do sfery sakralnej, ale nie przynależy konkretnemu systemowi wiary. Innymi słowy, ascetów spotykamy w każdej religii: w chrześcijaństwie, buddyzmie, hinduizmie, islamie.

W samych Indiach typ praktyk można podzielić za M. Eliadem na ascezę typu klasztorowego oraz ascezę związaną z praktykami szamanistycznymi. Z kolei posługując się kryterium metody, podzielimy je na mające wywołać ekstazę religijną i takie, które za swą podstawę przyjmowały dyscyplinę. Zaś z powodu dwójakiej formuły realizowania izolacji od świata świeckiego, z jednej strony pojawi się figura samotnego wędrowca, a z drugiej wspólnota typu klasztorowego.

Trzeba też zaznaczyć, że nierzadko typ prowadzonego życia duchowego zależał od odpowiedzi na pytanie: „jak poznajemy prawdę?”. O ile w braminizmie wiedza przekazywana z pokolenia na pokolenie opierała się na autorytecie tego, co zapisano w świętych księgach i na rytuale, o tyle przeświadczenie, że do prawdy dojść można tylko metodami wewnętrznej pracy duchowej przesunęło akcent na wysiłek typowy dla jogi, jogicznego. Te dwie formuły sąsiadowały ze sobą w Indiach od dawna i przenikały się. Figura kapłana stojącego na straży kosmicznego ładu, zapewnianego dzięki znajomości formuł rytualnych została dopełniona przez figurę natchnionego mędrca. A proces ten rozpoczął się ok. połowy I tys. p.n.e. wraz z mistyką słynnych dziś Upaniszad. W tym okresie ruchy odnowy duchowej były bardzo żywe, niektóre potem przekształciły się w osobne, znane dziś religie, takie jak buddyzm czy dżinizm, o innych wtedy potężnych wiemy tylko z przekazów, np. o ruchu adźwików. Z wielu względów był to okres rewolucyjny. Otóż w wysoce uporządkowanym, hierarchicznym, kastowym społeczeństwie życie duchowe dotychczas miało swoje określone miejsce w toku życia pojedynczego człowieka. Obowiązki były ściśle podzielone: *siudrowie* i *wajsiowie* pracowali, *kszatrijowie* utrzymywali porządek militarny, a najwyższa kasta — *bramińi* odprawiali ceremonie w intencji całej wspólnoty. W określonym czasie chłopak z kasty bramińskiej pobierał nauki u guru (okres *brahmaczarina*), potem (okres *grihasthy*) poznawał wartość miłości (*kama*), zajmował się interesami (*artha*) i wreszcie w określonym czasie, spełniwszy powinność wobec rodziny i wspólnoty, mógł odejść do życia duchowego. Było przyjęte, że porzuciwszy dom bramin udawał się do lasu, by studiować specjalny rodzaj „ksiąg leśnych” zwanych *aranjakami*. W kodeksie Praw Manu czytamy: „Gdy gospodarz na się patrząc/ Zmarszczki ujrzy i siwiznę/ I gdy dzieci swoich dzieci/ Ujrzy — niech zamieszka w lesie. (...) /Odprawiwszy więc ofiarę/ Zwaną rytym Pana Stworzeń (...)/ Ognie rytu wedyjskiego/ Roznieciwszy w Jaźni swojej/ Oby bramin dom opuścił/ I zaczął pielgrzymowanie.”

Jak widać, bramin, stając się wyrzeczeńcem, musiał dopełnić aktu *wyjscia*, wyjścia w bezdomność, która to ceremonia nazywała się *agarasma anagarijam pabbadza*. Potem model przyjmowania do buddyjskiej wspólnoty klasztornej przypominał będzie te rytę, gdzie ważny jest dwupodział na akt wystąpienia z jednego stanu (świeckiego) i przystąpienia do nowego stanu (uświęconego). Nie trzeba zaznaczać, że mamy tu do czynienia ze znanym wzorcem ceremoniału przejścia.

Zatem bramin nie był, co prawda, potępiany za chęć oddania się kontemplacji, ale musiał zrobić to w określonym okresie swego życia i ceremonialnie wyrzec się wszelkich znaków przynależności społecznej. A ryt przejścia do życia *sanjasina* przypominał w istocie ryt pogrzebowy; człowiek przecież umierał dla świata! W obecności całego rodu wyrzeczenie tłukł naczynia obrzędowe związane ze sprawowaniem funkcji gospodarza domu i domowymi ceremoniami. Święty sznur bramiński, otrzymywany podczas ceremonii inicjacji czyli *upanajany* został zerwany. Człowiek był wolny. Był poza kastą. Tak rzecz się miała wedle klasycznych reguł braminizmu.

