
ŁUKASZ JUREŃCZYK

ZNACZENIE AHIMSY W ŻYCIU SPOŁECZNYM HINDUSÓW

„Wydaje się, że duszą hinduizmu
jest żyć i dać żyć innym”

Discovery of India, 1946

Hinduista¹ czerpie z Bhagawadgity², jednej z ksiąg kanonicznych, większość motywacji i inspiracji moralno-etycznych. Jej kluczową zasadą jest ahimsa, reguła etyczna zabraniająca wyrządzania krzywdy jakiegokolwiek żywej istocie. Nakazuje ona poszanowanie wszystkich form życia i zapewnienie im prawa do istnienia. Zasada nie wyrządzania krzywdy rozumiana jest szeroko i odnosi się do wszystkich form tchnienia³. Oznacza całkowitą wstrzeźliwość od wyrządzania wszelkiego bólu lub krzywdy, zarówno czynem, słowem, jak i myślą. Ahimsa wymaga nieszkodliwej ręki, języka i umysłu. Według niektórych interpretacji nie jest ona jedynie pasywnym powstrzymaniem się od wyrządzenia krzywdy, ale również aktywnym

¹ Obecnie w Indiach hinduizm wyznaje ok. 78 proc. społeczeństwa.

² Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana, to święte pismo hinduizmu napisane w formie dialogu filozoficznego, prawdopodobnie między III a II wiekiem p. n. e. Zaliczana jest ona do Upaniszad, czyli grupy tekstów, które za pomocą filozoficzno-mistycznej spekulacji usiłowały zgłębić sens Wed, czyli hymnów towarzyszących składaniu ofiar, „widzianych” przez poetów wieszczów, uznawanych za prawdziwe objawienie. Treścią Bhagawadgity jest rozmowa króla Ardżuna z wodzem plemienia Jadawów, w którego wcielił się dający nauki Bóg Kriszna. Jest to najczęściej czytany tekst hinduistyczny (Schreiner 1987, p. 20–21; Waterstone 1996, p. 17, 22–23).

³ Hindusi powszechnie stosują językowe wyrażenia negatywne, czyli połączenie rzeczownika z jego negacją. Przykładowo uczniowie bramińskich szkół jogi muszą przestrzegać pięciu przykazań moralnych, z których trzy wyrażone są w negatywnej formie. Są to ahimsa, czyli nie-krzywdzenie, satyagraha, czyli przywiązanie do prawdy, brahmaćarja, czyli duchowa i cielesna czystość oraz asceza, aparigraha, czyli nie-posiadanie i asteya, czyli nie-kradzież. Dla hindusów rzeczownik o negatywnych konotacjach w połączeniu z negacją może mieć bardziej pozytywnie znaczenie, niż jego pozytywny odpowiednik. Przykładowo nie-bezczynność jest bardziej wymowna niż wysiłek. (Nakamura 2005, p. 62).

wezwaniam do miłości i poświęcenia dla drugiej istoty⁴. Inni doszukują się w niej jedynie negacji zła istniejącego świata⁵.

Ahimsa wypływa z przekonania zakorzenionego w hinduizmie oraz wcześniejszym braminizmie i wedyzmie, że różnica pomiędzy wszystkim co żyje, a więc człowiekiem, zwierzęciem, rośliną itd., nie jest różnicą co do istoty a jedynie co do stopnia. Potwierdza to wiara w reinkarnację, czyli ciągłe odradzanie się pod postacią różnych form życia (Słuszkiewicz 1964, s. 142). Kołowrót istnień i postać, pod jaką odrodzimy się w następnym wcieleniu, zależy ma od czynów w obecnym życiu, co jest zgodne z regułą karmana⁶. Należy kierować się dobrem, aby położenie duszy uległo poprawie. Zasada ahimsy nawołuje do powstrzymania się od krzywdzenia istot żywych, co jest zachowaniem pozytywnym, które powoduje, że wartość karmana wzrasta i gwarantuje duszy odnalezienie i przyjęcie wyższej formy wcielenia.

Zasada ahimsy w skrajnej formie przestrzegana jest przez dżinistów. Korzenie tego ruchu sięgają postaci pierwszego dżinijskiego przywódcy, Wardhamana Mahawiry, żyjącego w VI wieku p.n.e.⁷ Ruch rozwinął się w różnych częściach Indii, zwłaszcza na południu i w Gudżarcie. Ahimsa to najważniejszy nakaz etyczny dżinistów (Balcerowicz 2003, s. 147, 183). Przykładają oni ogromną uwagę, aby świadomie lub nieświadomie nie stać

⁴ The Divine Life Society (online), <http://www.dlshq.org/teachings/ahimsa.htm>, Sri Swami Sivananda, *Ahimsa*.

⁵ Ciekawe podejście do zasady ahimsy prezentuje Albert Schweitzer. Uważa on, że zasada ta nie wynika z litości, ponieważ wtedy nie ograniczałaby się do zaniechania czynienia krzywdy, ale w większym stopniu skupiłaby się na niesieniu pomocy krzywdzonym. Filozof twierdzi, że zasada wynika z egoistycznego pobudki pozostania nieskażonym „brudami” tego świata. Wynikać ma ona z dążenia do samodoskonalenia, a nie świadczenia dobra w działaniu. Motywy stosowania ahimsy nie mają wynikać z sympatii do innych istot, a z poczucia własnego interesu. Negacja otaczającego świata wymusza powstrzymywanie się od różnych działań, a przede wszystkim wyrządzenia krzywdy. (Schweitzer 1993, p. 60).

⁶ Zgodnie z wierzeniami hinduistów dusza przechodzi kolejne stopnie wcielenia, od przedmiotu, przez rośliny, zwierzęta, ludzi i dalej istoty wyższe od człowieka. Karman jest prawem zachowania energii moralnej. Moralna suma myśli, mowy i uczynków człowieka nie umiera wraz z nim, ale owocuje określonym kształtem nowej empirycznej egzystencji (Marzęcki 1992, s. 79); Wędrowka dusz nosi nazwę sansara, a jej ostatecznym celem jest osiągnięcie mokszy, czyli duchowego wyzwolenia, co jest tożsamy z wiecznym zjednoczeniem z Brahmanem, czyli Bogiem. Możliwe jest ono podążając jedną z trzech dróg. Pierwszą jest bhaktijoga, która przejawia się miłością i oddaniem, drugą dźńanajoga, polegająca na zdobywaniu mądrości duchowej i ostatnią karmajoga, czyli bezinteresowne działanie. Istnieje również dodatkowa, czwarta droga. Polega ona na medytacji i duchowej dyscyplinie (Littleton 1998, p. 31–32; Breuilly, O'Brien, Palmer 1998, p. 102).

