



Godišnjak, Year XVIII, No. 18 (2019), pp. 11–25.
DOI 10.7251/CPBFSVO1918011G

Vedran Golijanin

University of East Sarajevo, Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“,
Republika Srpska, Bosnia and Herzegovina
vedran.golijanin@bogoslovski.ues.rs.ba

The Ways of Christian Inculturation in India

Summary: Christianization of India, started in the early centuries of Christian history, is still an ongoing process. The use of Indian philosophy, theology, cultural and religious symbols in Christian theological context has become, after centuries of European imposition, normative in almost all Christian denominations that have foothold in India. The author reviews some of more interesting examples of Christian inculturation in India from recent history, thus making the fruits of Indian mission familiar to Serbian theological thought.

Key words: India, Christianity, inculturation, mission, religion, philosophy, ascetics, guru, Advaita Vedanta, avatar.

© 2019 by author

Licensee: *Godišnjak*, journal of Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)



Голијанин Ведран*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
Светог Василија Острошког, Фоча

Путеви хришћанске инкултурације у Индији

Резиме: Христијанизација Индије, започета у првим вековима хришћанства, процес је који се одвија и данас. Употреба индијске философије, теологије, културних и религијских симбола у хришћанском теолошком контексту постала је, након векова европске импозиције, нормативна у скоро свим хришћанским деноминацијама које имају своје упориште у Индији. Аутор износи преглед неколико најинтересантнијих примера хришћанске инкултурације у Индији у новијој историји, с циљем упознавања српске теолошке мисли са плодовима индијске мисије.

Кључне речи: Индија, хришћанство, инкултурација, мисија, религија, философија, подвизништво, гуру, адваита веданта, аватар.

Хришћанска мисија заснива се на Христовој заповести да проповедамо и крстимо све народе (Мт 28, 18–20). Извршење ове заповести могуће је с обзиром на чињеницу *универзалне њреводивосџи* хришћанске вере, тј. њене способности да се „оваплоти“ у различитим културним контекстима. Истовремено, културна промена не подразумева синкретизам, односно мењање истине откривења услед мешавине религија и култура; откривењска истина је непроменљива, али су променљиви симболички облици којима се она преноси културно разноликој пастви. То значи да не може постојати хришћански „свети језик“ или „света култура“; све културе су способне да прихвате Христа.

За разлику од средњовековних мисија упућених европским племенима, које су често подразумевале и преношење христијанизоване културе заједно са преношењем Јеванђеља, модерне мисије су биле упућене народима на високом ступњу културног развоја. Наметање европских језика, културе и религиозних форми није било могуће. Индија је представљала посебно велики изазов: њена развијена философија, религија и уметност захтевали су оно што се у новијој мисиолошкој култури назива „инкултурација“, а то је процес дубинске христијанизације културе, без превеликог мењања њених симболичких облика. У наставку ће бити изложено неколико занимљивих примера хришћанске инкултурације у Индији.

* vedran.golijanin@bogoslovski.ues.rs.ba

Индијски називи за Бога

У индијским језицима постоји неколико назива за богове, изведених примарно из санскритског језика. Први и најпознатији јесте дева (*deva*). Бића која су називана девама одговарају бићима која су у Европи називана *θεός* и *deus*: они су управитељи неба (*svar*), поднебесја (*bhuvā*) и земље (*bhūr*), а неки од њих су повезани и са (цикличним) стварањем света, нпр. Пашупати (*Paśupati*), Пуруша (*Puruṣa*), Брама (*Brahma*), итд. (Williams 2003, 111). У индијској философији, међутим, развијено је још неколико термина за врхунско божанско биће, конкретно Браман (*Brahman*) и Ишвара (*Īśvara*). Реч „Браман“, коју је неопходно разликовати од термина Брама (творачко божанство) и брамин (припадник свештеничке касте), означава апсолутни божански принцип, безобличан и безличан (Williams 2003, 89), а сва персонификована божанска бића (као и људи) често се схватају као манифестације Брамана које су, у суштини, идентичне са њим. Термин Ишвара долази из корена *īś* (имати моћ, јавља се и у облицима *Īśa* и *Īśana*) и обично се преводи као „Господ“, а испрва је био титула врховних божанстава хиндуистичких фракција. У философији се често везује са термином Браман (Williams 2003, 158–159).

Међу хришћанским мисионарима у употреби су била сва три термина, мада су прихватане и друге речи, у зависности од локалне религиозности. Велики језуитски мисионар Роберто де Нобили (Roberto de Nobili, 1577–1656), који је ради проповеди Јеванђеља присвојио језик и обичаје хиндуистичких санјасина,² називао је хришћанског Бога именом Сарувешуран (*Saruvēśuran*), тј. преузео је ваишнавистичку титулу којом се врховни бог Вишну разликовао од осталих дева (Kim 2004, 110–111). То је била кованица од *sarva* (све) и *Īśvara* (Господ), па би *Saruvēśuran* значило „Господ свега“. Исти термин је протестантски мисионар Бартоломеус Цигенбалг (Bartholomäus Ziegenbalg, 1682–1719) користио у свом преводу Новог Завета на тамилски језик из 1714. године (Richard 2016, 12).³ Тек се од 19. века у преводима Библије на јужноиндијске језике појављује санскритски термин Дева, али је због асоцијација са политеизмом био критикован у европским хришћанским круговима па је у преводима из 1956. и 1995. године замењен оригиналним тамилским термином *Kadavul* (Бог). Овај термин, ипак, „није постао омиљен код већине тамилских хришћана“ (Richard 2016, 12). Британски протестантски мисионар Вилијем Кери (William Carey, 1761–1834) је у својим санскритским преводима Новог (1808) и Старог Завета (1818) преферирао израз Ишвара (Господ) и одбацивао назив Дева, мада је на крају термин Дева превладао међу обичним народом и данас се он „доживљава као знак

² Санјасини (*sannyasi*) су посебна група хиндуистичких подвижника који формално подсећају на хришћанско монаштво. У њихове завете спадају „дијеталне рестрикције које смањују број и обим obroka, избегавање жена, уздржавање од алкохола и непрестано фокусирање на божанско“ (Jones, Ryan 2007, 381).

