

**Ks. Przemysław T. Filipkiewicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie / Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4946-2698>

E-mail: palamas1@wp.pl

POMIĘDZY WSCHODEM I ZACHODEM. ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ JULESA MONCHANINA (1895–1957)

Between East and West: The life and work of Jules Monchanin (1895–1957)

Streszczenie:

Autor artykułu dokonuje w skrótownym zarysie analizy życia i dzieła Julesa Monchanina, przedstawiając spektrum intelektualno-duchowego novum, jakie lyoński teolog wniósł w życie Kościoła na początku XX wieku. Pod tym kątem rozpatruje następujące zagadnienia: dialog chrześcijańsko-hinduistyczny, problematyka inkulturacji, odnowy chrześcijańskiej teologii, mistyki oraz duchowości w kontekście indyjskiej kultury i religii.

Słowa kluczowe: Jules Monchanin, Indie, hinduizm, chrześcijaństwo, aśrama, misje, inkulturacja, dialog międzyreligijny, kontemplacja, mistyka

Abstract:

The main purpose of the author of the article is to briefly analyze life and work of Jules Monchanin, presents the Basic intellectual and spirituals spectrum of novum contributed into Church community by the Lyonian theologian at the beginning of the 20th century. From this perspective, he examines issues such as the: problem of Christian-Hindu dialogue, problems of inculturation, the renewal of Christian theology, mysticism and spirituality in the context Indian culture and religion.

Keywords: Jules Monchanin, India, Hinduism, Christianity, ashrama, missions, inculturation, interreligious dialogue, contemplation, mysticism, theology

W budowaniu mostów pomiędzy kulturowo-duchową tradycją Wschodu i Zachodu oraz rozwiewaniu europejskiej niewiedzy na temat religii azjatyckich niebagatelną rolę odegrali chrześcijańscy misjonarze, do których z całą pewnością zaliczyć należy francuskiego księdza Julesa Monchanina. Jego życie i działalność w zderzeniu z kulturą i duchowością Indii sprawiły, iż możemy go uznać za pioniera dialogu chrześcijańsko-hinduistycznego. Obok tego francuski teolog był przekonany, że Kościół jego epoki potrzebuje odzyskać swoje kontemplacyjne korzenie, gdyż – jak uważał – stoi w obliczu dwóch poważnych wyzwań, jakie stawia przed nim współczesny świat: postępującej laicyzacji oraz cywilizacyjnego wyzwania, jakie duchowe tradycje Wschodu (m.in. indyjska) rzuciły Zachodowi w oparciu o własne doświadczenie Absolutu. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób skromne początkowo przedsięwzięcie misyjne, którego podjął się omawiany autor, zapoczątkowało głębokie spotkanie dwóch wielkich religii świata, przyczyniło się do duchowej odnowy Kościoła oraz przetrzało szlak w kierunku przyznania przez Kościół religiom świata statusu „de facto”, tzn. rangi faktu historycznego, wobec czego chrześcijański teolog nie może przejść obojętnie, albowiem religie te zawierają w sobie tzw. *semina Verbi* („ziarna Prawdy”), na co uwagę zwraca soborowa deklaracja *Nostra aetate*¹.

Jules Monchanin urodził się 10 kwietnia 1895 roku we Fleurie (departament Rodan). Dwudziestego dziewiątego czerwca 1922 roku ukończył studia teologiczne, przyjmując jednocześnie święcenia prezbiteratu w archidiecezji lyońskiej. Przez dziesięć lat pełnił funkcje wikariusza w wielu parafiach tejszej diecezji. Jednocześnie od samego początku przejawiał głębokie zainteresowanie interdyscyplinarne: sztuka, muzyka, malarstwo, literatura, etnografia, nauki ścisłe przyrodnicze, matematyka itp. Pociągała go filozofia – miał szczególne zacięcie do myślenia „ejdetycznego”, stąd w teologii bliższy był jego sercu Augustyn jako otwarty poszukiwacz niż Akwinata z jego zdolnością do syntezy. Monchanin przejawiał także głębokie zainteresowanie Chinami, Afryką Północną, ale przede wszystkim Indiami². Z powodu tych ostatnich odbył studia w zakresie sanskrytu pod kierunkiem Armanda Miranda – znawcy języka oraz literatury indyjskiej (specjalizował się szczególnie w *Wedach*; wykładał na paryskiej Sorbonie oraz uniwersytecie lyońskim). Studiował indologię oraz religioznawstwo porównawcze. Brał czynny udział w ruchu ekumenicznym³,

¹ Na temat recepcji *Nostra aetate* por. Z. Kubacki, *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate» Soboru Watykańskiego II*, „Studia Bobolanum” 1/2022, s. 111–147.

² Hinduscy przyjaciele lyońskiego teologa zapewniali go często, że w jednym z poprzednich wcieleń musiał urodzić się w Indiach i żył wtedy jako uczeń jednego z wielkich nauczycieli.

³ Był jednym z pierwszych członków tzw. grupy z Dombes, zrzeszającej 40 teologów katolickich i protestanckich, spotykającej się regularnie od 1937 r. w opactwie

którym kierował z Lyonu jego przyjaciel o. Marie-Alain Couturier OP. Miał duszę wyraźnie kontemplacyjną⁴ – stąd zapewne fascynacja teologią mistyczną (ojcowie greccy, mistyka nadreńska, żydowska oraz muzułmańska).

Był zatem dobrze przygotowany do zgłębiania tajemnicy kontemplacji, która leży u podstaw wszystkich nurtów filozoficzno-religijnych Indii⁵. Uczestniczył również w spotkaniach lyońskiej sekcji *Francuskiej Ligi Misyjnej*, której kapłanem był jego późniejszy przyjaciel Eduard Duperray. Pomimo że nigdy nie obronił doktoratu (kilkakrotnie odmówił licznym próbom skierowania go na studia specjalistyczne), należał do wybitnych przedstawicieli francuskiego katolicyzmu. Przyjaźnił się z wieloma wybitnymi osobistościami tamtego czasu, m.in. Teilhardem de Chardin, Henrim de Lubackiem⁶ czy też Louistem de Massignonem – pionierem dialogu katolicko-muzułmańskiego. Najbliższy przyjaciel Monchanina, Henri Le Saux, w następujących słowach opisał jego wyjątkowość: „Był jednym z najbardziej błyskotliwych umysłów wśród francuskich duchownych, niezwykle rozmową obeznanym w każdym temacie, błyskotliwym wykładowcą i teologiem, który otwierał przed słuchaczami cudowne i wciąż nowe horyzonty”⁷. W podobnych słowach wypowiedział się o lyońskim teologu swami Arokianadar, jego uczeń z indyjskich lat: „Zauważyłem, że bardzo interesował się indyjską filozofią, historią, sztuką i literaturą, a także obyczajami i manierami. Nauczył mnie również je doceniać i mogę powiedzieć, że dowiedziałem się o Indiach od niego więcej niż od kogokolwiek

trapistów Notre Dam des Dombes pod Lyonem, w celu dyskusji nad zagadnieniami ekumenicznymi.

⁴ „Kontemplacja, niezależnie do tego, czy patrzymy na nią z punktu widzenia Boga, człowieka czy Kościoła, jest sprawą nadrzędną, osiągnięciem szczytowym. [...] [Celem życia człowieka – P.F.] jest więc poznanie Boga – poznanie Niepoznawalnego przez rozum i równocześnie przez wiarę – szukanie Go (a raczej czekanie na Niego w pokorze, z tęsknotą), wreszcie umiłowanie Go ponad wszystko. Każda myśl, każde uczucie i każdy czyn powinny do niego prowadzić” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, tłum. J. Mroczkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1986, s. 127).

⁵ „[...] kontemplacja to źródło, skąd wypływa cała ich cywilizacja” (tamże, s. 20).