⁷ Wardhaman Mahawira powszechnie uznany jest za twórcę dżinizmu, jednak jest to znaczne uproszczenie. Według wierzeń dżinijskich było dwudziestu czterech tirthankarów, czyli tzw. „twórców brodów”, z których Mahawira był ostatnim. O ile większość z nich prawdopodobnie jest postaciami legendarnymi, to dwudziesty trzeci tirthankar, o imieniu Parśwa, podobnie jak Mahawira był postacią historyczną i żył ok. 200 lat przed nim (Brockington 1990, p. 91).

się przyczyną śmierci lub innej szkody wobec żywego stworzenia⁸. Zabicie lub znęcanie się nad żywą istotą to dla wyznawcy dżinizmu największy z osiemnastu grzechów głównych. Życie owada jest dla nich tak samo święte jak życie szlachetnego człowieka, ponieważ zarówno jedno, jak i drugie, są wieczne. W związku z tym zwierzęta, rośliny, owady i mikroby mają takie samo prawo do życia jak ludzie.

Życie i codzienne rytuały dżinisty wymagają niezwyklego poświęcenia i opanowania. Podczas wszelkich czynności dżiniści muszą uważać, aby przypadkiem nie skrzywdzić innej istoty żywej. Przemieszczają się tylko piechotą, ponieważ koła pojazdu mogą być zabójcze dla mniejszych organizmów. Idąc posuwają się bardzo wolno i ostrożnie, zamiatając przed sobą drogę miotełką z pawich piór, bawełnianych sznurków lub jakąś inną, równie delikatną, aby nieopatrzenie nie zdeptać mniejszych insektów. Z tych samych powodów dżiniści obawiają się stanąć na dywanie lub usiąść na kocu. Usta zasłaniają cienką, zwykle jedwabną, przezroczystą tkaniną, zwaną muślinem. Jej zadaniem jest ochrona przed nieostrożnym połknięciem owada, a także przed ciepłem ludzkiego oddechu, który dla pomniejszych organizmów może być zabójczy (Wierusz-Kowalski 1972, s. 21). Zwyczaj noszenia maseczek rozpowszechniony był niemal od początku dżinizmu i praktykowany jest do dnia dzisiejszego⁹. Wyznawcy jednego z odłamów dżinizmu, digambarowie, czyli „odziani w powietrze”, dla bezpieczeństwa mniejszych istot chodzą nago.

Również dieta dżinistów stworzona jest z uwzględnieniem zasady ahimsy¹⁰. Klasyfikują oni istoty według posiadanych organów zmysłowych. Najmniej, bo tylko jeden zmysł, mają rośliny, a jest nim czucie dotyku. Dlatego dieta dżinistów pozwala jedynie na spożywanie roślin (Żbikowski 1971, s. 41). Posiłki zawsze spożywane są przed zapadnięciem zmroku, przy świetle dziennym, aby przypadkiem nie połknąć innej istoty. Z tego samego powodu woda pitna jest filtrowana. Radykalni dżiniści nigdy nie zażywają kąpeli. Ponadto nie używają lamp, aby nie oslepiac i nie doprowadzić do śmierci ćmy lub innego owada.

Według dżinistów wszystkie stworzenia czują podobnie jak ludzie, nie lubią bólu i pragną utrzymać się przy życiu. Z tego powodu dżiniści organizują przytułki dla chorych i starych zwierząt. Dokarmiają nie tylko ssaki, gady,

⁸ Encyclopedia Britannica (online), <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/10041/ahimsa>, *Ahimsa*.

⁹ Najbardziej powszechnie maseczki stosują mnisi sthanakawisinów, terapanthów i murtipuzaków. Nie brakuje jednak osób świeckich praktykujących zwyczaj ich noszenia. Tradycyjną bawełnę wypierają jednak nowoczesne materiały syntetyczne (Balcerowicz 2003, s. 8, 101).

¹⁰ Niektórzy dżiniści jako formę ascezy stosowali wycieńczający i destrukcyjny dla organizmu post, wielokrotnie prowadzący do śmierci. Zgon taki uważany był za wyraz doskonałego umartwiania się i miał wzmocnić życie po kolejnym przejściu.

plązy i ptaki, ale także owady. Ponieważ życie dżinistów jest trudne i wymaga wyjątkowego poświęcenia, obecnie w Indiach żyje ich niespełna trzy miliony i jedynie pewien procent restrykcyjnie przestrzega zasad przodków.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że nie wszyscy dżiniści przestrzegali ahimsy, czego dowodem był ich udział w wojnach. Dżiniści, którzy sprzeniewierzały się zasadzie ahimsy, mieli opinię świętych, a zarazem srogich i gotowych na wszystko wojowników. Jednym z czynników przemawiających za ich skutecznością był fakt, że podczas działań zbrojnych nie dbali o swoje zdrowie i życie.

Gorliwym propagatorem idei ahimsy w społeczeństwie był Asioka, panujący w III wieku p.n.e władca indyjski z dynastii Maurjów. Wyznawał on buddyzm i pragnął na tę religię nawrócić mieszkańców Indii. Asioka kierował się dharma, czyli obowiązkiem przestrzegania nakazów moralnych, które miały doprowadzić do zapewnienia szczęścia wszystkim ludziom¹¹. Jedną z głównych zasad prowadzących do tego szczytnego celu była ahimsa. Asioka ogłosił, że wszyscy ludzie są jego dziećmi, w związku z czym osobiście interweniował u gubernatorów, gdy Ci naruszali zasady ahimsy (Basham 2000, p. 67). Ponadto przeznaczał znaczne środki finansowe na akty miłosierdzia, pomoc potrzebującym, ochronę życia i zdrowia.