³ Цигенбалгу је била занимљива хиндуистичка вера и оно што се чинило као монотеистички потенцијал Индијаца, па се дивео „колико су даље отишли у овом знању светлосту своје природе него пагани из Рима“ (цит. према: Selvanayagam 2008, 45).

идентитета протестантске хришћанске заједнице“ (Richard 2016, 13). Иако је постао доминантан у теологији изграђеној на индијској ведантичкој философији, термин Браман се ипак ретко користи и због тога нема битну улогу у свакодневном животу индијских хришћана. Поред поменутих примера, термин Ишвара је у монотеистичком смислу, а под хришћанским утицајем, користио и велики хиндуистички реформиста Рам Мохан Рој (Ram Mohan Roy, 1772–1833) (види: Mitter 1987, 196).

Између свих мисија модерног доба, индијска мисија је вероватно на најбољи начин решила питање превода Божијег имена. Израз Дева, који је упркос противљењу одређеног броја западних мисионара постао доминантан у индијском хришћанству, прошао је исти процес очишћења и преусмеравања као грчки *θεός* или латински *deus*. Такође, испоставило се да је термин Ишвара добар превод речи *Κύριος*. Термин Браман, који је чврсто везан за индијску ведантичку философију, прихваћен је у једном делу индијске теологије, мада је његова хришћанска будућност неизвесна.

Хиндуистички Исус

Један битан покушај прилагођавања Исуса и његовог учења индијском контексту није се десио у хришћанским већ у хиндуистичким круговима. С обзиром на то да представници овог покрета нису били заинтересовани за прелазак у хришћанство, њихово виђење Исуса било је изузетно сужено у односу на јеванђелску слику:

1) одбацивали су Исусову јединственост; 2) нису приписивали посебан значај Исусовој историчности; 3) нису сматрали значајним Исусову смрт на крсту и његово васкрсење; 4) приписивали су велики значај Исусовом самоодрицању и примерном животу; 5) приписивали су велики значај Исусовој поруци љубави и ненасиља; 6) нису видели посебну важност у хришћанству као религији и цркви као институцији (Brinkman 2009, 144–145).

Упркос томе, њихова интерпретација Христа била је значајна критика домаћег хиндуизма и одиграла је битну улогу у дефинисању индијског национализма, због чега завређује посебну пажњу. Први аутор који је у Христу увидео потенцијал за реформисање индијске религије и друштва био је поменути Рам Мохан Рој. Иако је био убеђени хиндус, Рој је веровао да је најчистији и природни облик религије монотеизам, због чега је критиковао хиндуистичко многобоштво и дивео се хришћанској религији која се, како је мислио, највише приближила Богу. Рој се потом посветио изучавању Новог Завета и из њега је извукао све Исусове изреке које су одговарале његовим политичким и социјалним ставовима (друштвена једнакост свих касти, равноправност жена, итд.), притом изоставивши чуда и историјске податке. Своје дело *Поуке Исусове* (*The Precepts of Jesus*) започиње Беседом на гори, текстом „који је био најпривлачнији хиндусима и који је остао изузетно популаран до данас“ (Schouten 2008, 19). Исусово

учење је у Ројевој интерпретацији било директно усмерено против ригидних ритуалних прописа хиндуизма који су узроковали друштвену неправду, нпр. против забране заједничког обедовања припадника виших и нижих касти. Да би ова критика била у складу са индијским менталитетом, Рој је нарочито истицао Исусове говоре упућене апостолима, што је позната сцена у хиндуистичкој религиозности: „Очигледне су паралеле са хиндуистичким гурӯом који учи своје ученике о исправном мишљењу и исправном живљењу“ (Schouten 2008, 22). Из тог разлога Рој није изостављао Исусове изреке у којима је он представљен као Син Божији, иако је изостављао приче о чудима. Наиме, гурӯ у хиндуизму не представља простог учитеља вере већ својеврсну манифестацију божанства у људском облику. У Ројевим делима је Исус, дакле, „доживљен као истински *gurudeva*, божански гурӯ“ (Schouten 2008, 24).

Овај хиндуистички религијски симбол ће касније бити примењен на Христа, али Рој је на инкултурацију хришћанства у Индији утицао још једном идејом. Наиме, мисионари у Индији нису били одушевљени његовим модификацијама Исусовог лика и учења, па га је један протестантски мисионар, који је писао под псеудонимом „Хришћанин“, оштро критиковао и чак вређао на расној основи, тврдећи да су сви Азијати „исфеминизирани“. Рој је „Хришћанину“ одговорио следећим речима:

Пре него што „Хришћанин“ почне да осуђује људе који су „деградирани азијском исфеминизираношћу“, нека се присети да су сви древни пророци и патријарси које хришћани поштују, па чак и сам Исус Христос, оваплоћени Бог и *оснивач* хришћанске вере, били АЗИЈАТИ, па ако хришћанин сматра да је деградирајуће то што је неко рођен или што борави у *Азији*, онда то мора мислити и за њих (Roy 1906, 906).

Рој експлицитно присваја Исуса, што је „вероватно први пут да се то десило у историји Индије“ (Schouten 2008, 33), али је касније постало врло често, како у Индији тако и у осталим азијским земљама. Тиме је отворен још један пут за инкултурацију хришћанства у Азији.