⁶ To właśnie de Lubac zachęcił Monchanina, aby wyjechał do Indii i zderzył się z religią i filozofią indyjską. Celem tego zabiegu była próba przemyślenia na nowo ówczesnej teologii, którą wspomniani myśliciele uważali za w pewnym sensie „wyczerpaną”, czyli pozbawioną jej mistycznych korzeni. Właśnie hinduizm z bogactwem jego form i wyrazów jawił się jako idealne narzędzie służące temu celowi, którą lyoński teolog rozumiał następująco: „Przemyśleć wszystko na nowo w świetle teologii, aby poprzez mistykę uwolnić ją od wszystkiego, co zbędne” (J. Monchanin, *Écrits spirituelles. Présentation d'Édouard Duperray*, Editions Le Centurion, Paris 1965, s. 21–22). Więcej na temat teologicznych podstaw misji w ujęciu de Lubacka i Monchanina por. A. Russo, *Henri de Lubac*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, s. 189–199.

⁷ A. Vattakuzhy, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*, Theological Publications in India, Bangalore 1981, s. 67.

innego. [...] To zdumiewające, że potrafił rozmawiać na każdy temat dotyczący Indii, czy to religijny, czy filozoficzny, społeczny, kulturowy, filologiczny, etyczny. Krótko mówiąc, był [wybitnym – P.F.] indologiem”⁸.

W 1932 roku w trakcie ciężkiej choroby Monchanin obiecał Bogu, że jeśli przeżyje, poświęci swoje życie dla zbawienia Indii, które słusznie uważał, iż są dla Azji tym, czym Grecja była dla Europy⁹. Musiał na to poczekać jeszcze siedem lat, aż przekonał do tego pomysłu odpowiednie władze kościelne. Podczas oczekiwania na zgodę prowadził wykłady w Lyonie oraz belgijskim Louvain, rozwijając oryginalną – jak na ówczesne czasy – myśl teologiczną, którą później przeniósł do Indii¹⁰. Wreszcie w maju 1938 roku, po wielu biurokratycznych procedurach, otrzymał od biskupa diecezji Triruchilapalli zgodę na upragniony wyjazd do Indii, gdzie przez dekadę pełnił posługę duszpasterską w tamilijskich wioskach. Był to czas odkrywania powołania Bożego ukrytego w tajemnicy subkontynentu indyjskiego. Jednocześnie były to – jak wspominał później – lata niedostatku, dotkliwej samotności oraz niezrozumienia ze strony Kościoła w związku z gorącym pragnieniem, aby utworzyć na indyjskiej ziemi klasztor wzorowany na hinduskiej aśramie, o jakim zawsze marzył. Owe przeszkody traktował – zgodnie z bliską jego sercu hinduską filozofią wyrzeczenia i cierpliwości – jako drogę przygotowującą do podjęcia życia kontemplacyjnego, za którym bardzo tęsknił: „Czy pewnego dnia będę znał tę samą radość, że również w Indiach – z ich ziemi i ducha – powstanie chrześcijańskie życie monastyczne poświęcone kontemplacji?”¹¹. Po dekadzie pracy duszpasterskiej i wahaniach lyoński teolog podjął ostateczną decyzję,

⁸ Cyt. za: H. Olmeadow, *A Christian Pilgrim in India. The Spiritual Journal of Swami Abhishiktananda [Henri Le Saux]*, World Wisdom, Bloomington 2008, s. 6.

⁹ „Indie przez trzy tysiąclecia, [...] stały się ośrodkiem jednej z głównych cywilizacji ludzkości, równej, (jeśli nie większej) cywilizacjom Europy i Chin. Przez całe wieki były czołowym intelektualnym i duchowym liderem sąsiadujących z nimi krajów, nawet i krajów Dalekiego Wschodu [...]. Czyż [więc – P.F.] Indie nie są tym dla Azji, czym Grecja była dla Europy? Czy posłannictwo Indii nie przypomina posłannictwa starożytnej Grecji? [Dlatego – P.F.] chrystianizacja cywilizacji indyjskiej jest, praktycznie biorąc, przedsięwzięciem historycznym, dającym się porównać z chrystianizacją Grecji” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 131).

¹⁰ Więcej na ten temat por. *Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West. Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirpalli, India (April–July 1995)*, Vol. 1, ISPCCK, Delhi 2001 oraz Y. Vagneux, *The trinitarian philosophy of Jules Monchanin. The french years (1922–1939)*, Bloomsbury Publishing, London 2026.

¹¹ J. G. Weber, *In Quest of the Absolute: the Life and Work of Jules Monchanin*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1997, s. 21–22. Stawiając to pytanie, Monchanin nawiązuje do przypadku francuskiego oficera marynarki Dom Jolieta, pełniącego służbę w Chinach, który będąc od 1897 r. mnichem benedyktyńskim, czekał ponad 30 lat, aby zrealizować marzenie o założeniu klasztoru na Dalekim Wschodzie.

aby spełnić swoje życiowe powołanie polegające na realizacji powołania misyjnego, innego od tych, które do tej pory znano: „była to koncepcja dawania świadectwa przez życie skoncentrowane w kontemplacji błogosławionej Trójcy, [...] a także w środowisku świata hinduskiego”¹². Lyońskiemu teologowi chodziło więc o cierpliwe przygotowywanie do rozbudzenia chrześcijańskiego życia kontemplacyjnego na modłę hinduską oraz rozkwit i wzrost w środowisku chrześcijańskim kontemplacji hinduskiej, którą uważał za esencję kultury indyjskiej: „Od czasów Wed i Upaniszad niezliczone zastępy synów Indii poszukiwały Boga. Wiek po wieku pojawiali się tam prorocy i poeci opiewający radości i smutki duszy poszukującej Jedyne, filozofowie wciąż przypominający każdemu o przewadze kontemplacji nad wszystkim innym, o dążeniu ku górze i do głębi przez poznanie (*dźgana*) i dotarcie do najwyższego Końca – *Para Nirguna Brahman*. Jedynym ich celem było połączenie z Nim (lub zanurzenie się w Nim) i wyzwolenie (*mukti*) ze wszystkiego, co stoi na przeszkodzie (*maja*). Taki był najwyższy cel ich mądrości”¹³. Z tej racji – jak podkreślał – rolą misjonarza nie jest prozelityzm, lecz zanurzenie się w Indiach, aby pomóc tej tradycji przemyśleć się na nowo w chrześcijański sposób: „Monchanin [rozumiał – P.F.], że głoszenie kerygmy, nawet manifestowanie Ducha w dziełach miłosierdzia, a tym bardziej zadania przygotowawcze, społeczne i wychowawcze nie docierają dalej niż do powierzchni świadomości hinduskiej – wstrząsnąć tą świadomością do głębi od wewnątrz [...] może tylko objawienie Parakleta poprzez spoczynek, kontemplację we wnętrzu świętego Kościoła”¹⁴. W tym celu przyjmuje hinduskie imię *Swami Parama Arubi Anandam* (*Błogość Najwyższego Ducha-Bezkształtu*). Przyodziewa się w ochrową szatę zwaną *kawi* (tradycyjny znak wyrzeczenia), zanurza się w proste i ubogie życie indyjskiego wieśniaka, prowadząc jednocześnie eremickie

¹² H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 21. Więcej na ten temat por. Y. Vagneux, *The trinitarian mysticism of Jules Monchanin. The indian years (1939–1957)*, Bloomsbury Publishing, London 2026.

¹³ Tamże, s. 131. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię na temat hinduizmu człowieka (o. Cyril Bernard Papali OCD), który wyrósł z indyjskiej ziemi i kultury, będąc jednocześnie chrześcijaninem, katolickim księdzem, zakonnikiem, soborowym ekspertem ds. niechrześcijan oraz wykładowcą akademickim: „Postrzegany z zewnątrz hinduizm jest mieszanką wszystkiego, od religii i filozofii po mity i magię. Niemniej, badając głębiej, odkryć można, że te różnorodne elementy [...] [wskazują, iż – P.F.] hinduizm jest skumulowaną ekspresją religijności ludu, którego długa historia jest niekończącym się poszukiwaniem Boga i którego całe myślenie charakteryzuje postawa otwartości na inny świat i na pierwszeństwo ducha” (C. B. Papali, *Excursus on Hinduism*, w: *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. 3, red. H. Vorgrimler, Herder and Herder, New York 1969, s. 138).

¹⁴ Tamże, s. 20. Więcej na ten temat por. J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Éditions Beauchesne, Paris 1985.

życie na wzór indyjskich *sannjasin*: „Niech Indie wezmą mnie i pogrzebią w sobie – w Bogu”¹⁵.