Stosunek do zwierząt, którego podstawy znalazły się w wydawanych przez Asiokę edyktach, również ma umocowanie w ahimsie. Asioka zabronił ludności pod groźbą surowej kary wszelkiego znęcania się nad zwierzętami i ich zabijania. Ponadto zakładał szpitale i schroniska dla głodnych, schorowanych zwierząt. Jeden z zakazów dotyczył spożywania potraw mięsnych. Aby dawać mieszkańcom dobry przykład, osobiście, bez odstępstw, stosował się do wydanych przez siebie praw.

W okresie młodości Asioka gorliwie i bezwzględnie wykonywał rozkazy ojca, uczestnicząc w militarnych ekspansjach i krwawo tłumiąc bunty¹². Najokrutniejsza wojna, jaką prowadził Asioka, była przeciw państwu dżini-

¹¹ Dharma to absolutne, kosmiczne prawo, które rządzi wszelkimi procesami, tak więc również ludzkim życiem. Oznacza wszystko, co stanowi prawdziwą istotę. Dla człowieka dharna jest podstawą wszelkiej moralności i etyki (Ellinger 1997, p. 12).

¹² Potomkowie Asioki wstawili się wielkimi podbojami i brutalnymi rządami. Jego dziadek, założyciel dynastii Maurów, Čandragupty, podbił tereny obecnego Pendżabu, Afganistanu i Beludżystanu, jednak ostatnie dwanaście lat życia spędził jako dżinijski mnich, prawdopodobnie pokutując za zbrodnie, których się dopuścił. Ojciec Asioki, Bindusara, kontynuował brutalną politykę Čandragupty, otrzymując przydomek „Rzeźnika dla wrogów”. Początkowo Asioka kierował się zasadami przodków. Drogę do władzy uitorował sobie dwukrotnym krwawym stłumieniem buntu w prowincji Takszasili. Jedną z jego pierwszych decyzji było zgładzenie przyrodnych braci, potencjalnych pretendentów do królewskiego tronu. Pierwsze lata jego rządów polegały na konsolidacji władzy i kontynuacji podbojów. W późniejszym okresie, w myśl zasad humanitaryzmu, odrzucił wojnę napastniczą, a tradycyjny system ekspansji terytorialnej zastąpił koncepcją podbojów przez „prawość”. Liczył, że dzięki szlachetnym czynom zdobędzie moralne przewodnictwo w całym cywilizowanym świecie (Basham 2000, p. 62–70; Panikkar 1965, p. 49–58).

stów, Kalindze. Mimo, że zakończyła się zwycięstwem, stanowiła dla Asioki wielki zawód moralny. Zginęło wówczas ponad sto tysięcy wrogich żołnierzy i cywilów, a kolejne kilkaset tysięcy zostało kalekami. Był to moment przemiany moralnej Asioki. Zrozumiał wtedy ogrom swojego okrucieństwa, którego nie mógł sobie wybaczyć do końca życia. W późniejszym okresie przestrzegał wszystkich przed działaniami zbrojnymi, od których sam się odżegnywał. Głosił, że orężem o wiele skuteczniejszym niż strzała i miecz są dharma i ahimsa. W tradycji ludowej historyczna zasada Asioki przetrwała do dzisiaj i wciąż jest żywa wśród Hindusów¹³.

Nakazy moralne ahimsy odegrały ogromną rolę w walce społeczeństwa Indii o wyzwolenie spod brytyjskiej dominacji. Jej gorliwym propagatorem był Mohandas Gandhi¹⁴ zwany Mahatmą, czyli Wielkim Duchem. Wskazał on swojemu narodowi, że aby uzyskać swaradż¹⁵, zdrową i szlachetną nie-

¹³ Hindus, jako obywatel Indii, pisze się z wielkiej litery, natomiast hindus, jako wyznawca hinduizmu, pisze się z małej litery.

¹⁴ Mohandas Karamchand Gandhi urodził się 2 października 1869 r. w Porbandarze w rodzinie z kasty kupców. Wychowany został przez matkę, gorliwą wyznawczynię Wisznu. Znaczny wpływ na ukształtowanie osobowości Gandhiego mieli miejscowi dżiniści, od których uczył się praktycznej realizacji zasady ahimsy. Gandhi z wielkim trudem studiował prawo na uniwersytecie w Bombaju, a później przeniósł się do University College London. W stolicy Wielkiej Brytanii z jednej strony poznawał europejski styl życia, a z drugiej coraz bardziej zagłębiał się w filozofię i religie wschodu, hinduizm, braminizm i buddyzm. Wstąpił do Stowarzyszenia Wegetarian i Towarzystwa Teozoficznego, gdzie rozpoczął studiowanie Bhagawadgity. Po bezowocnej próbie rozpoczęcia praktyki adwokackiej w Bombaju, w 1893 r. wyjechał do pracy w Natalu w Południowej Afryce. Tam osobiście doświadczył rasizmu ze strony białej mniejszości. Zajął się wspieraniem ludności zuluskiej, a przede wszystkim mniejszości hinduskiej zamieszkującej Południową Afrykę. W 1894 r. powołał Hinduski Kongres Natalu, a w 1906 r. po raz pierwszy ogłosił program pokojowych protestów w walce o prawa. W 1914 r. wrócił do Indii, gdzie namawiał hindusów do udziału w I wojnie światowej po stronie korony brytyjskiej. Liczył, że po zwycięskiej wojnie Brytyjczycy nagrodzą wysiłki i wierność Hindusów. Jednocześnie prowadził akcję walki z dyskryminowaniem „niedotykalnych”. Po zakończeniu wojny stał się nieformalnym przywódcą Indyjskiego Kongresu Narodowego (Indian National Congress – INC). Za jego przewodnictwa INC przekształcił się z elitarnego grupy w 15 milionową organizację rewolucyjną. Mohandas Gandhi opowiedział się przeciwko uczestnictwu Hindusów w II wojnie światowej argumentując, że Brytyjczycy mówią, że walczą o wolność, a jednocześnie uciskają mieszkańców kolonii. Po wojnie doradzał Kongresowi odrzucenie brytyjskiego planu podziału subkontynentu indyjskiego, ponieważ uważał, że zbyt dużą władzę uzyska konkurencyjna Liga Muzułmańska z Muhammadem Ali Dżinnahem. Kongres zaakceptował jednak brytyjski plan. Podział doprowadził do wybuchu wojny na tle religijnym, czego Mohandas Gandhi chciał uniknąć, mając nadzieję na stworzenie jednego państwa z równymi prawami dla społeczności hinduskiej, muzułmańskiej i każdej innej. Próby odbudowy hindusko-muzułmańskiej jedności zakończyła tragiczna śmierć lidera. 30 stycznia 1948 r. Mohandas Gandhi został zamordowany przez hinduskiego fundamentalistę Nathurama Godsego (Mrozek 1977, s. 7–170).