Choć przecież istniały wspólnoty ascetów żyjących zupełnie poza obrębem kultury bramińskiej, to chyba dopiero wiek V p.n.e. zachwiał społecznie ustalonymi proporcjami. I powołał do życia nowe, dotychczas nieznanne formy życia duchowego — *klasy*.

Ponieważ, jeśli idzie o ośrodki życia duchowego, z Indiami kojarzymy zazwyczaj *śramy*, trzeba nam wiedzieć, że tych ostatnich nie należy utożsamiać z klasztorem. Centrum *aśramy*

to osoba guru. To wokół niego tworzy się osada łaknących duchowego wtajemniczenia, to osobowość guru i jego indywidualne nauczanie staje się zaczynem społeczności, zresztą raczej nietrwałej. Mechanizm powstawania aśramy i dzisiaj jest podobny. Wystarczy przywołać historię aśramy Ramany Maharishi, wielkiego mistrza duchowego dwudziestowiecznych Indii, który mieszkał pod Arunaczalą, świętą górą *rishich*.

Najczęściej wygląda to tak: oświecony człowiek odchodzi od życia świeckiego i osiada samotnie gdzieś w odludnym miejscu. Praktykuje medytacje, czy raczej j e s t w stanie medytacyjnym, pości, pozostaje samotny, do czasu kiedy okoliczni mieszkańcy, poruszeni tym, że oto przybył święty mąż, roztaczają nad nim opiekę, przynoszą jedzenie, budują jakieś prowizoryczne schronienie. Sława świętego dociera do coraz większego kręgu ludzi, a ci przychodzą, by ich pouczyć. Niektórzy zostają i zaczynają się uważać za jego uczniów, chcą być blisko niego. W Indiach wierzy się, że sama bliskość świętego jest zbawienna i dobroczynna dla otaczających go ludzi, nawet jeżeli ten nie wypowiada słów. Póki żyje guru — żyje aśrama. Po jego śmierci, jeśli jest duża i znajdują się uczniowie chcący kultywować pamięć mistrza i jego nauki — trwa nadal, ogniskując się nieraz wokół grobu guru; ale bywa, że rozpada się, a uczniowie rozpraszają się po świecie. Uczniowie tworzą luźną, dobrowolną społeczność, darzą swego guru wielką czcią, ale nie składają żadnych ślubów; mogą odejść kiedy chcą, także do innego nauczyciela.

Nieco inaczej sprawa przedstawiała się z klasztorami. Tak naprawdę to rzecz zdumiewająca: istnienie miejsca **wyodrębnionego**, a takim właśnie jest klasztor i każda inna wspólnota duchowa chroniąca się w określonym przybytku. Taką pobożną społeczność nazywano nieraz w Indiach *andżuman*.

W klasztorze realizowany jest pewien model życia zupełnie odmienny od tego, które toczy się poza jego murami. Klasztorny mur odcina się wyraźnie od reszty przestrzeni. Prastary zwyczaj zakreślania kręgu mającego otaczać święty obszar i odcinać go wyraźną granicą od profanum powołał w konsekwencji struktury architektoniczne wszelkich sanktuariów. Także klasztory. Gdzie obowiązują inne prawa i inne zachowania. Gdzie realizuje się, by tak rzec — inną *kulturę życia*, skierowanego wyłącznie ku duchowości.

Struktura klasztoru jest nieco odmienna niż w aśramie, mianowicie bardziej zwarta organizacyjnie, zaś akcent przesuwa się z osoby guru-nauczyciela na