Kilka lat później, wraz ze swym rodakiem o. Henrim Le Saux OSB założył w wiosce Tannirpalli, w stanie Tamil Nadu, klasztor kamedułów oparty na Regule św. Benedykta, wzorowany na hinduskiej aśramie, znany jako *Aśrama Saccidananda*, tj. *Pustelnia Najświętszej Trójcy*¹⁶ (poświęcenie odbyło się 21 marca 1950 roku, we wspomnienie św. Benedykta z Nursji). Inna nazwa klasztoru to *Shantivanam*, tj. *Las Pokoju*. O nowej fundacji swami *Arubianandam* pisał do jednego ze swoich przyjaciół: „W zasadzie aśrama Trójcy jest wszystkim, czego pragnę”¹⁷ – wydaje się to oczywiste, zważywszy na fakt, iż monastycyzm jest podstawową formą poszukiwań duchowych i zaangażowania religijnego w Indach już od czasów wedyjskich¹⁸. Celem przyświecającym tej fundacji było z jednej strony odnowienie Kościoła, poprzez kontemplacyjną wspólnotę będącą w pełni chrześcijańską i w pełni indyjską: „Spotkanie «tego, co najgłębsze w chrześcijaństwie» z «tym, co najgłębsze w Indiach» miałoby działać jak sprzężenie zwrotne i stać się instrumentem w ponownym przemysłeniu katolickich przekonań”¹⁹ oraz gdzie indziej: „[...] to właśnie w kontakcie z Indiami, będę mógł przepracować teologię o wiele lepiej, niż zagłębiając

¹⁵ J. G. Weber, dz. cyt., s. 56.

¹⁶ Nazwa klasztoru *Saccidananda* wywodzi się od następujących słów: *Sat* (bycie), *cit* (świadomość) oraz *ananda* (błogość), które stanowią jedno z najgłębszych hinduistycznych spostrzeżeń dotyczących Boga. Sami założyciele aśramy interpretują wybór jego nazwy w kontekście trynitarnym: „*Sat*, kiedy jego kontemplacja kieruje się ku Ojcu, «Zasadzie bez Zasady», źródłu i końcowi ekspansji i «zbierania codziennego życia»; *cit*, kiedy medytuje nad Logosem, intelektualnym obrazem współistotnym z Bytem; *ananda*, kiedy rozważa Parakleta, jednoczącego w radości Absolutnej Miłości Ojca i Słowo” (J. Monchanin, H. Le Saux, *Eremitas do Saccidânanda*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte 1959, s. 201).

¹⁷ List do Marguerite Prost.

¹⁸ Jak słusznie zauważa Antonysamy Sagayaraj: „Aśrama jest jedną z najstarszych instytucji w Indiach, choć nie można jej właściwie nazwać instytucją; jest to raczej sposób na życie. Jej początków należy doszukiwać się w czasach *Aranyakas* – *Ksiąg Leśnych* będących zbiorem słów mędrców i nauczycieli, które ci przekazywali swoim uczniom podczas ich tajemnych spotkań «w lesie» – w pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem, kiedy to *riszi* udawali się do lasu, aby medytować, a uczniowie gromadzili się wokół nich, aby dzielić się swoją medytacją i uczyć się sposobu doświadczania Boga. [...] To pozostaje istotą aśramy” (A. Sagayaraj, *Christianity in India: A Focus on Inculturation*, „Research Papers of the Anthropological Institute” 1(2013), s. 127). W tym kontekście warto również przytoczyć pewne stwierdzenie o. Bede Griffithsa OSB, mówiące, iż: „Sercem życia aśramy jest obecność Chrystusa, *Satguru*. *Guru*, czyli przewodnik duchowy, powinien [więc – P.F.] prowadzić swoich uczniów do znalezienia własnego *guru* w Chrystusie” (B. Griffiths, *The Cosmic Revelation: Christ in India. Essays towards a Hindu-Christian dialogue*, Scribner, New York 1984, s. 84).

¹⁹ J. Monchanin, H. Le Saux, *A Benedictine Asram*, Times Press, Douglas 1964, s. 90.

się w teologiczne problemy same sobie”²⁰. Z drugiej zaś pokorne oczekiwanie, aż „Indie” odrzucą panteistyczne tendencje uniemożliwiające odkrycie prawdziwego mistycyzmu oraz osiągnięcie równowagi filozoficzno-teologicznej: „Niestety, mądrość Indii jest skażona błędnymi tendencjami i sprawia wrażenie, jakby nie odnalazła jeszcze własnej równowagi. [...] [Dlatego – P.F] Indie muszą z pokorą przyjąć od Kościoła zdrowe i podstawowe zasady prawdziwej kontemplacji, wiernie ich przestrzegać, odcisnąć na nich swoje piętno i rozwijać się dzięki nim wraz z innymi członkami Kościoła”²¹. Duch, jaki miał panować w *Shantivanam*, trafnie opisał jego współfundator o. Le Saux: „Nasz cel: to stworzyć pierwsze załączki klasztoru [...] w oparciu o regułę św. Benedykta, tj. prostą, realistyczną i oszczędną”²². Przyświeca nam tylko jeden cel: szukać Boga²³. Sam zaś klasztor będzie w stylu indyjskim, w którym chcielibyśmy skryształizować oraz transponować ideał hinduskiego poszukiwania wyrażony w życiu *sannjasin*. *Adwajta* i wysławianie Trójcy są naszym jedynym celem. Oznacza to, że musimy uchwycić autentyczne hinduistyczne poszukiwanie Boga, aby je schrystianizować, zaczynając przede wszystkim od nas samych, szczególnie zaś od naszego wnętrza”²⁴ lub, jak to ujął sam

²⁰ Jules Monchanin (1895–1957) as Seen From East and West, dz. cyt., s. 63.

²¹ Saccidananda Ashram, *Contemplation: The essential vocation of the Church and of India in Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), 1895–1957: A Memorial*, Trichinopoly United Printers, Tiruchirapalli 1959, s. 125. W podobnych słowach – na bazie przemyśleń założycieli *Lasu Pokoju* – konkluduje Harry Oldmeadow: „[...] chociaż Indie miały «swoje własne przesłanie do przekazania», to dopiero «po znalezieniu własnego osiągnięcia w Chrystusie, Prawdzie, Drodze i Życiu (J 14,6) [będą mogły – H. Oldmeadow] promieniować na świat swoim przesłaniem, odcisniętym przez Słowo i Ducha, w samej głębi ich własnej kultury»” (H. Olmeadow, *A Christian Pilgrim in India*, dz. cyt., s. 8).

²² Przyjęcie reguły św. Benedykta założyciele *Shantivanam* uzasadniali następująco: „Jako podstawową regułę przyjęliśmy tak zwaną *Regula monachorum* (Reguła mnichów), napisaną przez św. Benedykta czternaście wieków temu. Ta Reguła uważana była zawsze [...] za kwintesencję wszystkich [...] doświadczeń monastycyzmu w całym chrześcijańskim świecie [...]. Sądzimy, i to nie bez powodu, że ta Reguła, z racji swego ducha i innych zalet, rzetelnie odpowiada najlepszym tradycjom ascezy hinduskiej i autentycznie zaspokaja jej pragnienia” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 10).

²³ „Mnich to człowiek, który żyje w samotności (gr. *monos*) Boga, sam w samej samotności Samotnego. [...] Nie zostaje mnichem, aby wykonywać pracę społeczną, intelektualną, misyjną czy zbawiać świat. Mnich po prostu poświęca się Bogu” (cyt. za: H. Olmeadow, *A Christian Pilgrim in India*, dz. cyt., s. 3).