¹⁵ Swaradż, czyli samorząd, autonomia, własne panowanie. Hasło to po raz pierwszy pojawiło się w 1906 r. podczas obrad INC, a w 1920 r. wpisane zostało do jego programu. O ile prawe skrzydło INC wskazywało za cel uzyskanie autonomii w ramach

podległość Indii, nie można walczyć zbrojnie, bo droga ta okupiona byłaby setkami tysięcy ofiar. Mohandas Ghandi przekonany był, że zasada ahimsy nie powinna ograniczać się do biernej postawy życiowej nie wyrządzania krzywdy innym. Namawiał do czynnego działania w obronie istot żyjących. Nauczał, że należy reagować, gdy komuś dzieje się krzywda, jednak nie można tego czynić stosując przemoc. Według niego żadna istota nie jest na tyle zła, aby zabijając ją pozbawić możliwości poprawy. Mówił, że nawet najwyższe przyświecające cele, nie mogą usprawiedliwić przemocy i gwałtu. Umiłowanie wolności i gorliwy patriotyzm Mohandas Ghandi łączył ze współczuciem dla każdej skrzywdzonej, poniżonej i cierpiącej istoty (Tokarczyk 1986, s. 251–253)¹⁶.

Zgodnie z naukami Mahatmy Hindusi, z nielicznymi wyjątkami, wyrzekli się przemocy na rzecz biernego oporu. Ludność poddawała się samowolnie Brytyjczykom, godnie znosząc cierpienie. Miało to z jednej strony poruszyć sumienia okupantów, a z drugiej wpłynąć na światową opinię publiczną. Taka postawa wymagała od ludności pełnego poświęcenia i gotowości na śmierć. Martyrologia stawała się swoistą metodą walki. W myśl nauki Mohandasa Gandhiego nienawiść do Brytyjczyków, przekuta została w nienawiść jedynie do ich czynów i niesprawiedliwości.

Zgodnie z zasadą walki bez przemocy Hindusi zdecydowali się jedynie na zaprzestanie współpracy z władzami okupacyjnymi, cywilne nieposłuszeństwo, pokojowe demonstracje, bojkot towarów angielskich, masowe strajki i głodówki protestacyjne. Ludność upierała się przy prawdzie i prawie do niepodległości. Mahatma własnym przykładem wskazywał drogę postępowania rodakom. Między innymi nałożył na siebie całkowity siedmiodniowy post, ponad czteromiesięczne ograniczenie spożywania posiłków do jednego dziennie i zupełne powstrzymanie się od stosunków płciowych w celu osiągnięcia samoopanowania (Giełżyński 1972, s. 229–23).

Heroiczny purytanizm społeczeństwa wielokrotnie poskramiany był agresją zbrojną okupantów. W konsekwencji doprowadził jednak do uzyskania niepodległości, co nastąpiło 15 sierpnia 1947 r. Smutnym paradoksem była śmierć Mohandasa Gandhiego zaledwie pół roku później. Człowiek, który poświęcił życie na propagowanie zasady nie krzywdzenia, sam zginął w wyniku zamachu.

imperium brytyjskiego, to lewe skrzydło opowiadało się za całkowitą niepodległością. (Michowicz 1960, s. 19–20); Zasady moralne, które powinny prowadzić do swaradżu to przede wszystkim, ahimsa, czyli nie stosowanie przemocy, satyagraha, czyli przywiązanie do prawdy, brahmaćarja, czyli duchowa i cielesna czystość i asceza, a także równość wszystkich ludzi. Stosowana taktyka bez przemocy koncentrowała się na upieraniu się przy prawdzie, zaprzestaniu współpracy, cywilnym nieposłuszeństwie i głodówkach protestacyjnych.

¹⁶ Znacząco kontrastuje to z relacjami świadków, jakoby Mohandas Gandhi podnosił rękę na swoją żonę.

Następca Mohandasa Ghaniego, premier Jawaharlal Nehru¹⁷ nie odważył się zrealizować postulatów swojego mistrza o całkowitym rozbrojeniu kraju i zapewnieniu bezpieczeństwa dzięki powszechnemu, międzynarodowemu autorytetowi moralnemu państwa. Skupił się na działaniach na rzecz Ruchu Państw Niezaangażowanych, których głównymi zasadami było wyrzeczenie się wszelkiej agresji, utrzymanie pokoju, wyzwolenie narodów oraz walka z rasizmem, dyskryminacją, ubóstwem, głodem i chorobami. Hindusi obwołali go bohaterem, ponieważ poczuli się jak naród wybrany, którego przywódca jest moralnym liderem świata (Das 2009, p. 400).

Niepodległe państwo indyjskie kilkukrotnie odstępowało od zasady ahimsy. Między innymi doszło do trzech wojen z sąsiednim Pakistanem¹⁸. Indyjsko-pakistański spór o Kaszmir do dziś nie został rozwiązany i według niektórych szacunków doprowadził do miliona ofiar śmiertelnych (Johnson 1992, p. 756–757). Podejmowane próby rokowań jak dotychczas nie przyniosły rezultatów i co jakiś czas mamy do czynienia z krwawymi zamachami z obydwu stron¹⁹. W swojej niepodległej państwowości Indie uwikłały się również w wojnę z Chinami²⁰.

Hindusi, zgodnie z zasadą ahimsy, zdecydowanie odrzucają wywodzącą się z kręgów judeo-chrześcijańskich koncepcję antropocentryczną. Wielu z nich nie godzi się z poglądem, że człowiek, jako istota wyższa, ma podporządkować sobie wszelkie inne stworzenie i być panem jego życia

¹⁷ Jawaharlal Nehru był przywódcą lewicowego skrzydła INC. Po uzyskaniu niepodległości, 15 sierpnia 1947 r. został pierwszym premierem Indii i piastował urząd aż do śmierci, czyli 27 maja 1964 r.