Ројев духовни наследник био је Кешуб Чандра Сен (Keshub Chandra Sen, 1838–1884; такође Keshub Chunder Sen), још један хиндуистички филозоф који је био члан реформаторског друштва *Брамо Самађ* (Brahmo Samaj) и који је критику хиндуизма заснивао на хришћанству. Слично Роју, Сен није много заинтересован за историјски Исусов лик. Оно што је занимало њега и чланове *Брамо Самађа* описује следећим речима: „Ми под Христом не подразумевамо личност која је носила то име, као ни његов облик и тело, већ дух који је носио – дух вере, љубави, правде и жртве, чије је племенито отеловљење био“ (Sen 1889, 36). То су особине које су, по његовом мишљењу, недостајале ритуалистички обојеном хиндуизму. Индија треба да буде захвална хришћанству што јој је обзнанило племенита учења Исуса који је за Сена био „највећи и најистинитији добротинитељ људског рода“ (Sen 1901, 1).

Ову похвалу је Сен изрекао у познатом говору „Исус Христос: Европа и Азија“ из 1866. године, одржаном у Калкути пред индијском и европском публиком. Сен је у првом делу говора изложио рану хришћанску историју, мада је изоставио причу о васкрсењу које, по њему, није покренуло апостоле да крену у свет и објаве Исусово учење већ је разлог било нешто друго: „Стефаново мучеништво за њих је било сигнал да крену и докажу свету да су ученици великога учитеља“ (Sen 1901, 9). Било је неопходно да се Исусова учења потврде мученичком крвљу да би се показала као истинита. Даље Сен коментарише неспоразуме између Европљана и Индијаца, на првом месту предрасуду да су Азијати „исфеминизирани“. То уверење је, према Сену, настало због тога што су Индијци, као и генерално Азијати, мирољубиви и ненасилни, а то су у очима Европљана биле женске особине. Такође, Азијате су Европљани сматрали лукавим лисицама, али су и Азијати Европљане доживљавали као крвожедне вукове. Сен је спреман да призна да у овим предрасудама постоји зрно истине, мада се потом пита да ли Исусово учење заиста могу на адекватан начин проповедати људи који понижавају и тлаче покорене народе. Насупрот томе, Сен истиче да је Исус на страни потлачених Азијата јер је и сам био Азијат: „Зар Исус Христос није био Азијат? Да, а и његови апостоли су били Азијати, као и што су сви први проповедници Јеванђеља били Азијати. Хришћанство су, заправо, основали и развили Азијати у Азији. Када размишљам о томе, моја љубав према Исусу постаје стотруко снажнија; осећам да је ближи моме срцу и моме народу“ (Sen 1901, 33). Због низа похвала на рачун хришћанства бројни хиндуси су помислили да је Сен издајник и да је прешао у хришћанство. Протап Чундер Мозумдар (Protap Chunder Mozoomdar, 1840–1905), припадник *Брамо Самађа* и Сенов верни следбеник, био је збуњен овим гласинама па је замолио Сена да му објасни ситуацију. Сен му је одговорио у писму од 18. маја 1866. године, у којем говори:

Исус је идентичан са самопожртвованошћу, па како је живео и проповедао кад је настала пуноћа времена, тако и сам он мора бити проповедан кад се испуни време. Што је више жртва потребна у Индији, и што је више ту има, то ће пре Исус пронаћи свој дом у овој земљи. Према томе, ја стрпљиво чекам да сазрем заједно са овим временом и са овом нацијом да би и дух Христове жртве могао да sazре у нама (цит. према: Mozoomdar 1931, 114–115).

И Сен се, слично Роју, примарно занима за друштвену корист коју Индија може извући из племенитих учења Јеванђеља. Оба аутора, као и покрет *Брамо Самађ*, тако су приближили Исуса индијском човеку, истовремено охрабривши индијске хришћане да искористе своје хиндуистичко културно и религијско наслеђе да би Христа учинили истински индијским. На хиндуистичком темељу заснована је инкултурација која је изродила неколико битних христолошких симбола.

Христос као Аватар

Индијски протестантски теолог Венгал Чакарај Четиар (Vengal Chakkarai Chettiar, 1880–1958) био је инспирисан описаним сусретом Индије и Христа у мисли Роја и Сена, па је одлучио да своју теологију заснује примарно на хиндуистичкој традицији. Године 1926. објавио је књигу *Исус Аваџар* (*Jesus the Avatar*) у којој тврди да „Исуса не треба сматрати једним од многих *аваџара* већ врхунским *Аваџаром*“ (Schouten 2008, 117). Чакарај је, дакле, искористио хиндуистички концепт отеловљења божанства (*avatara* или *avatar*) да би описао Христово оваплоћење. Реч „аватар“ значи „силазак“, а у хиндуизму се примарно односи на отеловљења бога Вишнуа, једног од три врховна божанства хиндуистичког пантеона. Кад год то ситуација у свету захтева, Вишну се „јавља као посебна личност која усмерава развој и судбину различитих аспеката творевине, врста и облика живота“ (Daniélou 1985, 164). По хиндуистичком веровању, до сада се Вишну оваплотио девет пута а десето оваплоћење ће означити крај света, мада у популарној религиозности није реткост да се и одређени гуру сматра аватаром неког бога (Klostermaier 1998, 33). У ваишнавизму, тј. хиндуистичкој фракцији посвећеној Вишнуу, једино се Кришна сматра његовим потпуним отеловљењем (*purnavatara*), док су остали аватари само делимична оваплоћења (Daniélou 1985, 165). И у шаивизму – фракцији хиндуизма која је усредсређена на бога Шиву – постоји идеја о аватарима, мада није толико изражена као у ваишнавизму.