²⁴ J. G. Weber, dz. cyt., s. 73. W tym miejscu należy wyjaśnić pokrótce dwa kluczowe terminy pochodzące z hinduizmu, które stanowiły o szczególnym rysie aśramy *Saccidananda*: *adwajta* oraz *sannjasin*. Otóż *adwajta* w języku *devanagari* znaczy tyle co „nieswoistość, niedualność, bezdwojność, jeden i jedyny”. Zaliczana jest do jednej z najbardziej wpływowych szkół *Wedanty*. Jej początki związane są

Monchanin: „skupienie się na wewnętrznym Duchu Świętym w jego indyjskich formach i umożliwienie widzialnej formie Kościoła wyrażania się w prawdziwie indyjski sposób”²⁵. Tak więc szczególnym rysem aśramy *Saccidananda* była próba dokonania syntezy chrześcijańskiej teologii z filozofią wedyjską oraz indyjskim stylem życia: „W ten sposób mamy nadzieję pomóc w spotkaniu tych dwóch wielkich tradycji życia duchowego, łącząc je we własnym doświadczeniu modlitwy i kontemplacji”²⁶ – przy czym, jak zauważa Enrico Beltramini w swojej pracy poświęconej eklezjologii *Abhishiktanandy* (Henri Le Saux), celem fundacji w Tannirpalli: „Nie było synkretyczne ćwiczenie, które miałoby dać początek jakiejś religijnej hybrydzie, ale poważna próba przeanalizowania głębi chrześcijaństwa z pomocą tradycyjnej mądrości Indii. Mostem między indyjską duchowością a Kościołem miał być monastycyzm, «płaszczyna, na której mogą czuć się w harmonii ze sobą»”²⁷.

z hinduskim filozofem Gaudapadą, żyjącym w VII w., który bazując na tekście Upaniszad oraz buddyjskiej koncepcji *śūnyaty*, tj. pustki, twierdził, że *advajta* jest jedyną i ostateczną prawdą, w której nie ma stawiania ani rzeczy samej w sobie, ani rzeczy z jakiejś innej rzeczy. Wobec tego istnieje tylko *atman*, tj. uniwersalna dusza, w której jednostki mogą być tymczasowo wyodrębnione, tak jak przestrzeń w słoiku wyodrębnia część większej przestrzeni wokół niego: kiedy słoik zostaje rozbity, indywidualna przestrzeń staje się ponownie częścią większej przestrzeni. Koncepcję Gaudapady rozwinął filozof Śankara. W swoim komentarzu do *Brahmasutry* Śankara prezentuje kompletną epistemologię, której podstawę stanowi fundamentalne twierdzenie, iż Absolut (*brahman*) jest prawdziwy, a świat jest nierzeczywisty. *Brahman* jest zatem *nirguna*, tzn. bezpostaciowy, istniejący poza czasem, przestrzenią i przyczynowością, które są charakterystyczne dla empirycznego doświadczenia. Stąd nie jest możliwe rozróżnienie w *brahmanie* lub od *brahmana*, a wszelkie zmiany, takie jak dwoistość czy wielość, są jedynie iluzją (*maja*). Tak więc główną tezą *Advajta Wedanty* jest pogląd mówiący o całkowitej jedności *Brahmna* z *atmanem* (zanik „ja” i „Ty”). Wgląd w tę tożsamość prowadzi do duchowego wyzwolenia (*moksha*). Natomiast słowo *sannjasin* (*njasa* – droga; *san* – połączenie) oznacza osobę, która poprzez przyjęcie specjalnych ślubów połączonych ze zmianą imienia lub z przyjęciem honorowego tytułu *swami* podąża wąską ścieżką życia, rozwijając tzw. *Wajragia*, tj. stan determinacji w dążeniu do wyzwolenia się z iluzji materialistycznego świata. Jest to ostatni z czterech etapów ludzkiego życia w ramach tzw. *caturāśrama*: pierwszy to *brahmačarja* – okres nauki pism wedyjskich; drugi to *gryhastha* – okres życia rodzinnego; trzeci to *wanaprastha* – okres wyrzeczenia się związków rodzinnych, pielgrzymowania lub przebywania w pustelni; czwarty – *sannjasa*. Więcej na temat *advajty* w ujęciu J. Monchanina por. Y. Vagneux, *L'un en Grèce et aux Indes: Un inédit de Jules Monchanin*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 96(2012), s. 551–556.

²⁵ S. Rhode, *Jules Monchanin. Pionner in Hindu-Christian Dialogue*, ISPCK, New Delhi 1993, s. 2.

²⁶ J. Monchanin, H. Le Saux, *A Benedictine Asram*, dz. cyt., s. 101.

²⁷ E. Beltramini, *The Church of Abhishiktananda (Heri Le Saux). A Thesis Submitted to the University of Stirling for the Degree of Master of Philosophy in the Faculty of Human Sciences*, University of Stirling, Stirling 2009, s. 90.

Aby osiągnąć wyżej wymienione założenia, Monchanin i Le Saux zamierzali wzbogacić tradycję katolicką, przeformułując ją w ramach pojęć oraz symboli pochodzących z hinduizmu. W tym celu dokonali zmiany symboli zewnętrznych, architektury, rytuałów oraz zwyczajów panujących w *Shantivanam*. I tak w aśramie m.in.:

- wyznaczone były dwie godziny przeznaczone na medytację o wschodzie i zachodzie słońca, które są tradycyjnymi porami modlitwy i medytacji w Indiach;
- wspólnota klasztorna spotyka się na modlitwie trzy razy dziennie: rano po medytacji, po której następuje celebrowanie eucharystii (tzw. ryt hindi²⁸), w południe i wieczorem;
- podczas modlitwy czytane są teksty zaczerpnięte z Wed, Upaniszad oraz Bhagawadgity, a także klasyki tamilskiej i innych pism świętych, wraz z psalmami i czytaniem z Biblii, pieśni sanskryckich i tamilskich przy akompaniamencie bębnów;
- stosowany jest przed Najświętszym Sakramentem obrzęd znany w Indiach jako *arati* (tzw. machanie światłami)²⁹;
- w codziennej modlitwie używa się świętej dla hinduizmu sylaby OM³⁰.

²⁸ Wspomniany ryt liturgii mszy św. ubogacony został wieloma elementami pochodzącymi wprost z ceremonii sprawowanych przez hinduskich braminów. Stąd na przykład podczas ofiarowania składane są cztery żywioły (nawiązanie do hinduskiej *pudży*, w której owe żywioły są znakiem ofiarowania stworzenia Bogu): woda (symbol duchowego oczyszczenia i regeneracji), ziemia (symbol stabilności i płodności), powietrze (symbol życia, które wyraża oddech) oraz ogień (symbol transformacji, energii oraz oczyszczenia) – znak ofiarowania całego stworzenia Bogu przez Chrystusa jako kosmicznej ofiary. Po tej ofierze skrapiany jest wodą ołtarz oraz ludzie. Następnie kapłan bierze łyk wody na znak wewnętrznego oczyszczenia, po czym obok darów chleba i wina składa się osiem kwiatów (symbol ośmiu kierunków i przestrzeni), co oznacza, że msza jest sprawowana w „centrum” wszechświata. Kolejnym krokiem jest obrzęd *arati* kadzidłem (symbol powietrza) oraz kamforą (symbol ognia). Wyżej wymienione obrzędy wskazują, iż eucharystia sprawowana jest jako kosmiczna ofiara, w której całe stworzenie wraz całą ludzkością są składane przez Chrystusa Ojcu.

²⁹ Innym rodzajem *arati* sprawowanym w aśramie *Saccidananda* jest zapalanie ognia w misce przed ciemnym miejscem, w którym znajduje się Najświętszy Sakrament, który niejako oznacza odsłanianie ukrytego w nim Chrystusa. Ma to głęboki związek z podobnym rytuałem, który sprawuje się przed ołtarzem (który jest zawsze utrzymywany w ciemności – symbol zamieszkania Boga w jaskini ludzkiego serca) w hinduskich świątyniach. Machanie przed nim światłami symbolizuje objawienie ukrytego Boga.