¹⁸ Pierwsza wojna indyjsko-pakistańska wybuchła dwa miesiące po ogłoszeniu niepodległości przez Indie i toczona była w latach 1947–1948. Jej powodem był spór o prowincje Dżammu i Kaszmiru. Przy udziale ONZ doprowadzono do zawieszenia broni, jednak postulat przeprowadzenia w Kaszmirze plebiscytu nie został zrealizowany. Druga wojna indyjsko-pakistańska toczona była w 1965 r., a jej przyczyną była pomoc Pakistanu dla separatystów muzułmańskich w Kaszmirze, w celu wzniecenia tam powstania. Na mocy deklaracji taszkienckiej strony konfliktu zobowiązały się do wycofania wojsk i pokojowego rozwiązania sporu. Trzecia wojna indyjsko-pakistańska toczona była w 1971 r. Jej powodem było wspieranie przez Indie ruchu niepodległościowego we Wschodnim Pakistanie. W wojnie zdecydowane zwycięstwo odniosły Indie, a głównym jej następstwem było utworzenie niepodległego państwa, Bangladeszu. (Zob. Kukułka 2007, s. 67–68, 168–170, 218–219).

¹⁹ Nadzieję na zakończenie wieloletniego konfliktu wzbudziło spotkanie w Islamabadzie w styczniu 2004 r. premiera Indii Atal Bihari Vajpayee i prezydenta Pakistanu Perweza Muszarrafa. Przywódcy nieoczekiwanie zapowiedzieli wtedy początek rozmów pokojowych. (Zob. Kedaj 2004, p. 90)

²⁰ W 1959 r., na granicy indyjsko-chińskiej, doszło do serii incydentów zbrojnych, a w październiku 1962 r. wojska chińskie przeprowadziły ofensywę na wielką skalę. Hindusi ponieśli druzgocącą klęskę, a Chińczycy przyłączyli sporne terytorium Aksai. Wydarzeniem, które niewątpliwie zaostrzyło konflikt między państwami, było udzielenie przez Indie schronienia uciekłemu z Tybetu Dalajlamie, Tenzinowi Gyatso. (Zob. Polit 2004, s. 282).

i śmierci. Zakaz nie zabijaj odnosi się nie tylko do człowieka, ale także do innych stworzeń. Hinduizm zakazuje krzywdzenia wszelkich istot czujących. Konsekwencją takiego podejścia jest powszechna wśród Hindusów idea wegetarianizmu, która zapisana jest w świętych pismach hinduizmu. Zgodnie z doktryną każda osoba przygotowująca lub spożywająca mięso ma udział w zabiciu zwierzęcia²¹. Szacuje się, że ok. 60 proc. mieszkańców Indii mniej lub bardziej rygorystycznie przestrzega diety wegetariańskiej. Natomiast ilość osób w ogóle nie spożywających potraw mięsnych oscyluje w granicach 30–35 proc.

Wegetarianizm najbardziej rozpowszechnił się wśród braminów, czyli kapłanów, filozofów i uczonych. Wpływ na ten stan rzeczy miała nie tyle światłość ich umysłów, co styl życia. Gardzili oni pracą fizyczną, a nawet wszelkimi innymi formami wysiłku fizycznego. W związku z tym nie mieli zapotrzebowania na wysokokaloryczną dietę, a produkty roślinne dostarczały im wystarczającej ilości węglowodanów i białka (Rubach-Kuczewska 1971, s. 33). Typowa dieta Hindusów bogata jest w jarzyny, mleko, owoce, ryż i zboża. Tamtejsi wegetarianie rzadko decydują się nawet na spożywanie ryb i jaj²².

Wegetarianizm hinduski czasem jest mylnie interpretowany. Mieszkańcy Indii nie wystrzegają się jedzenia mięsa z obawy o możliwość zjedzenia swojego przodka, będącego pod postacią zwierzęcia. Wiąże się on z zawartymi w Księgach Manu wskazaniemi sytuującymi człowieka „Ja”, jako nierozłączną część bytu kosmologicznego (Giełżyński 1972, s. 260). Chodzi o to, aby człowiek nie naruszał naturalnej harmonii wszechświata. Harmonii tej między innymi ma bronić zasada nie krzywdzenia.

O ile część hindusów decyduje się na spożywanie mięsa, to w stosunku do jednego zwierzęcia nie ma możliwości kompromisu. Dotyczy to krowy, stworzenia uznawanego za najczystsze, doskonałe i godne czci. Kult świętej krowy, symbolizującej błogosławieństwo i hojność darów, to zjawisko powszechnie praktykowane wśród hindusów. Zgodnie z wierzeniami, skrzywdzenie tego zwierzęcia prowadzi do zesłania klęsk. Mohandas Ghandi powtarzał, że zabić krowę, to tak samo, jak zabić człowieka, a kwestia ochrony krów jest równie ważna, co kwestia walki o niepodległość. Współcześnie

²¹ Doktryna pozwala jedynie na zabicie drapieżnika w samoobronie lub obronie innego człowieka. Dodatkowym odstępstwem jest regulacja liczby konkretnego gatunku zwierzęcego dla utrzymania równowagi w przyrodzie, co dopuszczali nawet dżiniści (Zob. Balcerowicz 2003, s. 121–122).

²² Statystyczny Hinduś zamieszkujący wieś rocznie spożywa trzy jaja, natomiast mieszkaniec miasta siedem jaj. Część tamtejszych farm drobiarskich zapewnia, że w ich jajach nie ma zarodków życia, ponieważ nie ma u nich kogutów. Bardziej problematyczne jest powstrzymanie się od spożywania ryb, szczególnie dla mieszkańców wybrzeża. Ponieważ dla biednego społeczeństwa ryby stanowią czasem jedyną dostępną żywność, mieszkańcy naginają zasady wegetarianizmu i ahimsy, uznając ryby za roślinność wodną.

w większości indyjskich stanów obowiązuje całkowity lub częściowy zakaz uboju tych zwierząt. Hinduscy ortodoksi od lat domagają się od władz centralnych wprowadzenia bezwzględnego zakazu uboju krów na terytorium całego kraju (Piekarowicz 1977, s. 121).