Hinduistyczna świątynia (Kaguraho), fot. Arczyński

samą naukę. W Indiach V w. p.n.e. było to zjawisko nowe. Pierwszy zakon żebraczy o trwałych formach, z hierarchią, którą stanowili bardziej doświadczeni mnisi powstał pod kierunkiem Mahawiry, twórcy dżinizmu. Jako ważną ciekawostkę można dodać, że dżinizm, w którym postulat *ahimsy* czyli nie czynienia krzywdy żadnej żywej istocie odgrywał szczególną rolę, powołał do istnienia pierwsze chyba na świecie lecznice i schroniska dla zwierząt. Klasztory dżinistów, podobnie jak buddystów zwano *wiharami*. Ale pomimo nowej formy, jaką były klasztory, pewne specyficzne dla obyczajów indyjskich cechy znane z aśramów przejęte zostały i w wiharach, dlatego też do dziś indyjskie klasztory różnią się od klasztorów kultury zachodniej. Tak na przykład wstępujący do buddyjskiego zakonu adept zobowiązany był do posłuszeństwa tylko wobec swego osobistego, prowadzącego go mistrza, a mnisi mieli dużą swobodę, zawsze mogli udać się dokąd chcą, także do odległego klasztoru lub na poszukiwanie innego nauczyciela, zaś składane śluby wierności dotyczyły nauki zwanej Dharma Vinaja, a nie przełożonego klasztoru (jak to było w naszych klasztorach).

Co ciekawe, mnisi do klasztorów chronili się tylko w porze deszczowej; przez pozostałą

część roku wędrowali, jak każe tradycja, o proszonym chlebie, nauczając tych, którzy zechcieli wysłuchać nauk. W Indiach wędrowny tryb życia tych, co odeszli od zwyczajnego świata przestawał szokować, a żebrania stawała się wręcz naczelnym wymogiem i obowiązkiem — żebranie znaczyło wyrzekać się ego. Nawet bramiński uczeń prosto z ceremonii *upanajany* szedł wyżebrać pożywienie dla swego guru.

Na marginesie można wspomnieć o pewnym niezwyklej fakcie, który świadczy o tym, jak bardzo tradycyjne formy wędrownego ascetyzmu są w Indiach żywe. Otóż w 1966 r. do Allahabadu na zgromadzenie ascetów z całego kraju przybyło...aż 7 milionów wyrzeczonych wędrowców!

Tak więc obok samotnego eremity albo leśnej osady kilku praktykujących ascetów pojawiła się nowa wspólnota - społeczność klasztorna.

Więcej uwagi należy poświęcić buddyzmowi, jako że właśnie w buddyzmie klasztory nabrały specjalnego znaczenia, a spora ilość świadectw pisanych pozwala zapoznać się z ich specyfiką.

Budda czyli Przebudzony, co nie bez znaczenia, wywodził się od Ikszwaku, założyciela jednego z naczelných rodów królewskich. Kalidasa twierdzi, że żywot pustelniczy był uświęconym zwyczajem rodowym. Królewskie pochodzenie Buddy wskazuje na pewien trop: otóż niektórzy indolodzy uważają, że w ogóle zwyczaje królów i *ksatrijów* w znacznej mierze wyłamywały się z kultury przyniesionej przez przybyszów Indoaryjskich, którzy stworzyli system bramiński. Może nawet te zwyczaje wywodzą się wprost z pierwszej kultury Indii, z Mohendžo Daro. Prawdą jest, że wiele prądów duchowych rozwijających się na zupełnie innych przesłankach niż braminizm miało swe korzenie na terenach, gdzie Indoariowie docierali najpóźniej...W każdym razie Budda po odejściu z rodzinnego pałacu udał się do lasu, gdzie oddawał się ascezie. Po wielu latach zmodyfikował duchową dyscyplinę, odchodząc od przesadnych umartwień, dostąpił oświecenia i został uznany za twórcę „środkowej drogi”, zwanej *madhja patha*.