Чакарај је настојао да хришћанска учења изрази, колико је год било могуће, хиндуистичким речником. Христову искупитељску жртву описује на следећи начин: „Наш шанти (*santi*) заснован је на великој јађни (*yajna*) коју је он извршио дарујући сопствени живот“ (Chakkarai 1926, 70).⁴ На другом месту користи концепт маја (*maya*) да би објаснио како нас Христос ослобађа од ропства греху: „Да искористимо индијску фразеологију, он је Сат Пуруша (*Sat Purusha*); иако ми нисмо асат (*asat*), потчињени смо маји (*maya*). (...) У Исусу маја бива одагнана и превазиђена, а његова пуна слава и светлост засијаше у свету“ (Chakkarai 1926, 74).⁵ У Чакарајевој мисли је, ипак, најважније то што хиндуистички концепт аватара примењује на Христа. С обзиром на то да је тај термин у блиској вези са политеизмом, Чакарај настоји да га унеколико очисти. Због тога најпре пореди Христово оваплоћење са Шивиним аватарима и закључује: „Шива узима људски облик на одређено време да би постигао неки циљ. Овде је реч просто о изгледу људскости и она није стварна“ (Chakkarai 1926, 5). Тако је шаивистички „аватар“ сличнији старозаветним Божијим јављањима него Христовом очовечењу; у овом

⁴ Термин *santi* или *shanti* значи „блаженство“ или „мир“, док *yajna* значи „жртва“.

⁵ У овом контексту, хиндуистички термин *Sat Purusha*, који значи „истински човек“, односи се на Христа који указује на праву људску природу, очишћену од греха. Насупрот томе, *asat* би значило „неистинити“ или „лажни“, а Чакарај негира да људи имају лажно постојање иако су потчињени сили греха која се назива *maya*, тј. „илузија“. Овде он настоји да исправи хиндуистичко учење по којем људи умишљају да истински постоје због илузије која их спречава да уоче своју истоветност са Апсолутом или Браманом.

случају, „*аваттар* је ’пука’ *теофанија*“ (Brinkman 2009, 158). Због тога се Чакарај окреће концепту аватара у ваишнализму, у којем се Вишнуови „силасци“ сматрају конкретнијим од „пуких теофанија“. Иако је реч о теофанијама које су физичке манифестације а не прости привиди, Чакарај није спреман да их стави у исту раван са Христовим оваплоћењем: „Али оно што заиста треба истаћи јесте то што су индијска оваплоћења, нпр. Рама и Кришна, привремена и завршена, док је оно о којем говори хришћанство трајно“ (Chakkarai 1926, 133). Вишну силази на земљу с одређеним циљем, нпр. да спаси људе од потопа у облику рибе Мацје. Након што заврши свој посао, аватар нестаје.⁶ То значи да су значај и смисао Вишнуових аватара ограничени и привремени, док Христово оваплоћење има трајну вредност за људски род.⁷

Чакарајева стратегија се, дакле, састојала у свесном мењању традиционалне хиндуистичке терминологије да би Јеванђеље било саопштено на познатом, али ипак значењски новом језику. Шаутен примећује: „Називање Исуса *аваттаром* говори нешто ново о Исусу, али у исто време концепт *аваттар* задобија ново значење када се односи на Исуса“ (Schouten 2008, 124). Христос у овом аутентичном покушају инкултурације добија нову титулу којом постаје ближи индијском духу, истовремено се издвајајући од многобожачких аватара тиме што је он, како Чакарај инсистира, и Сат Пуруша, „Истински Човек“, па тако и ближи људима од богова који су с презиром гледали на људску природу. Због тога се Чакарајева мисао може оценити као искрен покушај инкултурације кроз употребу и преусмеравање локалног симболичког језика.

Христос као Гуру

Једна изузетно популарна слика Христа у савременом индијском хришћанству, чије је основне контуре исцртао Рам Мохан Рој, јесте слика Исуса као Гуруа. У хиндуизму се назив „гуру“ (старац) односи на духовне учитеље који „иницирају и предводе ученике стазама одређене традиције“ (Klostermaier 1998, 78). Већ је поменуто да се гуруи неретко сматрају људским манифестацијама божанстава, а понекад чак и њиховим аватарима. Поред тога, постоје бројни разлози из којих су индијски хришћани доживели Исуса као божанског Гуруа: „Гуру је онај који може да говори о Богу зато што је имао искуство Бога. Он је ходио путем ка божанском и сада друге може водити тим путем. (...) У овом контексту, Исус такође може бити поштован као гуру и бити назван истински Гуру, *Sagīyuru*, јер садржи све квалитете гуруа“ (Brinkman 2009, 164). Према Бринкману, који инкултурацију

⁶ Пошто божанство не може да умре, аватари се не тумаче као пуна оваплоћења (с изузетком Кришне). Они се не рађају нити умиру, већ се, једноставно, појаве и потом нестану (Klostermaier 1998, 33).

⁷ Упркос томе, Чакарај није закључио да је Христово оваплоћење нужно *јединствен* догађај. Он претпоставља да је Бог могао створити и друге светове поред нашег, па закључује: „Исусов живот може бити пристајање на обале нашег времена и света онога Живота који је и пре пулсирао у другим световима“ (Chakkarai 1926, 7).

сматра двоструком трансформацијом (како на страни хришћанства тако и на страни нове културе), у концепту Исуса као Гуруа дешава се истинско преумеравање локалног религијског симбола:

За Индијце, однос Исуса као гуруа са његовим следбеницима силнији је од било које друге слике (рабин, Господ, итд.). Тако гуру Исус није више удаљени „Господ“ већ присни учитељ. То је промена која се дешава на хришћанској страни. У исто време, за њих овај присни учитељ више не „губи себе“ у преданости божанском већ (примарно) „губи себе“ у преданости својим следбеницима. Његово унижење тако постаје *инклузивно унижење* које укључује и његове ученике у васкрсењу. То је промена која се дешава у хиндуистичком концепту гуруа (Brinkman 2009, 166).