³⁰ Wybór świętej sylaby OM Le Saux uzasadniał następująco: „[...] *Om* symbolizuje wszystkie możliwe troistości w miejscu i czasie [...], ponieważ Bóg jest we wszystkim, a także ponad wszystkim. Mówi się [...], że *Om* składa się nie z trzech, ale z czterech części, czwarta zaś jest ciszą, w którą wszystko spływa. [...] *Om* jest więc pierwszym słowem wypowiedzianym przez Boga, jego *wak*, kiedy za-

Jeśli chodzi o założenia architektoniczne, to aśrama zbudowana jest w stylu charakterystycznym dla *śiwaickich* świątyń południowych Indii. Przy wejściu znajduje się tzw. *gopuram*, czyli brama, na której widnieje wizerunek Świętej Trójcy w formie zbliżonej do hinduskiej *trimurti*, tj. trójgłowej postaci, która zgodnie z indyjską tradycją reprezentuje trzy aspekty Boskości: Stwórcę, Zachowawcę oraz Niszczyciela wszechświata. Pomiędzy bramą a świątynią znajduje się kosmiczny krzyż³¹ (identyczny krzyż nosili na piersi założyciele *Shantivanam*) wykonany z kamienia i osadzony na odwróconym lotosie, hinduskim symbolu czystości i boskiej miłości. Na zewnętrznym dziedzińcu (*mandapam*) umieszczono podobny krzyż z napisem *Saccidananda namah*, co w sanskrycie oznacza *cześć Saccidanandzie*³². Z kolei nad drzwiami pro-

czyzna się objawiać bądź w stworzeniu jako takim, bądź jako źródło każdej duszy. Wszystkie dźwięki zawarte są w owym fundamentalnym *wak*, dźwięku brahmana [...]; z niego pochodzą zarazem wszystkie słowa i uzyskują swe znaczenie. *Om* jest ostatnim dźwiękiem, który człowiek może wypowiedzieć, kiedy odpowiadając na głos Ducha, daje się zaprowadzić w ciszę Boskości. [...] *Om* jest obudzeniem każdego człowieka w ukrytym miejscu jego serca, *gudza*, na tajemnicę ukrytą w każdym poruszeniu stworzenia, objawiającym w każdym miejscu i czasie swe Boskie pochodzenie i swój ostateczny cel. *Om* jest tym dźwiękiem, który nadaje każdej rzeczy prawdę na ostatecznej granicy znaczenia. [Wreszcie – P.F.] *Om* dla każdego, kto ma oczy otwarte na Boga, wyraża pełnię zjednoczenia człowieka z całym wszechświatem i również z każdym innym człowiekiem, który myśli, pragnie i kocha. W rytmie ciała i duszy człowieka, uderzeń jego serca, oddechu i myśli, w rytmie kosmosu, wewnętrznych drgań atomów i żywych komórek, jak również galaktyk, *Om* wzywa, by wszystko, co istnieje, osiągnęło swą pełnię, [...]. Używając chrześcijańskich określeń, [...] możemy powiedzieć, że *Om* to modlitwa człowieka, a poprzez człowieka całego stworzenia, o przyjście ostatecznego Królestwa głoszonego przez Jezusa, o zebranie i połączenie wszystkich rzeczy w Chrystusie i w Nim, powrót wszystkiego do Ojca, źródła i spełnienia wszystkich rzeczy (1 Kor 15,28)?" (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 107–109).

³¹ Krzyż symbolizuje zjednoczenie mężczyzny i kobiety, umysłu i materii. W jego centrum znajduje się *pranawa OM*, symbolizująca Chrystusa jako Logos, tj. *Shabda Brahman* – transcendentalny dźwięk tworzący wszechświat. Posługiwanie się przez założycieli *Shantivanam* symboliką kosmicznego krzyża napotykało niekiedy opór ze strony środowisk hinduistycznych: „„Przybicie OM do krzyża» [jest jednym – P.F.] z najgorszych grzechów przeciwko duchowi hinduizmu. Hindusi [...] zazwyczaj reagują negatywnie na wizerunek Chrystusa przybitego do krzyża – «ukrzyżowanie OM» uważają za niewybaczalne nadużycie ich najświętszego symbolu. Dziwne, że [założyciele aśramy – P.F.] nie byli wystarczająco wrażliwi, by dostrzec ten [problem – P.F.]. Najwyraźniej wierzyli w wolność przejmowania z kultury hinduskiej wszystkiego, co mogli wpasować do chrześcijaństwa [...]” (K. Klostermaier, *Hindu-Christian Dialogue: Revisiting the Tannirapalli Trinity's Original Vision*, „Journal of hindu-Christian Studies” 16(2003), s. 3–4).

³² *Saccidananda* – jak już zauważyliśmy w innym miejscu – to imię Boga w tradycji hinduskiej, oznaczające Byt, Wiedzę i Błogość. Dla założycieli aśramy to z kolei

wadzącymi do wewnętrznego sanktuarium (*mulasthana*) znajduje się napis zaczerpnięty z Upaniszadów: *Paramarth stavam evaikonananyosti jagatapate*, co oznacza: *Tylko Ty jesteś najwyższą Istotą; nie ma żadnego innego Pana świata*. Pod spodem znajdują się napisane greckimi literami słowa: *Chrystus Pan*. W wewnętrznym sanktuarium zwanym *garbagriha*³³, które jest zawsze ciemne – co ma wskazywać, iż Bóg mieszka w ciemności – znajduje się kamienny ołtarz z tabernakulum, w którym przechowywany jest Najświętszy Sakrament. W kolumnowej sali, gdzie praktykuje się jogę³⁴, znajduje się statua

symbol Trójcy: Ojca – Bytu Absolutnego, źródła bytu w Bóstwie i w stworzeniu; Syna – Absolutnej Świadomości wyrażonej w Słowie, obrazie Bóstwa, samomanifestacji Jednego; Ducha – wyraz radości Boga, owocu miłości.

³³ *Garbagriha* stanowi najważniejsze miejsce świątyni hinduistycznych oraz dżinijskich (porównywalne z *sanctum sanctorum*).

³⁴ Praktyka jogiczna stała się nieodzownym elementem duchowości *Shantivanam*, co wyróżniało go od innych klasztorów katolickich w Indiach. Warto w tym kontekście zacytować dłuższy passus o. Le Saux, który pokazuje, jak założyciele *Saccidananda* postrzegali tę praktykę, która – co warto zaznaczyć – budzi w katolickim środowisku wiele wątpliwości: „Duchowa tradycja [...] Indii przejawiała tak silną skłonność do modlitwy w milczeniu, że stale poszukiwała metod zarówno psychologicznych, jak fizjologicznych, które mogłyby pomóc człowiekowi wejść na tę drogę i bezpiecznie postępować naprzód. Metody te ogólnie nazywane są jogą. [...] w tradycyjnym rozumieniu joga to dyscyplina, której istotnym celem jest całkowite uspokojenie umysłu i wdrożenie do milczenia. [...] Prawdziwa joga zmierza niewątpliwie do tego, by opróżnić umysł. Ta «próżnia» umysłu nie jest celem samym w sobie. Istnieje niezłomne przekonanie i pewność – według doświadczeń mistrzów jogi – że z chwilą tej próżni, zatrzymaniu pracy umysłu, światło, które spoczywa wewnątrz istoty ludzkiej, zwykle ukryte i bezczynne, uaktywnia się i «świeci» samo w sobie. Gdy jego moc rozbudzi się i swobodnie rozwinie, doprowadzi człowieka do pełnej doskonałości, a raczej sprawi, że człowiek osiągnie w końcu swój prawdziwy, wrodzony stan duszy, coś w rodzaju «powrotu do Edenu» z greckiej tradycji ascetycznej. Duchowa tradycja chrześcijańska może się nauczyć od jogi chociażby starania o to, by skutecznymi i dającymi się przyjąć środkami zyskać spokój i ciszę umysłu. Jedynie takie uspokojenie i uciszenie pozwoli Duchowi Świętemu na swobodne działanie w duszy. [...] [Dlatego – P.F.] prawdziwy jogin to ten, który odzyskał prawdziwą wolność, szczególnie wobec własnego wewnętrznego świata myśli i pragnień. Odtąd nic nie ogranicza jego współdziałania z Duchem, nic nie stoi na przeszkodzie we wzroście tej wewnętrznej siły, tej samej, która utrzymuje w bycie cały wszechświat i kieruje jego rozwojem, tej siły, którą starożytni mędrcy Indii zwali śakti, a której chrześcijanie nie mogą nie dostrzec i nie rozpoznać w niej co najmniej przyćmionej wizji Ducha Świętego. [...] Opinie co do wartości poszczególnych metod jogi mogą być oczywiście bardzo różne i prawdą jest, że wiele z nich nie osiąga celu, ponieważ przesadnie uwypukla jakąś jedną tylko stronę metody – psychologiczną lub filozoficzną. Według Wedanty jest to po prostu przygotowanie człowieka do ostatecznego spotkania z samym sobą, według zaś nie ulegającej wątpliwości wiedzy chrześcijańskich mistyków jest to przygotowanie do ostatecznego spotkania z Ojcem w jedności Ducha Świętego” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 87–88, 90). Więcej

Jezusa medytującego w pozycji *padmāsana*, zwrócona w cztery strony świata. W ogrodzie znajduje się figura Maryi Panny w sari z Dzieciątkiem Jezus na dłoni, siedzącej na lotosie również w pozycji *padmāsana*. Wyżej wymienione elementy miały na celu: „[...] wniesienie do życia chrześcijańskiego bogactwa indyjskiej duchowości, aby dzielić się głębokim doświadczeniem Boga, które ma swoje źródło w Wedach, a następnie zostało rozwinięte w Upaniszadach oraz Bhagawadgicie. [...] dzięki temu doświadczeniu [...] ludzie będą mogli rozwijać autentycznie indyjską i chrześcijańską liturgię i teologię”³⁵.