Krowy od lat objęte są ochroną ze strony państwa i społeczeństwa. Na terenie całych Indii znajdują się gouszale, czyli przytułki dla starego bydła. W wielu z nich na codzień utrzymanie krowy przeznaczają się więcej pieniędzy, niż wynosi średni dzienny zarobek robotnika. Schronisk tego typu jest jednak coraz mniej. Podobnie jak przed laty krowy włóczą się po ulicach i drogach miast i wsi, żywiąc się odpadkami. Wiele z nich wygląda jak chodzące szkielety. Krowy, mimo że uznawane za święte, nie mają należytej opieki. Wynika to z biedy, jaka panuje w Indiach. Hindusi jednoznacznie negatywnie reagują jednak na propozycje pozbycia się tych nieproduktywnych zwierząt. Na opór trafiały również propozycje sprowadzenia europejskich gatunków krów, które dają kilkakrotnie więcej mleka, co miało doprowadzić do ograniczenia zjawiska głodu wśród Hindusów.

Odstępstwem hindusów od zasady ahimsy było składanie bogom ofiar ze zwierząt²³. Według wierzeń ich siły witalne były niezbędne dla regeneracji bóstw. Na przykład podczas królewskiego rytuału aśwamedhy duszono i ćwiartowano ogiera, po czym składano bogom w ofierze 21 bezpłodnych krów. Najbardziej wymagająca była krwawa bogini Kali, dla której podczas corocznego festiwalu ścinano mieczem głowy kozłat, a ich ciała ofiarowano Czarnej Bogini. Praktyka składania ofiar ze zwierząt w niektórych regionach stosowana jest do dnia dzisiejszego (Tokarczyk 1986, s. 156–157, 166–167).

Wiele hinduskich legend mówi o miłosierdziu bogów, którzy swoimi czynami dawali przykład stosowania zasad ahimsy. Jedna z nich mówi o tym, jak podczas wydobywania ambrozji na powierzchni wody pojawiła się trucizna, która zaczęła palić wszystkie organizmy, które weszły z nią w styczność. Widząc ogrom cierpienia zwierząt, Śiwa wziął śmiertelną trucizną w dłoń. Próbował ją połknąć narażając swoje zdrowie i życie. Przeszkodziła mu w tym jego żona, Parwati, ściskając jego szyję. Trucizna na zawsze została w gardle Śiwy, które od niej poczerniało. Na ziemię upadła tylko jedna kropla, którą wypili węże i skorpiony. W ten sposób Śiwa uratował miliony istot od męki i śmierci (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz 1982, s. 262).

Zasada ahimsy, mimo że obecna w wielu aspektach życia Hindusów, w niektórych sprawach milczy. Na ulicach wielkich indyjskich miast spotkać

²³ Potępiali to Dżiniści. Uważali, że pozbawianie życia i wyrządzanie cierpienia usprawiedliwiane względami rytualnymi czy religijnymi skazuje sprawcę na odrodzenie się w najniższych piekłach. Ponadto choroby, kalectwo i inne cierpienia były według nich konsekwencją wyrządzania krzywd innym w poprzednim wcieleniu. (Zob. Balcerowicz 2003, s. 264).

można setki tysięcy głodujących dzieci, wśród nich trędowatych, chorych na świerzb, cholere, tyfus i dżumę. Znanym przykładem jest Kalkuta, w której upodlenie człowieka widoczne jest gołym okiem. Tamtejsi nędzarze nie mogą liczyć na wsparci mieszkańców i władz. Pomoc niosą im międzynarodowe organizacje humanitarne, między innymi Misjonarki Miłosierdzia matki Teresy.

Od dwóch dekad Indie przechodzą proces szybkiej modernizacji i wykazują wysoki wzrost gospodarczy. Dzisiejsze Indie są państwem wielkich kontrastów i tam, jak nigdzie indziej, szczególnie widoczny jest podział na biednych i bogatych²⁴. Pałace, limuzyny i prywatne odrzutowce kontrastują z dzielnicami slumsów otaczającymi każde indyjskie miasto. Mimo znacznej poprawy sytuacji gospodarczej, skrajna nędza i śmierć głodowa są w Indiach wciąż codziennością²⁵. Niezmiennie od wielu dekad na znaczną skalę stosowany jest proceder okaleczania dzieci, między innymi przez oślepienie i ucinanie kończyn, aby wzbudzały litość zachodnich darczyńców. Straszonym jest, że czasem dopuszczają się tego rodzice, nie mogący utrzymać rodziny (Budrewicz 1982, s. 8). Zasady ahimsy na próżno również doszukiwać się w indyjskich fabrykach, w których do granic możliwości eksploatuje się zarówno dorosłych jak i dzieci.

Współczesne Indie nie rozwiązały również problemu dźat, czyli kast, które formalnie zniesione zostały w 1947 r., co potwierdzone zostało w konstytucji z 1950 r. W praktyce jednak w Indiach istnieje, w zależności od szacunków, od 5 do nawet 100 tys. kast (Zajączkowski 2008, s. 92). Zabiegi afirmacyjne modernizatorów, które miały doprowadzić do wyrównania szans i otworzyć perspektywę społeczeństwa bezklasowego, wbrew intencjom utrwaliły podział społeczny wytworzony w okresie kolo-

²⁴ 8 proc. mieszkańców Indii zarabia rocznie od 4500 do 22000 dol., a roczne zarobki ponad połowy społeczeństwa nie przekraczają 700 dol. Oznacza to, że większość Hindusów zarabia dziennie mniej niż 2 dol., co stanowi równowartość posiłku w indyjskim MacDonalddie. Nie mniej jednak w ostatniej dekadzie zarobki hindusów uległy podwojeniu, dzięki czemu kilkadziesiąt milionów Hindusów przeszło ze skrajnej nędzy do biedy. (Zob. Meredith 2009, p. 204, 208). Od lat znana jest koncepcja „dwóch Indii”, które tworzą dwa równoległe funkcjonujące obok siebie światy. To z jednej strony obszar nędzy i wielowiekowego zacofania, a z drugiej obszar bogactwa i nowoczesnych technologii. (Zob. Tokarski, Bhutani 2007, s. 213); Indie są krajem wielkich kontrastów, co ilustruje również fakt, że mimo, że zaliczane są do, w zależności od przyjętej terminologii, krajów „trzeciego świata” lub krajów „rozwijających się”, to dysponują jedną z największych infrastruktur przemysłowych na świecie, a pod względem zasobów intelektualnych i naukowych już pod koniec XX w. znajdowały się w pierwszej piątce na świecie. (Zob. Cowshish 1997, p. 21).