Слика Христа окруженог ученицима уопште није нова нити револуционарна у хришћанству, што признаје и Бринкман говорећи да је она „потпуно у складу с начином на који Нови Завет говори о Исусу као учитељу (рави)“ (Brinkman 2009, 167). У најбољем случају, она Индијцима преноси Христов лик индијским симболичким језиком, али је, с друге стране, играла битну улогу у преосмишљавању хришћанског монаштва у хиндуистичком религиозном контексту.

Адваитска теологија

Иако се порекло хришћанства у Индији везује још за проповед Светог апостола Томе, аутентични индијски изрази хришћанства приметни су тек у новијој историји. Испрва је сиријско хришћанство љубоморно чувало своје културно наслеђе, а затим су римокатолички и протестантски мисионари претежно осуђивали индијску религију и философију и тако ефикасно онемогућавали рађање индијске теологије.⁸ Шаутен примећује да се са буђењем националне свести Индијаца и међу локалним хришћанима (примарно протестантима) јавила потреба за изградњом посебног хришћанског идентитета: „То је био први пут да су индијски хришћани пожелели да буду Индијци, а то ће постати очигледно и у њиховој теологији“ (Schouten 2008, 115).

Како је раније поменуто, овај подстрек није дошао из саме хришћанске заједнице него од хиндуистичких учењака који су хтели да реформишу индијску религију и друштво. Међу првима је био Рам Мохан Рој који је „пронашао монотеизам тражећи муницију за напад на бастион браминске ортодоксије“ (Mitter 1987, 195). Овај монотеизам испрва није био инспирисан хришћанством већ исламом са којим је Рој био добро упознат. То је очигледно у његовом делу *Tuhfat ul-Muwahhidin*, писаном на персијском језику, са предговором на арапском (Mitter 1987, 190). Чак и након што се упознао са хришћанством, Рој није могао да дозволи никакве уступке

⁸ Изузетак је језуита Роберто де Нобили (1577–1656) који је врло рано покушавао да хришћанско учење изрази индијским језиком, али су његови покушаји пропали са остатком језуитских мисионарских плодова у време спора око обреда за претке.

науштрб стриктног монотеизма који је наследио из ислама. Због тога му је учење о Светој Тројници било сумњиво: „Гајио је велику одбојност према тринитаријанизму англиканаца и баптиста и није хтео да их призна као истинске монотеисте, с обзиром да је сматрао да је тринитаријанизам у истој равни са хиндуистичким многобоштвом, или да се макар не разликује довољно од њега“ (Chatterjee 1984, 670). Оно што је Рој задржао из сопственог хиндуизма пак, била је ведантичка философија, конкретно у адваитској варијанти, с обзиром на то да је она изгледала као најпогоднија за разраду монотеистичке теолошке мисли. Ову философску школу основао је чувени индијски философ Шанкара (Shankara, 788–820) на учењу Веда, Упанишада и осталих ортодоксних хиндуистичких списа. Назив адваита (*advaita*, од негације *a* и броја *dvi* – два) значи „недвојност“. Наиме, Шанкара је учио да „индивидуално сопство, као и сва наизглед посебна сопства, нису ништа друго до врхунско Сопство, тј. недвојна су са њим; између њих нема раздвајања“ (Jones, Ryan 2007, 9). У контексту Ројеве философије импликације су јасне: ниједно од многих божанстава хиндуизма није засебно биће него су сва идентична са апсолутним Браманом. Шанкарина намера је, међутим, била да ову „недвојност“ примени на сва бића: „Учитељи адваита веданте нам говоре да ће, ако ’секиром пресечемо корен нашег ја’, читав илузорни свет нестати – заједно са свом његовом разноликошћу – и одмах ће се видети стварност или Браман, онај поред којег нема другог“ (Torwesten 1991, 116). Шанкара је своје учење истицао као једини ортодоксни хиндуизам и често је улазио у дебате са хиндуистичким неистомишљеницима и будистичким конкурентима. Чак је у свим деловима Индије основао центре за изучавање и проповед адваита веданте, што су ашрами са наглашеним монашким начином живота који ће привући и поједине хришћане (Hodgkinson 2006, 13).

Брамабандаб Упадјај (Brahmabandhab Upadhyay, 1861–1907) био је први индијски хришћанин који је активно изражавао своју веру језиком адваите. Испрва је био члан друштва *Брамо Самађ* где је, наравно, био под утицајем Ројевих монотеистичких идеја заснованих на исламу, хришћанству и веданти. Године 1891. крштен је од англиканаца, али се убрзо окренуо римокатолицизму. Разлог за то било је учење католичког томизма о природном откривењу које омогућава (у извесној мери) позитивно вредновање других религија: „Генерално се сматра да се његово обраћање у католицизам десило због ове теолошке позиције и због негативнијег протестантског виђења индијског живота и индијске мисли“ (Raо 2001, 196). Упадјај, наиме, није био спреман да се у потпуности одрекне свог хиндуистичког наслеђа. Инспириран томистичким учењем о природном познању Бога које се усавршава благодаћу, Упадјај је „узео веданту као природу на којој се може градити Божије откривење, тј. хришћанство“ (Kavunkal 2008, 28). Штавише, он је намеравао да ведантичку философију учини слушкињом теологије, по угледу на Тому Аквинског који је то учинио са Аристотеловом философијом. Римокатоличка црква генерално није била спремна да благослови његове слободоумне подухвате.⁹