W 1957 roku z powodu choroby nowotworowej lyoński teolog musiał opuścić Indie, aby podjąć leczenie w Paryżu. Po kilku miesiącach walki zmarł 10 października w paryskim szpitalu Saint Antoine, zdając sobie sprawę, że wizja chrystianizacji Indii nie została w pełni zaczęta i być może nigdy nie znajdzie kontynuatorów. Tym niemniej widział siebie jako „Mojżesza”, który zmarł tuż przed wejściem do Ziemi Obiecanej z nadzieją, że inni pójdą tam, gdzie jemu się nie udało. Bede Griffiths – który spełnił tę nadzieję – w następujących słowach wypowiedział się o życiu i działalności francuskiego teologa: „Jego wiedza na temat kultury i filozofii indyjskiej była głęboka. Przez całe życie starał się niestrudzenie wcielić w życie ideał spotkania pomiędzy filozoficzną tradycją Indii a chrześcijańską wiarą we wspólnocie, która byłaby zakorzeniona w kulturze Indii”³⁶ oraz w innym miejscu: „Pozostawił po sobie świadectwo ideału, jaki przyświecał de Nobilli”³⁷ [...], które – jak mi się wydaje – może tylko rosnąć w swoim znaczeniu w miarę upływu lat”³⁸. W podobnych słowach wypowiedział się między innymi o Pierre Gibert SJ, wieloletni dyrektor czasopisma „Recherches de science religieuse” (prywatnie

na temat jogi por. P. Filipkiewicz, *Joga dla chrześcijanina...? Próba recepcji na podstawie doświadczenia mistycznego w „Jogasutrach” Patańdzalego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22(2023), s. 43–65.

³⁵ A. Sagayaraj, dz. cyt., s. 126.

³⁶ S. Rodhe, *Jules Monchanin...*, ISPCK, New Delhi 1993, s. 51.

³⁷ Roberto de Nobilli SJ (1577–1656) był włoskim arystokratą urodzonym w Toskanii. W 1606 r. został wysłany do portugalskiej placówki misyjnej w indyjskim mieście Maduraj. Wobec niepowodzenia misji, jaką prowadzili jego współbracia, doszedł do wniosku, że jedynym sposobem dotarcia do indyjskiej duszy jest przyjęcie stylu życia charakterystycznego dla hinduskich *sannyasin*. Obok tego nauczył się języka tamilskiego oraz „łaciny braminów”, jakim był sanskryt. Dzięki temu mógł czytać *Wedy* w oryginale (był pierwszym Europejczykiem, który poznał tajemnice świętych ksiąg hinduizmu). Zdobyta wiedza pozwoliła Nobillemu dostrzec w bramińskich tekstach filozoficznych naturalne światło rozumu. Z tej racji argumentował przeciw odrzuceniu ich treści jako zabobonnych: „Jak gdyby pogańscy mędrcy nie przynosili wartościowych nauk, które mogą być użyteczne dla chrześcijan” (W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, s. 40).

³⁸ Tamże, s. 64.

przyjacieli swamiego *Arupianandy*): „Jules Monchanin należał do wielkich postaci Kościoła lyońskiego [...] z konkretnym wkładem intelektualnym, mistycznym, ekumenicznym i misyjnym, który przyczynił się do otwarcia Kościoła lyońskiego na Azję, a konkretnie na Indie i Chiny. Jego błyskotliwa intuicja na temat ewangelizacji czyni go prekursorem Soboru Watykańskiego II oraz najbardziej aktualnych pytań, jakie winien stawiać sobie Kościół”³⁹.

Jules Monchanin ze względu na predyspozycje intelektualne, wyrafinowaną kulturę oraz niezwykle głęboką wrażliwość na kwestie duchowe, gdyby zechciał, z łatwością mógłby zrobić karierę naukową we francuskim Kościele, pnąc się po szczeblach drabiny akademickiej. Zamiast tego przyjął jako dar Opatrzności późne powołanie misyjne, zwracając swoje serce ku Indiom. Tam realizował wyjątkowy „projekt” na styku dwóch wielkich kultur, tj. chrześcijańskiej Europy oraz hinduistycznych Indii, stając się w ten sposób pionierem dialogu chrześcijańsko-hinduistycznego oraz inkulturacji. Jej novum polegało na kontemplacyjnym sposobie rozumienia misji, której celem w pierwszym rzędzie nie było „nawracanie” lokalnej ludności, lecz zrozumienie samego rdzenia intelektualno-duchowego bogactwa Indii. Stąd łaciński zwrot *ad fontes*, tj. „do źródeł”, stał się dla lyońskiego teologa zasadniczym kluczem hermeneutycznym, sięgającym ponad tradycyjną odnowę studiów nad łacińską i grecką klasyką chrześcijańskiej myśli. W związku z tym dla swamiego *Arubianandy* powrót „do źródeł” nie mógł ograniczyć się jedynie do chrześcijańskiego Objawienia, ale winien obejmować – jak pisał: „przyswojenie niezwykłego daru, jaki Indie otrzymały od Wszechmogącego [...] to jest niezaspokojone pragnienie tego, co duchowe”⁴⁰. Z tej racji uważał, iż jeśli istotą kultury indyjskiej jest mistycyzm, to prawdziwym wyzwaniem dla chrześcijaństwa obecnego w Indiach jest próba odkrycia/odczytania obecności Ducha Świętego w jego indyjskich formach oraz pozwolenie, aby te formy znalazły swój wyraz w widzialnej formie, jaką jest Kościół. Tylko w ten sposób – jak twierdził – będzie możliwe otwarcie Indii na i dla Chrystusa, który: „[...] jako Człowiek-Absolut zespała wszystko w swej pełni dającej Boga”⁴¹.

Aby osiągnąć ten cel, Monchanin opracował nowatorską metodę obejmującą trzy zasadnicze elementy: 1. przemyśleć chrześcijaństwo i jego źródła w świetle mistyki indyjskiej; 2. wyodrębnić esencję i ruch cywilizacji, która ma być schryścianizowana; 3. ponownie osadzić chrześcijaństwo wraz z jego czystością pośród na nowo przemyslanej cywilizacji w jej oczyszczonej formie. Cel tej metody był podwójny:

- po pierwsze, spotkanie z tradycyjną mądrością Indii może przyczynić się do odkrycia głębi chrześcijaństwa oraz mistycznego i kontemplacyjnego wymiaru jego teologii;

³⁹ Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West..., dz. cyt., s. 10.

⁴⁰ J. Monchanin, H. Le Saux, *A Benedictine Asram*, dz. cyt., s. 24–25.

⁴¹ H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktynski aśram*, dz. cyt., s. 131.

- po drugie, chrystianizacja Indii była spełnieniem niewyrażonego pragnienia Indii o jedności ponad wszelkimi formami i nazwami⁴².