W buddyjskim modelu życia klasztornego widzimy, że pewne wzorce przejęto zarówno z klasycznego braminizmu, jak i ze zwyczajów asramowych. Zachowano wędrowny tryb życia, a więź łącząca nowicjusza z mistrzem przypomina związek guru z *brahmaczarinem*. Dążono do takiego systemu edukacji, w którym liczba uczniów nie przekraczała by zbyt liczby nauczycieli, co dawało szansę na wytworzenie się osobistej więzi między adeptem a mistrzem. Nowość polegała między innymi na tym, że teraz do klasztoru mógł się udać każdy, nie liczyła się bowiem kasta i wiek. Określono tylko jego dolną granicę — nowicjusz musiał mieć co najmniej 7 lat; oddawano go pod opiekę starego mnicha. Uczeń po kilkuletnim okresie nauki w wieku ok. 15 lat uzyskiwał formalnie prawa nowicjusza. Wraz z ukończeniem 20 roku życia mógł zostać wyświęconym mnichem. W ceremonii *pabbadża* (zwróćmy uwagę na podobieństwo nazwy ceremonii „wyjścia” bramina, podanej nieco wyżej) porzucał ostatecznie stan świecki. Zewnętrznym tego symbolem było ceremonialne zgolenie włosów, brody i rzęs, przybranie nowej, szafranowej szaty i wypowiedzenie odpowiedniej formuły wobec mnichów. Formuła tzw. trzech klejnotów brzmiała: „Uciekam się do Buddy, uciekam się do Dharmy (prawo), uciekam się do Sanghi (wspólnota buddyjska)”. Większy rozmach miała ceremonia odbywana wobec całego zgromadzenia, zwana *upasampada*. Osobisty nauczyciel wręczał adeptowi miseczkę żebraczą, zwaną *patra*. Nowicjusz musiał odpowiedzieć na parę pytań, mających ustalić formalnie czy nie przekroczył któregoś z warunków nie pozwalających na przyjęcie do klasztoru. A nie wolno było przyjmować osób pozostających w służbie króla, ludzi mających nie uregulowane długi, no i oczywiście tych, którzy splamili się zbrodnią. Pytano zatem: „Czy ukończyłeś 20 lat? Czy jesteś panem samego siebie? Czy posiadasz miseczkę na jałmużnę i ubranie?” Wreszcie po rodzaju egzaminu osobisty nauczyciel przyjmowanego pytał zebranych o zgodę na wyświęcenie. Milczenie oznaczało brak sprzeciwu, wobec czego nauczyciel ogłaszał wyświęcenie za dokonane. Potem dokonywano pomiaru cienia, aby ustalić porę dnia, następnie ogłaszano datę — od tego momentu świeżo przyjęty młody mnich rozpoczynał bowiem nowe życie. Dopełnieniem tego doniosłego wydarzenia, podobnie jak w innych „ceremoniach przejścia”, było nadanie mnichowi nowego imienia. Na zakończenie pouczano przyjętego o czterech zasadach mniszej reguły: pożywieniem mogły być tylko użebране resztki; odzieżą połatana szata uszyta z porzuconych łachmanów; sypiać należy pod drzewami; lekarstwem zaś może być tylko mocz krowi. Oznajmiano też cztery wielkie zakazy, będące podstawami etyki buddyjskiej, za naruszenie których wykluczano z zakonu. I tak nie wolno było mieć stosunków seksualnych, kraść, pozbawiać życia żadnej istoty, nawet mrówki: „człowiek, który świadomie pozbawia życia istotę ludzką, choćby niszczył tylko płód, nie jest już mnichem, nie jest uczniem

syna Sakjów" — recytowano monotonię, zmieniając tylko nazwy przewinień. Nie wolno też było przechwalać się swoją doskonałością. Oznajmienie tych wielkich zakazów zamykało akt wyświęcenia.

Jak już wspomniano, wyświęcenie na mnicha następowało w dwóch etapach. Były święcenia niższe *prabbadża* i wyższe *upasampada*. Symbolika tej dwudzielności jest czytelna i przystająca do tego, co powiedziano wyżej przy okazji rytów przejścia bramina do życia pustelniczego.

Ceremonie te w istocie były dość oschłe, mało dramatyczne. We wczesnym buddyzmie, w szkole tzw. „małego wozu”, ideałem był mnich dążący do osobistego oświecenia i wyzwolenia, by osiągnąć stan *arhata*. Nie przeniknęły tu jeszcze elementy wnoszone potem przez rosnącą ilość wyznawców, także świeckich, będących buddystami, lecz żyjących poza klasztorami. Dopiero wraz z rozwojem buddyzmu, z powstaniem szkoły tzw. mahajany czyli „dużego wozu”, w której centralny ideał osobowy *arhata* zastąpiono figurą *bodhisattwy* ślubującego wyzwolić nie tylko siebie, ale „wszystkie czujące istoty”, pojawiają się zmiany — także w ceremoniach.