²⁵ Na subkontynencie indyjskim żyje blisko połowa głodujących ludzi na świecie. W wartościach bezwzględnych najwięcej ubogich ludzi, prawie 600 mln, mieszka w południowej Azji, głównie w Indiach. W tym regionie od 1981 r. poziom ubóstwa spadł jednak z 60 do 40 proc. (Zob. Marzęda 2007, s. 502–503).

nialnym²⁶. System kastowy ma zakorzenienie w hinduistycznym systemie warnowym²⁷. Zgodnie z wierzeniami ludzie, należący do najniższych kast, a tym bardziej znajdujący się poza systemem kastowym „niedotykalni”, zasłużyli sobie poprzednim wcieleniem na potępienie w obecnym wcieleniu. Mimo, że teoretycznie zasada ahimsy odnosi się do każdej istoty żywej, to w praktyce „niedotykalni” nie mają żadnych praw. „Niedotykalni” są poniżani, lekceważeni i pozbawieni ludzkiej godności²⁸. Uzasadnieniem takiego stosunku do bezkastowców jest wiara, że są oni poza systemem karmana, a więc nie mają potencjału do reinkarnacji.

W kontekście analizy zasady ahimsy warto rozważyć też kwestię wymierzania i stosowania kar za przestępstwa. Prawo karania uznane jest w tekstach wisznusmyrti jako prerogatywa władcy, którą to powierzyli mu bogowie. Zgodnie z tekstami kara rządzi poddanymi, ochrania wszystkich, i czuwa, gdy śpią wszyscy. Część badaczy wskazuje, że pierwotnie w Indiach kary były bardzo surowe i często okrutne. Dowody wskazują, że złagodzenie kar nastąpiło dopiero w ok. 300 r. n. e. W wisznusmyrti znajduje się zapis, że wszyscy wielcy przestępcy powinni zostać zgładzeni, a wśród nich mordercy, fałszerze, rabusie, złodzieje i cudzołożne żony (Menski 1996, s. 76). Przestępcy musieli odprawiać odpowiednie pokuty, które ustalali bramini. Ponadto bramini, którzy znali dharma, sami mogli wymierzać kary.

Niewątpliwie ahimsa odgrywa w społeczeństwie Indii coraz mniejszą rolę. Potencjalna możliwość całkowitego przekreślenia tej zasady pojawiła się w kontekście pozyskania przez Indie broni masowego rażenia. W 1974 r., gdy premier Indii Indira Gandhi ogłosiła pomyślne zdetonowanie pierwszej indyjskiej bomby atomowej na poligonie Pokhran w Radżastanie, na ulicach

²⁶ „Niedotykalnym” i ludziom z niższych kast prawnie gwarantowano procentowy dostęp do urzędów i edukacji. Zasada preferencji wyrównującej szanse skierowana była przeciwko przewadze kast dominujących, ale w praktyce prowadziła do utrwalenia podziałów. Pojawiło się pytanie, czy kastowość może być wyeliminowana odgórnie, bez zmiany tożsamości indyjskiej? (Zob. Kiniewicz 2003, s. 646–648).

²⁷ Warny, czyli podział ludzi na grupy społeczne według pochodzenia, a jak wierzą hindusi, stworzenia z danej części ciała pierwszego człowieka. Pierwsza warna to bramini, czyli kapłani, powstałi z ust. Druga to kszatrijowie, czyli wojownicy, rycerze i władcy, powstałi z ramion. Trzecia to wajsjowie, czyli kupcy, rzemieślnicy i rolnicy, powstałi z ud. Czwarta to śiudrowie, czyli ludność służąca trzem wcześniejszym grupom, powstała ze stóp. Piątą grupą społeczną, która nie wywodzi się z ciała pierwszego człowieka i której nie obejmuje przynależność warnowa są dalitowie, czyli tzw. „niedotykalni”. (Zob. Kudelska 2006, s. 84; Waterstone 1996, s. 25).

²⁸ Przykładów obojętności wobec bezkastowców można przytoczyć niezliczenie wiele. Ciekawie obrazuje ją następujące zdarzenie. W centrum Delhi mężczyzna bezkastowiec nocą niósł na plecach lodówkę i potykając się wpadł na szybę. Mimo, że w jego ciało wbiły się odłamki szkła nikt nie zdecydował się mu pomóc. Zebrani wokół ludzie czekali aż ten wykrwawi się na śmierć. Nikt nie odważył się pomóc cierpiącemu, bo dotknięcie bezkastowca byłoby skalaniem dla dotykającego. (Zob. Rubach–Kuczevska 1971, s. 224–225).

indyjskich miast pojawiły się wiwatujące tłumy²⁹. Politycy zapewniali, że jest to „pokojowa bomba atomowa”, a projekt cieszył się poparciem 90. proc. społeczeństwa³⁰. Podobnie stało się 11 maja 1998 r., kiedy nacjonalistyczny premier Atal Bihari Vajpayee ogłosił, że przeprowadzono trzy podziemne eksplozje nuklearne³¹. Kolejne dwie eksplozje doprowadziły do nałożenia sankcji ekonomicznych na Indie. Skutki ewentualnego zastosowania broni nuklearnej przeciwko któremuś z wrogich sąsiadów Indii byłyby niemożliwe do oszacowania. Wraz z milionami ludzkich ofiar i zagładą innych form życia, ahimsa w Indiach ostatecznie stałaby się mitem.