Oczywiście francuski teolog zdawał sobie sprawę, iż na drodze wiodącej do tak rozumianej inkulturacji nie można uniknąć zderzenia podstawowych dla chrześcijaństwa kategorii filozoficznych (np. pojęcie osoby) oraz teologicznych (np. stworzenie czy Trójca) z hinduizmem, który – oparty między innymi na *adwajcie* – nie posiada względem nich żadnego odniesienia. Dlatego z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji jedną z głównych obaw związanych z uprawianiem jakiegokolwiek formy „chrześcijańskiej adwajty” jest specyficzny adwaicki horyzont ontologiczny, który wydaje się unieważniać rozróżnienia między Bogiem a stworzeniem. W związku z tym lyoński teolog był świadomy, iż myśl adwaicka: „tak głęboko skoncentrowana na Jedności Jednego [...] nie może być transponowana do teologii trynitarniej bez krzyżującej ciemnej nocy duszy”⁴³.

Zaproponowana przez swamiego *Arubianandę* wizja przemyślenia chrześcijaństwa na sposób indyjski oraz przemyślenia Indii na sposób chrześcijański stała się zasadniczym elementem deklaracji fundującej aśramę *Saccidananda* – materialny pomnik lyońskiego teologa. Jako że duchowi trzeba dać odpowied-

⁴² „[...] ufamy, że Indie w głębi swej wiekowej tęsknoty za Brahmanem zostaną ochrzczone tak na ciele, jak w duchu i przyjmą nieomyłne kierownictwo Kościoła. Odrzuć tendencje panteistyczne, odnajdując prawdziwy mistycyzm we wspaniałości Ducha Świętego. Wtedy odzyskają tak długo oczekiwaną równowagę filozoficzną i teologiczną (przyciśniętą antagonizmami kierunków myślowych) i wydadzą dla chwały Bożej, dla dobra Kościoła i ludzkości wielką mnogość świętych i doktorów Kościoła” (H. Le Saux, J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, dz. cyt., s. 132).

⁴³ J. G. Weber, dz. cyt., s. 132. Zarysowaną przez Monchanina problematykę związaną z *adwajtą* starali się rozwijać jego współpracownicy: o. Henri Le Saux OSB oraz o. Bede Griffiths OSB, o której ten drugi pisał: „W [...] unicestwiający doświadczeniu [*Adwaity* – P.F.] nie jest się w stanie [...] rozpoznać drugiego «bieguna», do którego można się odwołać i nadać imię Boga. Gdy już dotrze się do tego najgłębszego centrum, jest się tak mocno pochłoniętym tajemnicą, że nie można już wypowiedzieć ani «Ty», ani «ja». Pochłonięci otchłanią, znikamy dla własnych oczu i świadomości. Bliskość tej tajemnicy, którą tradycje prorockie nazywają «Bogiem», spala nas tak doszczętnie, że nie ma już mowy o odkryciu jej w głębi siebie ani o sobie w jej głębi. W samym pochłonięciu przepaść zniknęła. Gdyby krzyk był jeszcze możliwy – być może zniknięcia w głębi otchłani – brzmiałby on paradoksalnie: «ale nie ma otchłani, nie ma przepaści, nie ma odległości!». Nie ma spotkania twarzą w twarz, gdyż istnieje tylko To-Co-Jest i nic innego, co mogłoby to nazwać” (W. Teasdale, *Bede Griffiths: An Introduction to His Spiritual Thought*, SkyLight Paths, Woodstock 2003, s. 14.). Więcej na ten temat por. A. Baruna, *Christian visions of Vedanta. The spirituals exercises of Bede Griffiths and Heri Le Saux*, „Journal of Ecumenical Studies” 51(2016), s. 524–551 oraz A. T. Thomaz, *Nas fronteiras: O hindu-cristianismo de Bede Griffiths*, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo 1997, s. 124–139.

nią przestrzeń, aby mógł wzrastać i przynosić owoce, owa aśrama – będąca owocem samotnego procesu dojrzewania, czytania oraz nawiązywania licznych kontaktów, poprzez umysł obdarzony wyjątkową zdolnością syntezy, jaką Opatrzność obdarzyła Monchanina – miała być konkretną przestrzenią służącą prowadzeniu dialogu z hinduizmem oraz „oknem” dla rdzennych mieszkańców Indii, poprzez które będą mogli dostrzec najwyższe wartości chrześcijańskiej duchowości. Tylko w ten sposób autentyczne spotkanie dwóch wielkich religii świata może dokonać się na najgłębszej płaszczyźnie duchowej, którą francuski teolog widział w tradycji hinduskich *sannjasin*. Z tej racji uważał, że od chrześcijan, którzy pragną dotrzeć do najgłębszych źródeł hinduizmu, wymaga się, aby przyjęli ten właśnie styl życia, tak charakterystyczny dla Indii. Tej właśnie idei miała służyć fundacja w Tannirapalli, w której nie chodziło o stworzenie „taniej” formy hybrydy czy synkretyzmu religijnego – o który i tak byli posądżani założyciele *Shantivanam*⁴⁴ – ale o jak najbardziej szczerą próbę zgłębienia chrześcijaństwa z pomocą tradycyjnej mądrości Indii, którą można było znaleźć w Wedancie oraz duchowej drodze wyrzeczenia. Dlatego styl życia w aśramie *Saccidananda* miał być typowo indyjski: medytacja, modlitwa, studiowanie duchowych pism obu tradycji, joga, prosta wegetariańska dieta, adaptacja lokalnej architektury, strojów oraz bramińskich elementów rytualnych do liturgii, skromne warunki życia. W ten sposób Monchanin pragnął zrealizować ostateczny cel, jaki przyświecał powstaniu aśramy, tj. podjęcie próby poszerzenia zakresu zrozumienia problematycznych dla chrześcijaństwa obszarów w kontekście spotkania z hinduizmem oraz otwarcie na asymilację jego zewnętrznych symboli. Taka sytuacja musiała siłą rzeczy doprowadzić francuskiego teologa do konfrontacji z następującymi pytaniami: „Czy katolicki teolog może oddzielić pojęcia i kategorie pochodzące z Upaniszad od tradycji i sposobu życia Wedanty? Czy może wyobrazić sobie wiarę chrześcijańską bez greckich kategorii filozoficznych oraz semickiego światopoglądu, które stanowią podstawę jego wyznania?” lub jak to ujął Seyyed Hossein Nasr: „Istotnym problemem, jaki stawia badanie religii, jest to, jak zachować prawdę religijną, tradycyjną ortodoksję, dogmatyczne struktury teologiczne własnej tradycji, a jednocześnie poznać inne tradycje i zaakceptować je jako duchowo ważne drogi i szlaki [wiodące – P.F.] do Boga”⁴⁵. Odpowiedź Monchanina na wyżej postawione pytania była negatywna. Dlatego, pomimo iż kochał Indie całym sercem, nigdy – w odróżnieniu od o. Le Saux – nie zmagął się z problemem podwójnej tożsamości religijnej. Im bardziej obcował z hinduizmem oraz indyjską kulturą, tym głębiej rozumiał siebie jako chrześcijanina⁴⁶. Z tej

⁴⁴ Por. A. Sagayaraj, dz. cyt., s. 136–139.

⁴⁵ S. H. Nasr, *Sufi Essays*, Allen & Unwin, London 1972, s. 127.

⁴⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć pewien passus, który rzuca więcej światła na to, w jaki sposób Monchanin traktował „przypadek” Le Sauxa: „Na początku ich znajomości Monchanin napisał: «W miarę upływu dni w towarzystwie [Le Sauxa

racji uważał, iż pojęcie tzw. „katolickiego hinduisty” jest dla niego obce i niezrozumiałe. W związku z tym do końca życia zachował swoją chrześcijańską i katolicką tożsamość oraz nigdy nie stracił pewności co do wyłączonego charakteru Objawienia w Jezusie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że po 300 latach od rozpoczęcia misji madurajskiej przez Roberta de Nobilli Jules Monchanin stał się pomysłodawcą integrującego wglądu na linii chrześcijaństwo–hinduizm oraz twórcą oryginalnej metody inkulturacji, mającej na celu poszerzenie i wzbogacenie teologii oraz duchowości katolickiej poprzez jej reinterpretację w kategoriach właściwych dla kultury i duchowości Indii⁴⁷. Obok tego, życiu i działalności swamiego *Arubianandy* Kościół zawdzięcza nową jakość w podejściu do takich kwestii jak na przykład: pluralizm religijny, właściwa rola obecności chrześcijaństwa w Indiach, odnowa życia monastycznego, ożywienie katolickiej kontemplacji i mistyki, próba doktrynalnego pogodzenia myśli adwaickiej z teologią trynitarną, problem egzystencjalnego sposobu przeżywania własnej duchowości, która czerpie inspirację z dwóch odmiennych źródeł. W ten sposób lyoński teolog jako jeden z pierwszych w dwudziestowiecznej historii Kościoła dokonał przetarcia dróg na filozoficzno-teologicznym szlaku dla każdego, kto w przyszłości podejmie się próby uprawiania teologii, duchowości oraz kontemplacji w środowisku niezachodnim oraz niechrześcijańskim. Z tego powodu opus Julesa Monchanina z całą pewnością zaliczyć należy do wyjątkowego daru Opatrzności dla współczesnego Kościoła⁴⁸.