⁹ Упадјај је настојао да хришћанство учини индијском религијом не само у погледу теологије него и у религиозном животу. Покушао је да отвори манастир у којем би се примењивала правила хиндуистичког монаштва, али му црквене власти то нису дозволиле. С временом је Упадјај

Упадјај је своју теологију примарно засновао на Шанкариним учењима. Бог је за њега Браман, а концепте Божије трансцендентности и иманентности објашњава Шанкарином идејом о *Nirguna* Браману и *Saguna* Браману (Kavunkal 2008, 30). Наиме, „Ниргуна Браман је апсолутан и без атрибута“ (Torwesten 1991, 119), али се препознавање ове чињенице дешава тек на вишим ступњевима духовног живота. Шанкара је био свестан да се негирањем Браманових атрибута негира и целокупна индијска религија, због чега је дозволио и личног Брамана, тј. „Сагуна Брамана или Брамана са атрибутима, али му је придавао важност само на нижим, релативним ступњевима спознаје“ (Torwesten 1991, 119). Наравно, разликовање Ниргуна и Сагуна Брамана је вештачко. За Упадјаја, Бог је Ниргуна Браман у својој трансцендентности, апсолутан и без ичега другог што би постојало поред њега. Ипак, он је и Сагуна Браман из перспективе творевине, тј. као предмет обожавања, па се назива и Ишвара (Господ). Управо захваљујући иманентном аспекту Брамана могуће је да га спознамо као Свету Тројицу, за чији опис Упадјај користи ведантички концепт „саћидананда“ (*sacchidananda*) – комбинацију *Sat* (врхунско Биће), *Cit* (бесконачна свест или знање) и *Ananda* (бесконачно блаженство). У ведантичкој философији то су једини могући описи искуства Апсолута (Jones, Ryan 2007, 388), а Упадјај их користи као имена за личности Свете Тројице у својој тријадолошкој химни:

Обожавам *Sat* (Биће), *Cit* (Знање), *Ananda* (Блаженство), најузвишенији циљ, презрен од земних, жељен од светих! Врховног, древног, узвишенијег од најузвишенијих, пуног, недељивог, трансцендентног и иманентног, једног а унутар себе троструког, светог, неусловљеног, самосвесног, који бежи разумевању (тајна). Оца који рађа, најузвишенијег Господа, нерођеног, неусловљени корен дрвета егзистенције, узрока универзума, који мудро ствара, сведржитеља света. Нествореног, великог и бесконачног Логоса или Реч, икону Очеу, чија форма је знање, дароватеља најузвишеније слободе. Онога који исходи из јединства *Sat* и *Cit*, Блаженог Духа, крајње блаженство, освећујућег, хитрог, оног који говори о Речи, животодавца (цит. према: Joseph 2013, 139–140).

Путем који је прокрчио Упадјај кренули су бројни индијски теолози. Иако многи аспекти његове теологије остају нејасни и непрецизни, његова активна употреба домаћих философских идеја и термина вредна је помена као први озбиљан покушај инкултурације кроз веданту – доминантну философију Индије. Палолил Џозеф чак сматра да Упадјајева хиндуистичка терминологија у хришћанској теологији, а нарочито учење о Тројици као Саћидананди, „није само достигнуће индијске хришћанске теологије већ треба бити признато као важан допринос теолошкој расправи на глобалном плану“ (Joseph 2013, 156). Највећи Упадјајев

постао велики националиста и чак се залагао за протеривање Британаца, мада ништа од тога није спречило његову браћу Индијце да га због преласка у хришћанство окарактеришу као издајника. Због тога је пред крај живота прошао кроз ритуално очишћење због контакта са нечистим људима (Европљанима и хришћанима), а „крај ове церемоније означио је његов формални повратак у хиндуистичку заједницу“ (Rao 2001, 198).

теолошки наследник, међутим, није био Индијац него један европски заљубљеник у Индију.

Свами Абишиктананда (Swami Abhishiktananda, рођ. Henri Le Saux, 1910–1973) био је француски бенедиктинац кога је љубав према индијској култури покренула да напусти своју родну земљу и да подвиг настави у Индији по тамошњим монашким правилима (Barua 2016, 539). Са адваита ведантом директно се упознао код хиндуистичког гуруа Шри Рамана Махарашџија (1879–1950), па је настојао да своју хришћанску веру изрази језиком ове философије. С обзиром на то да адваита, заснована на философским Упанишадима, говори о јединству Брамана и света, Абишиктананда је почетне стихове Јовановог Јеванђеља, који говоре о јединству Бога и Логоса, као и о зависности света од Логоса, доживео као хришћански Упанишад (Barua 2016, 539). У истом Јеванђељу је уочио типични упанишадски метод говора о Богу, који креће од нижих ка вишим (или обрнуто) сферама постојања и у свакој види Бога: Христос је вечни Логос, али је и човек који се родио на земљи. Чак и Исусове изреке које почињу са „Ја сам“ подсећају на упанишадске изреке („Ја сам Браман“, итд). Према томе, „код Јована немамо само упанишадски метод већ код њега налазимо и фундаменталне упанишадске теме“ (Kavunkal 2008, 33). Због тога је Абишиктананда закључио да се истина откривења може изразити упанишадским, тј. адваитским речником.