BIBLIOGRAFIA

- Basham A. L. (2000), *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego* [trans. Z. Kubiak]. Warszawa: PIW.
- Balcerowicz P. (2003), *Dżinizm. Starożytna religia Indii*. Warszawa: Dialog.
- Bankowicz M., red. (2004), *Historia polityczna świata XX wieku 1945–2000*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Breuilly E., O'Brien J., Palmer M. (1998), *Przewodnik po religiach świata* [trans. Barbara Kocowska]. Warszawa-Wrocław: PPWK.
- Brockington J. L. (1990), *Święta nie hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności* [trans. J. Marzęcki]. Warszawa: PAX.
- Brunner-Traut E., red. (2002), *Pięć wielkich religii świata* [trans. J. Doktor]. Warszawa: PAX.
- Budrewicz O. (1982), *W cieniu bomby "D"*. Warszawa: Iskry.
- Cowshish A. (1997), *Indie. 50 lat niepodległości*. Warszawa: PWN.
- Das D. (2009), *Indie. Od Curzona do Nehru i później* [trans. M. Jędrzejewska, M. Jurczyński and A. Ostrowska]. Warszawa: TRIO.
- Ellinger H. (1997), *Hinduizm*. Kraków: ZNAK.
- Gerlach T. (1988), *Indie w świadomości Indusów*. Wrocław: Ossolineum.
- Giełżyński W. (1972), *Medytacje o Świecie Trzecim*. Warszawa: PIW.
- Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A. (1982), *Mitologia indyjska*. Warszawa: WAiF.

²⁹ Działania skierowane na wstąpienie do klubu atomowego prawdopodobnie nie wynikały z napiętej sytuacji międzynarodowej, a więc indyjskie władze nie zakładały użycia broni przeciwko wrogim Chinom lub Pakistanowi. Były one raczej formą protestu przeciwko lekceważeniu przez mocarstwa światowe prawie miliardowego społeczeństwa Indii. (Zob. Stefanicki 2002, s. 9); *Wśród Hindusów powszechne i żywe było poczucie wstydu i upokorzenia, że tak długo ulegali obcym rządóm i dawali się poniżać* (Zob. Gerlach 1988, s. 95).

³⁰ Działania indyjskich władz zachęciły sąsiedni Pakistan do reaktywacji własnego programu atomowego. (Zob. Stefanicki 1998, s. 8).

³¹ Co ciekawe, na czele projektu stał muzułmanin Abdul Kalam, którego zespół w 1980 r. wyrzucił na orbitę pierwszego indyjskiego sztucznego satelitę. 25 lipca 2002 r. Abdul Kalam wybrany został 11. prezydentem Indii.

- Johnson P. (1992), *Historia świata od roku 1917 do lat 90-siątych*. London: Puls Publications .
- Kedaj W. (2004), *Cud nad Gangesem*. „Wprost“, Nr 8.
- Keller J., red. (1971), *Religie wczoraj i dziś*. Warszawa: Iskry.
- Kiniewicz J. (2003), *Historia Indii*. Wrocław: Ossolineum.
- Kudelska M. (2006), *Hinduizm*. Kraków: ZNAK.
- Kukułka J., red. (2007), *Historia współczesnych stosunków międzynarodowych*. Warszawa: Scholar.
- Littleton C. S. (1998), *Mądrość Wschodu. Hinduizm, buddyzm, konfucjanizm, taoizm, shinto* [trans. R. Gołędowski]. Warszawa: Diogenes.
- Marzęcki J., red. (1992), *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*. Warszawa: PWN.
- Marzęda K. (2007), *Międzynarodowe problemy społeczne*. [W:] M. Pietraś (red.), *Międzynarodowe stosunki polityczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Menski W. (2007), *Hinduizm*. [W:] P. Morgan, C. Lewton (red.), *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii. Hinduizm, buddyzm, sikhizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam* [trans. D. Chabrajska]. Warszawa: PAX.
- Meredith R. (2009), *Chiny i Indie. Supermocarstwa XXI wieku* [trans. W. Falkowski]. Warszawa: Media Lazar NADIR.
- Michowicz W., Sławiński R., red. (1960), *Ruchy wyzwolenicze w krajach Azji (1850–1914). Indie, Chiny, Japonia*. Warszawa: PZSW.
- Michowicz W. (1960), *Indie*. [W:] W. Michowicz, R. Sławiński (red.), *Ruchy wyzwolenicze w krajach Azji (1850–1914). Indie, Chiny, Japonia*. Warszawa: PZWS.
- Morgan P., Lawton C., red. (2007), *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii. Hinduizm, buddyzm, sikhizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam* [trans. D. Chabrajska]. Warszawa: PAX.
- Mrozek B. (1977), *Mahatma Gandhi – przywódca Indii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nakamura H. (2005), *System myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia* [trans. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić]. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Panikar K. M. (1965), *Dzieje Indii* [trans. K. Kęplicz]. Warszawa: PWN.
- Piekarowicz R. (1977), *Zrozumieć Indie*. Warszawa: KAW.
- Pietraś M., red. (2007), *Międzynarodowe stosunki polityczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Polit J. (2004), *Konflikt na subkontynencie indyjskim*. [W:] M. Bankowicz (red.), *Historia polityczna świata XX wieku 1945–200*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Poniatowski Z., red. (1964), *Zarys dziejów religii*. Warszawa: Iskry.
- Rubach-Kuczevska J. (1971), *Życie po hindusku*. Warszawa: Iskry.
- Schreiner P., *Hinduizm*. [W:] E. Brunner-Traut (red.), *Pięć wielkich religii świata* [trans. J. Doktor]. Warszawa: PAX.
- Schweitzer A. (1993), *Wielcy myśliciele Indii* [trans. K. Pruska, K. Pruski]. Warszawa: Cyklady.
- Słuszkiewicz E. (1964), *Religie Indii*. [W:] Z. Poniatowski (red.), *Zarys dziejów religii*. Warszawa: Iskry.

- Stefanicki R. (2002), *Atomowy prezydent*. „Gazeta Wyborcza”, 23.07.2002.
- Stefanicki R. (1988), *Indyjska pokojowa bomba atomowa*. „Gazeta Wyborcza”, 8.05.1998.
- Tokarczyk A.(1986), *Hinduizm*. Warszawa: KAW.
- Tokarski S., Bhutani S. (2007), *Nowoczesne Indie. Wyzwania rozwoju*. Warszawa: Askon.
- Waterstone R. (1996), *Indie. Magia – tradycja – rzeczywistość* [trans. R. Gołędowski]. Warszawa: Świat Książki .
- Wierusz-Kowalski J. (1972), *Świat mnichów i zakonów*. Warszawa: KAW.
- Zajączkowski J. (2008), *Indie w stosunkach międzynarodowych*. Warszawa: Scholar.
- Żbikowski T. (1971), *Dawne religie różnych kontynentów*. [W:] J. Keller (red.), *Religie wczoraj i dziś*. Warszawa: Iskry.