– P.F.] coraz bardziej podziwiam niewiarygodną zbieżność jego poglądów z moimi własnymi aspiracjami». Jednakże, jak zauważył Panikkar, nieuniknione było, że rozbieżności zarówno w osobowości, jak i w poglądach teologicznych z czasem doprowadzą do [rozluźnienia więzi – P.F.]. Po kilku latach [fascynacji jego osobą – P.F.] Monchanin był coraz bardziej zaniepokojony wyprawami *Abhishiktanandy* do hinduskich klasztorów oraz odosobnień. W liście do Edouarda Duperraya zwierzył się, że: «Kościół instytucjonalny jest dla niego ciężarem (dla niego, który wcześniej był oddany prawu kanonicznemu i liturgii!); [...]. [Widząc to wszystko, – P.F.] reaguję w przeciwnym kierunku; nigdy nie czułem się intelektualnie bardziej chrześcijaninem [...].» (E. Beltrami, dz. cyt., s. 94).

⁴⁷ Istotę tej metody trafnie opisał – na bazie życia i działalności Bede Griffithsa – Harry Oldmeadow: „[Celem, jaki postawił sobie Jules Monchanin i jego następcy – P.F.] [...] nie była «chrystianizacja» hinduizmu – przedsięwzięcie, wobec którego sami Hindusi pozostawali w większości całkowicie obojętni – lecz «hinduizacja» chrześcijaństwa, czyli przywrócenie mistycznego i kontemplacyjnego wymiaru tradycji chrześcijańskiej oraz jej metafizycznych podstaw, poprzez odwołanie się do mądrości oraz mniej lub bardziej nienaruszonej duchowej metodologii, wciąż stosunkowo nietkniętej przez spustoszenia [jakie niesie ze sobą – P.F.] nowoczesność” (H. Oldmeadow, *Jules Monchanin, Henri Le Saux/Abhishiktananda and the Hindu-Christian Encounter*, „Australian Religion Studies Review” 2(2004), s. 106).

⁴⁸ Postulaty lyońskiego teologa dla współczesnej teologii, misjologii czy duchowości nie są czymś niezwykłym, ale pamiętajmy, iż pobyt Monchanina w Indiach

Na zakończenie chciałbym zacytować słowa o. Michaela Amaladossa SJ, który w następujący sposób wyraził się o swamim *Arubianandzie*: „Wielka miłość i szacunek, jakim Monchanin darzył indyjską tradycję religijną, są z pewnością inspiracją dla nas, Hindusów. [...] Jego ofiarne wysiłki, by urzeczywistnić tę wizję, stanowią dla nas i dla ludzi na całym świecie nieustające wyzwanie, by rozeznąć i podążać własną drogą do urzeczywistnienia tej komunii, której Trójca Święta nadal pozostaje inspiracją i siłą”⁴⁹.

Bibliografia

- Baruna A., *Christian visions of Vedanta. The spirituals exercises of Bede Griffiths and Heri Le Saux*, „Journal of Ecumenical Studies” 51(2016), s. 524–551.
- Beltramini E., *The Church of Abhishiktananda (Heri Le Saux). A Thesis Submitted to the University of Stirling for the Degree of Master of Philosophy in the Faculty of Human Sciences*, Stirling: University of Stirling 2009.
- Filipkiewicz P., *Joga dla chrześcijanina...? Próba recepcji na podstawie doświadczenia mistycznego w „Jogasutrach” Patańdzalego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22(2023), s. 43–65.
- Griffiths B., *The Cosmic Revelation: Christ in India. Essays towards a Hindu-Christian dialogue*, New York: Scribner 1984.
- Halbfass W., *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, Delhi: Motilal Banarsidass 1990.
- Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West. *Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirpalli, India (April-July 1995)*, Vol. 1, 2, Delhi: ISPCK 2001.
- Klostermaier K., *Hindu-Christian Dialogue: Revisiting the Tannirapalli Trinity's Original Vision*, „Journal of hindu-Christian Studies” 16(2003), s. 3–11.
- Kubacki Z., *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate» Soboru Watykańskiego II*, „Studia Bobolanum” 1/2022, s. 111–147.
- Le Saux H., Monchanin J., *Benedyktyński aśram*, tłum. J. Mroczkowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1986.
- Monchanin J., *Écrits spirituelles. Présentation d'Édouard Duperray*, Paris: Editions Le Centurion 1965.
- Monchanin J., *Théologie et spiritualité missionnaires*, Paris: Éditions Beauchesne 1985.
- Monchanin J., Le Saux H., *A Benedictine Asram*, Douglas: Times Press 1964.

przypada na czas, kiedy Kościół dopiero zaczął stawiać „pierwsze kroki” w otwarciu na świat religii niechrześcijańskich (swami *Arubiananda* zmarł osiem lat przed ogłoszeniem soborowej deklaracji *Nostra aetate* i osiemnaście lat przed adhortacją *Evangelii nuntiandi*).

⁴⁹ Jules Monchanin (1895–1957) as Seen from East and West. *Acts of the Colloquium Held in Lyon-Fleurie, France and in Shantivanam-Tannirpalli, India (April-July 1995)*, Vol. 2, ISPCK, Delhi 2001, s. 118, 126.

- Monchanin J., Le Saux H., *Eremitas do Saccidânanda*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia 1959.
- Nasr S.H., *Sufi Essays*, London: Allen & Unwin 1972.
- Olmeadow H., *A Christian Pilgrim in India. The Spiritual Journal of Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)*, Bloomington: World Wisdom 2008.
- Oldmeadow H., *Jules Monchanin, Henri Le Saux/Abhishiktananda and the Hindu-Christian Encounter*, „Australian Religion Studies Review” 2(2004), s. 98–113.
- Papali C.B., *Excursus on Hinduism, w: Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. 3, red. H. Vorgrimler, New York: Herder and Herder 1969, s. 137–144.
- Rhode S., *Jules Monchanin. Pioneer in Hindu-Christian Dialogue*, New Delhi: ISPCK 1993.
- Russo A., *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 1994, s. 189–199.
- Saccidananda Ashram, *Contemplation: The essential vocation of the Church and of India in Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), 1895–1957: A Memorial*, Tiruchirapalli: Trichinopoly United Printers 1959.
- Sagayaraj A., *Christianity in India: A Focus on Inculturation*, „Research Papers of the Anthropological Institute” 1(2013), s. 114–149.
- Teasdale W., *Bede Griffiths: An Introduction to His Spiritual Thought*, Woodstock: SkyLight Paths 2003.
- Thomaz A. T., *Nas fronteiras: O hindu-cristianismo de Bede Griffiths*, Sao Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo 1997.
- Vagneux Y., *L'un en Grèce et aux Indes: Un inédit de Jules Monchanin*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 96(2012), s. 541–556.
- Vagneux Y., *The trinitarian mysticism of Jules Monchanin. The indian years (1939–1957)*, London: Bloomsbury Publishing 2026.
- Vagneux Y., *The trinitarian philosophy of Jules Monchanin. The french years 1922–1939*, London: Bloomsbury Publishing 2026.
- Vattakuzhy A., *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktananda*, Bangalore: Theological Publications in India 1981.
- Weber J. G., *In Quest of the Absolute: the Life and Work of Jules Monchanin*, Kalamazoo: Cistercian Publications 1997.

Ks. Przemysław Filipkiewicz – ur. w 1981 r. w Jędrzejowie, dr teologii (UKSW), prezbiter diecezji kieleckiej, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Obecnie pełni funkcję wikariusza w jednej z kieleckich parafii.