Абишиктананда је испрва, слично Упадјају, намеравао да просто искористи језик адваите да би изразио хришћанску веру, али је убрзо схватио да се тиме не чини услуга ниједном правцу мисли: „Једна убедљивија синтеза адваите и хришћанства, како је мислио Абишиктананда, не би просто поново изложила хришћанско учење већ би то учење представила из перспективе адваитског учењака. (...) Био је убеђен да је у адваити садржана дубока истина и да та истина може бити усклађена са хришћанством“ (Ulrich 2004, 48). Међутим, теолошке разлике су, упркос сличним мотивима, биле велике. Хришћанство и адваита се нису слагали у основном питању односа Бога и света, па је Абишиктананда закључио да помирење између њих није могуће, макар на доктринарном плану. Ипак, он је „прихватио тензију између њих као нешто што садржи креативни потенцијал“ (Ulrich 2004, 60). Реч је о ономе што за индијског мистика има много већу важност од прецизних термина, а то је духовни живот. Тако је и Абишиктананда наводно успео да измири хришћанство и адваиту у свом личном духовном искуству, мада никада није успео да њихово јединство изрази речима (Oldmeadow 2008, 136). С обзиром на то да је њен истински смисао неисказив, за Абишиктананду адваита није била философија већ „непосредно *искуство* тајне – тајне Бога, света и самога човека. (...) То је ’унутрашња’ свест о Стварном (Сопству/Атман-Браману/Богу/божанском присуству) у којем нестаје свака двојност, укључујући и двојност ’искуства’ и ’онога чије је искуство’, субјекта и објекта“ (Oldmeadow 2008, 137). Пошто је ово искуство или стање изнад сваке двојности, оно се не може назвати хиндуистичким или хришћанским јер се тиме у њега аутоматски уводи неко супротстављање. Оно је просто *истиниито* и због тога превазилази сваку религију. Абишиктананда не жели да тиме унизи значај хришћанства већ само да нагласи

да адваита „није толико изазов за хришћанску веру колико је подсетник да Бог, а тако и дела Божија никада не могу бити потпуно обухваћени нашим концептима. Она је здрав и увек неопходан подсетник на важност 'пута негације'" (цит. према: Oldmeadow 2008, 145).

Инсистирање на адваити је пред Абишиктананду поставило тешко питање односа између нествореног Бога и створеног света. Његов кратки одговор на ово питање је гласио: „Не кажем да људско биће јесте Бог или да Бог јесте људско биће, али поричем да људско биће са Богом чини двоје“ (цит. према: Oldmeadow 2008, 144). Наравно, овај исказ је неопходно појаснити. Хришћанска теологија се, као и адваита, занима за питање односа Бога и света, али је из адваитске перспективе проблематичан везник „и“. Према хришћанском гледишту, „ово 'и' не указује на бројање: Бог 'и' свет нису два различита *бића* која се налазе на истој онтичкој равни“ (Barua 2016, 527). У схоластицизму је ово решено тако што се једино за Бога тврди да је *сâмо* биће, *ipsum esse*, а исто је тврдио и Тилих, по којем се ништа од особина створеног света не може несимболички приписати Богу, па чак ни да постоји. У хришћанству је, дакле, проблем „Бог и свет“ решен тако што се створење тумачи као контингентно, као зависно од Бога, док једино Бог слободно постоји. У адваити, са друге стране, битну улогу игра принцип авидја (*avidya*) или „незнање“ – људи не знају да нису различити од Брамана, тј. да „појавни свет и Браман нису двоје (*advaita*)“ (Barua 2016, 528). Да би направили мост између ова два различита решења, Абишиктананда и његови следбеници су, слично Тилиху, „порицали да Бог *јесће* личност и тврдили су да је Бог *личности* темељ целокупне тварне реалности“ (Barua 2016, 530), што личи на адваитско учење о Браману као темељу свега постојећег. То, међутим, и даље није одговор на проблем поистовећивања Бога и тварних бића. Абишиктананда ће рећи да смо ми једно са оваплоћеним Христом и да је Христос једно са Оцем, па да смо тако и ми једно са Оцем. Однос између Свете Тројице, на који и људи треба да се угледају, није однос поистовећивања већ однос љубави, па је управо љубав, која захтева неки облик „двојности“, оно што хришћанство раздваја од монистичке адваите: „Док у хиндуистичкој мисли све стаје са Бићем, недељивим Браманом без својстава (...), хришћанин наставља ка заједници љубави унутар недељивог јединства бића“ (Kavunkal 2008, 34). Тако је Абишиктананда покушао да откривену истину, тако рећи, „надогради“ на темељ адваита веданте.

Свами Дајананда (Swami Dayananda, рођ. Alan Richard Griffiths, у монаштву Bede Griffiths, 1906–1993) био је још један бенедиктинац који је дошао у Индију да би живео животом санјасина. Као и Упадјај и Абишиктананда, и Дајананда је настојао да хришћанско учење изрази кроз адваиту. Занимљиво је то што је Дајананда овај спој настојао да изгради на бази православне теологије, „и то на основу византијских православних термина као што су прожимање (*perichoresis*) и обожење (*theosis*)“ (Collins 2007, 89). Његове идеје су тако мање радикалне од Абишиктанандиних: он не настоји да хришћанство потчини адваити већ да њене концепте преусмери у хришћанском правцу. Дајананда Бога назива Браман, а Свету Тројицу описује, као и Упадјај, темрином Саћидананда (Биће, Свест,

Блаженство). Што се тиче проблема поистовећивања Бога и створених бића, односно њихове недвојности, он као објашњење нуди јеванђелске речи: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свијет вјерује да си ме ти послао“ (Јн 17, 21). То значи да „Исус позива људе да учествују у његовој недвојности са Оцем, јединству љубави у недвојном бићу Божијем“ (Barua 2016, 533–534). Спасење се састоји у спознаји чињенице да људи нису бића независна од Бога и да са њим треба да ступе у јединство љубави. Дајананда даље коригује адваиту тврдећи да постојање света није привид због авидје већ он стварно постоји, али да то постојање није самостално: свет је утемељен у Богу. Према томе, Дајанандина хришћанска адваита почива на тезама да је „Бог без двојности, да је Божије знање без двојности, као и да је судбина људских бића да учествују у ’недвојном’ начину бивствовања и свести у Богу“ (Barua 2016, 538).