Rozkwit klasztorów buddyjskich nastąpił za czasów panowania niezwykle władcy, Asioki (III w. p.n.e.), który bardzo sprzyjał buddyzmowi. Nastąpiła ekspansja buddyzmu, m.in. na Cejlon i Azję Południowo-Wschodnią. Przy okazji warto zauważyć jak nietuzinkowym królem był Asioka, żyjący rzeczywiście według wyznawanej przez siebie religii: oszczędzał swemu ludowi wojen, budował szpitale (w tym dla zwierząt) i przytułki, kazał wzdłuż budowanych traktów sadzić drzewa, by dawały wędrowcom cień. Nie był to zresztą pierwszy buddyjski władca, ale tego szczególnie pamięta tradycja. Zdarzało się i tak, że władca zrzekał się tronu, jak poprzednik Asioki Czadragupta, który — jak podają źródła dżinijskie — został wyrzeczonym mnichem, a nawet zgodnie z przyjętym w tej religii obyczajem zagłodził się na śmierć, aby szybciej wznieść się ku absolutowi.

Skoro wyżej mowa była o ekspansji buddyzmu, nie sposób przy tej okazji nie wspomnieć o klasztorach buddyjskich niezwykle prężnie rozwijających się w Tybecie. Tutaj buddyzm zawitał dopiero w VIII w., a zasługę w tym względzie przypisuje się na poły legendarnemu Padmasambhawie. Od XI wieku datuje się wielki rozkwit buddyzmu. Buddyzm, gdziekolwiek się pojawiał, adaptował się do zastanego podłoża kulturowego, tak też było w Tybecie; nasączony pewnymi elementami pierwotnej religii *bon-po* przyjął specyficzną postać lamaizmu. Nazwa pochodzi od określenia *lama*, używanego często dziś niesłusznie na określenie każdego tybetańskiego mnicha. Ale nazwa ta oznacza tylko guru, wielkiego wtajemniczonego, zrealizowanego mistrza duchowego. W Tybecie jest więcej nazw określających stopień, jaki osiągnął człowiek znajdujący się na duchowej ścieżce. *Trapa* — to uczeń, *gecul* — nowicjusz, *gelong* - wyświęcony mnich. W Tybecie cykl nauki w klasztorach trwał ok. osiemnastu lat i kończył się formalnie uzyskaniem stopnia „doktora”, zwanego *dge-bses*. Nauczanie i egzaminy polegały między innymi na długotrwałych dysputach i odpowiedziach na podchwytliwe pytania.

Wydaje się, że instytucja klasztoru, której powstanie było wszak wyrazem tęsknoty za życiem kontemplacyjnym, w momencie gdy przekroczona została pewna „masa krytyczna” przestała być miejscem odpowiadającym co bardziej indywidualistycznie nastawionym religijnym adeptom. Oczywiście nie było tak, że gdy pojawiły się klasztory znikli samotni asceci; było dość przestrzeni i dla klasztorów, i dla eremitów. Wobec niebywałego rozrostu klasztorów tybetańskich, potężnych, w swych murach chroniących nawet i kilka tysięcy mnichów, pojawiły się jednostki pragnące żyć poza klasztornym porządkiem. W podhimalajskich jaskiniach, w niedostępnych zakątkach tybetańskiego kraju pojawili się żyjący w odosobnieniu eremici. Najbardziej może znaną postacią był Milarepa — wielki jogin, asceta, który wiele lat medytował w ciemnej grocie zamurowany tam przez swego mistrza Marpę, a po dostąpieniu oświecenia układający pieśni czytane do dziś, zwane *doha*. Spotykało się tzw. szalonych joginów, jak Drukpa Kunley, żyjących jak od dawna żyli asceci w Indiach — samotnie i poza wszelkimi ograniczeniami.

Wydaje się, że właśnie w Tybecie buddyzm trzeciego „diamentowego wozu” zwany *wadžrajana* szczególnie uległ ceremonizacji. Tu ceremonie, w odróżnieniu od tych opisanych wyżej, miały bardziej „gorący” charakter. A ryt wprowadzenia w mandalę albo rytuał *abhiszeka* w pewnym sensie bardziej nawiązują do inicjacyjnych form „ceremonii przejść” niż do surowych formalistycznych aktów przyjmowania do klasztorów w buddyzmie „małego wozu”. A cóż dopiero powiedzieć o ceremoniach szkół tantrycznych albo innych ezoterycznych szkół? Ale ceremonie te z natury rzeczy jako pochodzące ze szkół „tajemnych” są mało znane.