Закључак

Иако се инсистирање на дијалогу са ведантичком философијом може оценити позитивно из перспективе теологије инкултурације, начини на које су поједини теолози покушавали да измире два различита учења често не заслужују позитивну оцену. Прихваћени термини немају увек одговарајућа значења, па тако ни сам термин адваита: да ли је могуће засновати један читав теолошки систем на извесној сличности Шанкариног монизма и неколико стихова Јовановог Јеванђеља? Наравно, увек се може рећи да унутар Свете Тројице нема природног раздвајања, али се прави проблем адваите види када се описује однос Бога и света, што и јесте њено основно занимање. Објашњавање Божије трансцендентности и иманентности појмовима Ниргуна и Сагуна ствара још један проблем: ако се термином Ниргуна означава Бог у својој трансцендентности, како помирити значење ове речи (нир-гуна, „без својстава“) са учењем о личним својствима Оца, Сина и Духа Светога? Од свих адваитских термина, у индијском хришћанству је ипак највише заживео Саћидананда који, као симбол Свете Тројице, није толико проблематичан. Такође, Дајанандино решење се чини најприхватљивијим, мада се поједини теолози пре руководе Абишиктанандином мишљу, нпр. Раимон Паникар који појмовима Ниргуна и Сагуна Браман тумачи однос Оца, Сина и света (Brinkman 2009, 150–151). У сваком случају, питање судбине адваите у хришћанској теологији остаје отворено, с обзиром на то да ниједно понуђено решење није општеприхваћено ни у Индији ни у западним црквеним центрима.

Библиографија

- Barua, A. (2016). „Christian Visions of Vedanta: The Spiritual Exercises of Bede Griffiths and Henri Le Saux“, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 51, No. 4 (Fall 2016), pp. 524–551.
- Brinkman, M. E. (2009). *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* London, Okaville: Equinox Publishing Ltd.

Chakkarai, V. (1926). *Jesus the Avatar*. Madras, Allahabad, Rangoon, Colombo: Christian Literature Society for India.

Chatterjee, S. (1984). „Rammohun Roy and the Baptists of Serampore: Moralism Vs. Faith“, in: *Religious Studies*, Vol. 20, No. 4 (December 1984), pp. 669–680.

Collins, P. M. (2007). *Christian Inculturation in India*. Aldershot: Ashgate.

Daniélou, A. (1985). *The Gods of India: Hindu Polytheism*. New York: Inner Traditions International Ltd.

Hodgkinson, B. (2006). *The Essence of Vedanta*. Royston: Eagle Editions.

Jones, C. A., Ryan, J. D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File.

Joseph, P. V. (2013). „Towards an Indian Trinitarian Theology of Missio Dei: A Study of the Trinitarian Theologies of St. Augustine and Brahmabandhab Upadhyay“ (PhD diss.). Boston: Boston University, School of Theology.

Kavunkal, J. (2008). „The Mystery of God in and through Hinduism“, in: Kim, S. C. H. (editor) *Christian Theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 22–40.

Kim, S. (2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang Publishing.

Klostermaier, K. K. (1998). *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: Oneworld.

Mitter, P. (1987). „Rammohun Roy and the New Language of Monotheism“, in: *History and Anthropology*, Vol. 3, No. 1 (1987), pp. 177–208.

Mozoomdar, P. C. (1931). *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen*. Calcutta: Nababidhan Trust.

Oldmeadow, H. (2008). *A Christian Pilgrim in India. The Spiritual Journey of Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)*. Bloomington: World Wisdom.

Rao, M. (2001). „Lessons from India. Brahmabandhab Upadhyay and the Failure of Hindu Christianity“, in: *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 18, No. 4 (Winter 2001), pp. 195–200.

Richard, H. L. (2016). „Speaking of God in Sanskrit-Derived Vocabularies“, in: *International Journal of Frontier Missiology*, Vol. 33, No. 1 (Spring 2016), pp. 11–15.

Roy, R. (1906). „Ram Doss's Reply to the Christian“, in: Ghose, J. C. (editor) *The English Works of Raja Rammohun Roy (Vol. IV)*. New Delhi: Cosmo Publications, pp. 905–908.

Schouten, J. P. (2008). *Jesus as Guru: The Image of Christ among Hindus and Christians in India*. Amsterdam, New York: Rodopi.

Selvanayagam, I. (2008). „Waters of Life and Indian Cups: Protestant Attempts at Theologizing in India“, in: Kim, S. C. H. (editor) *Christian Theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41–70.

Sen, K. C. (1889). „The Spirit of Christ“, in: *Keshub Chunder Sen's Essays: Theological and Ethical (part 1)*. Calcutta: Brahma Tract Society, pp. 35–37.

Sen, K. C. (1901). „Jesus Christ: Europe and Asia“, in: *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*. London, Paris, New York, Melbourne: Cassell and Company, Limited, pp. 1–47.

Torwesten, H. (1991). *Vedanta: Heart of Hinduism*. New York: Grove Press.

Ulrich, E. (2004). „Swami Abhishiktananda and Comparative Theology“, in: *Horizons*, Vol. 31, No. 1 (March 2004), pp. 40–63.

Williams, G. M. (2003). *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO.

The Ways of Christian Inculturation in India

Summary: Christianization of India, started in the early centuries of Christian history, is still an ongoing process. The use of Indian philosophy, theology, cultural and religious symbols in Christian theological context has become, after centuries of European imposition, normative in almost all Christian denominations that have foothold in India. The author reviews some of more interesting examples of Christian inculturation in India from recent history, thus making the fruits of Indian mission familiar to Serbian theological thought.

Key words: India, Christianity, inculturation, mission, religion, philosophy, ascetics, guru, Advaita Vedanta, avatar.