Również w Chinach klasztory buddyjskie nie były tylko miejscem dla ascetów, lecz służyły

szerokim rzeszom wyznawców. W Japonii w odłamie zen wielki nacisk kładziono na pracę mnichów - tu nie praktykuje się tak uświęconego w Indiach zebrania. Zen nie zakłada także zerwania ze światem, mnisi nie składają żadnych ślubów, a wielu z nich jest żonatych.

Co ciekawe spory dogmatyczne nigdy nie dzieliły mnichów. W jednym klasztorze mieszkali i działali przedstawiciele rozmaitych kierunków buddyzmu.

Widać więc, jak daleko odeszliśmy od początkowej figury samotnego *bhikszu* i niewielkiej wspólnoty ascetów. Potężne klasztory buddyjskie zmieniały wiele z dawnych zwyczajów; mała samotnia stała się wielkim ośrodkiem nauki, jak słynny klasztor w Nalandzie, czy też miejscem, gdzie laicy przychodzą po radę. Wydaje się, że model odosobnionego eremu zmienia się zupełnie. Ale nie w ojczyźnie buddyzmu, w Indiach. Buddyzm w okresie, w którym Indie dostały się pod władanie władców muzułmańskich sporo ucierpiało. Niszczono klasztory, palono księgozbiory, mordowano mnichów. Przypomina to niestety dzisiejszy dramat Tybetu, gdzie „nowoczesne” Chiny działają według sprawdzonych form przemocy władców z VIII wieku... Buddyzm w Indiach nigdy się po tej inwazji nie odrodził. Szacuje się, że obecnie jest tylko 3% buddystów, najwięcej w stanie Oris (czyli tam, gdzie się narodził). Badacze twierdzą, że hinduizm oparł się islamowi dzięki swej specyfice: obrzędom domowym, wyodrębnionej kaście braminów i... ascetom uciekającym do siebie tylko znanych samotni. Buddyjskie scentralizowane klasztory łatwiej było unicestwić.

Tymczasem VIII wiek to także okres działania wielkiego Siankary. Ten wielki polemista buddystów (co nie przeszkadzało mu zresztą sięgać do buddyzmu po wzorce) był twórcą zakonu *swamich*. Zakładał klasztory, zwane *mathami*, sytuując je symbolicznie w czterech stronach świata. I jak to często w Indiach bywa, gdzie model sukcesji wiedzy z mistrza na ucznia jest na trwałe wpisany w system religijnej edukacji, wraz z osobą Siankary pojawił się nowy łańcuch przekazu. Do dziś dnia uczą mistrzowie zwani *siankaraczarjami*, pełniący w hinduizmie trochę podobną rolę do tej, jaką w katolicyzmie pełni papież.

Mathy, w nieco zmienionej formie odrodziły się w Indiach dopiero w XIX w. Mowa o „Ramakriszna Matha and Mission”. Ramakriszna to wielki mistyk, mistrz duchowy słynnego Vivekanandy, który dzięki podróży na Zachód zapoznał Amerykę i kraje europejskie z myślą religijną swego kraju. Założony przez niego „Ramakriszna Matha and Mission” łączy elementy hinduistyczne z formami posługi chrześcijańskiej. Przy klasztorach funkcjonują szpitale, przytułków, szkół, wydawnictw.

Ale jednak wciąż najbardziej rozpowszechnionym w Indiach modelem duchowego ośrodka pozostaje prastara aśrama. Jeszcze dziś jest ich tam kilkanaście tysięcy. I coraz więcej w nich Europejczyków...

Bibliografia:

1. Mircea Eliade, „Joga. Nieśmiertelność i wolność”, Warszawa 1997.
2. Andrzej Gawroński, „Między Wschodem a Zachodem”, „Przegląd Współczesny” nr 26 z r. 1924.
3. Jerzy Kłoczowski, „Od pustelni do wspólnoty”, Warszawa 1987.
4. Jan Wierusz-Kowalski, „Świat mnichów i zakonów” (rozdz. „Mnisi Dalekiego Wschodu”).

Joanna Żak-Bucholc

Zajmuje się etnologią i religioznawstwem. Publikowała m.in. w: 'ALBO albo Inspiracje Jungowskie'; 'Nie z tej ziemi'; 'Czwarty Wymiar'; 'Tytuł'.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 14-05-2002 Ostatnia zmiana: 06-09-2003)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,22) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,22>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach

komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl