

IJA LAZARI-PAWŁOWSKA

Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu Z badań nad kulturą Indii

Etyczne tendencje, które zamierzam w artykule swoim poddać refleksji, znalazły wyraz w dwóch indyjskich przypowieściach.

Pierwsza przypowieść zaczerpnięta jest z *Mahabharaty*; powołują się na nią w Indiach współcześni moralisci.

W pewnej wsi mieszkał ubogi bramin z żoną, synem i synową. Rodzina żyła ze skromnych darów, jakie bramin otrzymywał za udzielane przez siebie nauki. Gdy kraj nawiedziła klęska głodu, dary od ludzi ustały. Rodzina przez wiele dni nie miała żadnego pożywienia. Wreszcie ojciec zdobył szczęśliwie trochę ryżu, który ugotowano i podzielono na cztery części. Wyczerpani głodem ludzie już mieli zasiąść do jedzenia, gdy na progu stanął gość. Bramin zaprosił go do izby i oddał mu swoją porcję. Gość pochwalił danie i stwierdził, że teraz nabrał tym większego apetytu. Wówczas żona oddała mu swoją porcję, a widząc, że gość chętnie zjadłby coś jeszcze, to samo uczynili syn i synowa. Gość stwierdził, że zaspokoił apetyt i odszedł, błogosławiąc gospodarzy. Tej samej nocy wszyscy czworo zmarli śmiercią głodową.

Morał: Oto, na jak piękne czyny zdobywają się ludzie, którzy są wierni cnocie gościnności¹.

Przypowieść druga zaczerpnięta jest z przemówienia współczesnego guru.

¹ Por. np. C. Rajagopalachari, *Mahabharata*, VII wyd., Bombay 1962, s. 310-314. W interpretacji autora śmierć rodziny nie była nieszczęściem; rodzina zmarła tej samej nocy w nagrodę za tak wspaniały akt gościnności i dostała się natychmiast do nieba. Podobnie ujmuje sprawę Vivekananda, który przytaczając tę historię zaleca: „Oddaj ostatni kawałek chleba, jaki posiadasz, nawet jeśli cierpisz głód. Będziesz wolny w jednej chwili, jeśli — dzieląc się z innymi — zagłodzisz się na śmierć. W tej samej chwili osiągniesz doskonałość, staniesz się Bogiem” (Swami Vivekananda, *Religion of Love*, Calcutta 1960, s. 15).

Pewnego dnia mąż święty, kąpiąc się w rzece, dostrzegł skorpiona, który już bliski był utonięcia. Wydobył go czym prędzej, lecz skorpion tak boleśnie zranił mu palec, że święty upuścił go do wody. Następne próby ratowania skorpiona kończyły się również niepowodzeniem. Świadkiem tych wysiłków był król, który właśnie tamtędy przejeżdżał. Zapytał, dlaczego święty nie pozostawia skorpiona własnemu losowi. Święty wyjaśnił: „Skorpion jest małym stworzeniem, a przecież — choć bliski śmierci — spełnia swoją *dharmę*, nie rezygnuje ze swej naturalnej skłonności do klucia. Jak wobec tego ja, obdarzony rozumem i zdolnością do miłosierdzia, mógłbym się wyrzec swej naturalnej skłonności do niesienia innym pomocy — jak mógłbym wyrzec się swojej *dharmy*? Obowiązkiem moim jest ratować życie zagrożonej istoty, nawet jeśli rani ona rękę, która jej pomaga”. W końcu świętemu udało się uratować skorpiona. Wówczas król wydobył swój miecz i błyskawicznie przeciął go na pół, po czym rzekł: „O, Wielki Święty! Dokonałeś swego obowiązku! I ja jednak postąpiłem zgodnie ze swoim obowiązkiem, który nakazuje mi niszczyć wszystko, co zagraża moim dobrym poddanym”.

Morał: Należy konsekwentnie reprezentować swoją własną *dharmę*. Obowiązki są zróżnicowane. Cokolwiek człowiek czyni w ramach swojej własnej *dharmy*, jest słuszne².

*

Perfekcjonizm będę tu rozumiała jako dążenie do własnej doskonałości. Można wyrabiać w sobie jakieś pozytywne cechy, kierując się różnymi motywami: dla własnej satysfakcji, z poczucia obowiązku, z miłości do Boga, z miłości do człowieka, dla cudzego podziwu, dla górowania nad innymi, dla nagrody w zaświatach, dla korzyści osobistych na ziemi, ale także po to, aby stać się kimś lepszym we współzyciu.

Perfekcjonizm będę tu rozumiała tak szeroko, że obejmie on wszelkie samodoskonalenie się, niezależnie od kierujących człowiekiem motywów, choć zazwyczaj z pojęciem tym autorzy wiążą traktowanie własnej doskonałości jako samoistnego celu.

Doskonalenie się interesuje badacza moralności w wielu różnych aspektach. Zwrócenie uwagi na motywy stało się podstawą wyodrębnienia owego perfekcjonizmu w węższym, właściwym sensie tego słowa. Tutaj chciałabym jednak przedstawić inne aspekty zjawiska.

² Por. Swami Ramananda, *Is Lokasangraha Unnecessary?*, „The Mountain Path” 1970, nr 2, s. 74. *Dharma* należy do podstawowych pojęć indyjskiej filozofii. Słowo to ma liczne odcienie znaczeniowe. Tutaj znaczy ono mniej więcej tyle, co obowiązek moralny, ale także wierność własnemu powołaniu i zgodność z kosmicznym prawem.

Moralisci oczekują zazwyczaj od człowieka wyrabiania w sobie pożądanых cech (zalet, cnót), reprezentując wszakże rozbieżne koncepcje dotyczące rozwiązywania dwóch problemów, których ilustracją były indyjskie przypowieści.

1. Czy pożądane jest jak największe natężenie cnót, czy też należy raczej zachować umiar w cnotach?

2. Czy każdy człowiek powinien być nosicielem jak największej liczby cnót, czy też raczej poszczególne jednostki (lub grupy) powinny niejako specjalizować się w odrębnych cnotach lub wydzielonych ich zespołach?

[Oba te problemy są z sobą w pewien sposób związane: rekordy w cnotach poszczególnych prowadzą do selekcji cnót; kto zatem pragnie doskonałości integralnej, musi wyrzec się rekordów. Ubieganie się w jakiejś cnotce o najwyższą miarę chciałabym nazywać *perfekcjonizmem wyczynowym*.

Chociaż w moralnej tradycji Zachodu dałoby się prześledzić występowanie każdej z wymienionych tendencji, dominuje chyba, w każdym razie współcześnie, tendencja do zachowania umiaru w cnotach i do reprezentowania przez jednostki jak największej liczby cnót. Natomiast w indyjskiej myśli etycznej od czasów starożytnych utrzymuje się skłonność do pozytywnej oceny perfekcjonizmu wyczynowego. Ponadto indyjski nurt tradycyjny wymaga, aby poszczególne jednostki i poszczególne grupy specjalizowały się w zupełnie odrębnych, krańcowo zróżnicowanych zespołach cnót, przy czym przewiduje on zdeterminowanie rodzaju perfekcjonistycznych aspiracji człowieka przez fakt jego przynależności do określonej kasty (jeśli przez słowo „kasta” tłumaczyć będziemy indyjski termin *varna*). Dopiero współcześnie aktem prawnym postanowiono radykalnie zerwać z narzucaniem jednostce kastowych wzorców perfekcjonistycznych, z wyznaczaniem jej *dharmy* mocą kastowego przydziału.]

*

Problematyka artykułu koncentrować się będzie głównie wokół tych dwóch aspektów: 1) doskonalenie się integralne a selektywne (i związane z nim niekiedy osiągnięcia wyczynowe); 2) wzorce doskonalenia uniwersalne a przeznaczone dla wyodrębnionych grup.

Na wstępie spróbuję krótko scharakteryzować moralistykę indyjską oraz przedstawię ogólne refleksje na temat wyrabiania w sobie cnót, po czym będę już mówiła o perfekcjonizmie w kulturze Indii. Stwierdzając, jakie wzorce postępowania przekazała w tym kraju tradycja, opieram się na dobrze ugruntowanych materiałach. Gdy jednak próbuję odpo-

wiedzieć na pytania dotyczące roli tych wzorców w świadomości współczesnego Hindusa, gdy próbuję uznać jakieś aspiracje za „częste”, a jakieś postawy za „typowe”, opieram się na danych o luźnym i fragmentarycznym charakterze, co może nasuwać słuszne metodologiczne zastrzeżenia. Wydaje mi się jednak, że w takiej sytuacji pozostaje tylko traktować swoje przekonania jako wstępne hipotezy wymagające dalszych weryfikacji.

Zamierzone przeze mnie przeciwstawienie pewnych tendencji moralnych występujących w Indiach tendencjom w naszej kulturze będzie miało niestety walor tylko ograniczony. Ciekawiej wypadłoby porównanie obszarów szerszych, całych systemów wartości (których jedynie część stanowi dziedzina uznawana przez nas za moralną): porównanie filozoficznych poglądów na świat i na sens ludzkiego życia, wyznaczających w jakiejś mierze aspiracje moralne, z uwzględnieniem społecznej struktury, w jakiej egzystuje jednostka. W tym artykule zmuszona jednak jestem ów szeroki kontekst filozoficzny i społeczny niemal całkowicie pominąć, zostawiając go do odrębnego rozpatrzenia, tu zaś skupić uwagę na zapowiedzianej w tytule problematyce.

[Obraz wypadnie jednak o tyle nieadekwatnie, że być może „te same” postawy znane ludziom dwóch odmiennych kultur stają się różnymi postawami, jeśli się im przyglądać w powiązaniu z szerszą strukturą wartości. Czy w obliczu śmierci pogoda ducha człowieka niewierzącego jest tą samą postawą, co pogoda ducha człowieka, który „wie”, że nadchodzi etap lepszy od dotychczasowego? Czy wyrozumiałość wobec cudzych wad jest tą samą cnotą u człowieka, który „wie”, że każdy musi przejść przez cykl ewolucji składający się z kolejnych wcieleń, jak u człowieka, który takich założeń nie przyjmuje?] Czy życzliwość osoby, która w stanie mistycznej ekstazy doznaje poczucia jedności wszystkich stworzeń, jest tą samą dyspozycją, co życzliwość osoby, dla której druga istota jest bytem nieprzekraczalnie odrębnym?

Piszę swój artykuł tak, jak gdybym tych problemów nie dostrzegała. Z konieczności używam też słów z naszego języka, słów obciążonych mnóstwem opisowych i emocjonalnych skojarzeń swoistych dla naszej kultury, do oznaczenia zjawisk z innej kultury, a to niewątpliwie obraz zniekształca.

*

Kilka uwag wprowadzających na temat moralistyki indyjskiej. Otóż w Indiach wszelkiego rodzaju refleksja filozoficzna oraz refleksja moralna uprawiana jest niemal wyłącznie w ramach religijnych dociekań. Hin-

duizm, którym się tu zajmuję, stanowi splot różnych wiar uderzająco między sobą niezgodnych. Zachodzi też ogromna rozbieżność między hinduizmem elity intelektualnej, której spora część wyznaje wysublimowaną filozofię Wedanty, a odmianami tzw. hinduizmu ludowego. Dla celów tej pracy szczególnie ważne wydaje się stwierdzenie, że obok hinduizmu wskazującego najambitniejsze dążenia moralne istnieje hinduizm, w którym wszelkie inne treści przygłuszone zostały przez tabuistyczne zakazy i magiczne obrzędy. Jeżeli zaś chodzi o najambitniejsze dążenia moralne, to w hinduistycznych doktrynach nie stanowią one absolutnego szczytu ludzkich aspiracji, lecz mają walor tylko względny — rzeczywistym ideałem jest bowiem nie *homo moralis*, lecz *ens spiritualis*.

Hinduisci w świątyniach swoich stykają się z religią wyłącznie w jej aspekcie obrzędowym, ten właśnie aspekt i tylko ten reprezentują bowiem kapłani. Są oni specjalistami w skomplikowanej technice ceremonii rytualnych, które spełniają za świeckich członków społeczności, natomiast w ich roli nie mieszczą się ani pouczania moralne, ani rady życiowe, ani nawet przekazywanie metafizyki religijnej. Pouczenia moralne ludzie czerpią zazwyczaj z prastarych eposów i legend, z bajek i przypowieści, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Moralistami zaś od czasów starożytnych po dzień dzisiejszy są przede wszystkim guru, owi mędrcy, nauczyciele, którzy znają święte księgi i którzy wedle własnego poczucia słuszności wskazania tych ksiąg interpretują. Hinduizm pozostawia ludziom swobodę w interpretowaniu tekstów; nie ma żadnej instytucji, która by reprezentowała oficjalną ich wykładnię. Moralisci obracają się zawsze w kręgu religijnych pojęć. Jak stwierdził Vivekananda, język religii jest jedynym językiem, na jaki w Indiach masy są podatne. Wiedzą o tym działacze i reformatorzy, którzy odwołują się do religii nawet w sprawach najbardziej praktycznych, gdy próbują ludzi nakłonić do racjonalniejszej uprawy roli lub do utrzymywania czystości we własnej zagrodzie.

W parze z religijnym charakterem moralistyki indyjskiej idzie jej tradycjonalizm. W Indiach prawie nie zdarzało się proklamowanie programów — choćby najbardziej nowatorskich — jawnie zrywających z tradycją (słynnym wyjątkiem jest XIX-wieczny reformator hinduizmu Ram Mohan Roy) ani podkreślanie nowości i oryginalności tego, co się głosi. Reformatorzy skłonni byli przysięgać na swą wierność wobec starych świętych ksiąg i dopiero współcześnie wskazać można szereg autorów, którzy odstępują od tego zwyczaju. Radhakrishnan mówi o „szacunku dla przeszłości, który nakazuje myślicielom indyjskim nalewać nowe wino w stare naczynia”³. Wydaje mi się jednak, że obok bardzo silnego tra-

³ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, Warszawa 1959, s. 80.

dycjonalizmu w praktyce tej wyraża się również socjotechniczna mądrość. Powoływanie się na księgi i na tradycję służy często perswazyjnym ce-
lom, przydaje aureolę świętości wskazaniom wyraźnie niezgodnym z tra-
dycją; pisał o tym Nehru.

Reformatorzy indyjscy są więc zazwyczaj tradycjonalistami w tym sensie, że uprawiają kult tradycji (werbalny lub autentyczny) i że głoszą konieczność „właściwego” zrozumienia tego, co zawarte jest w starych świętych księgach. Reformatorzy-przeciwnicy tradycji przynależą, jak mi się zdaje, kulturowo bardziej do świata Zachodu niż do Indii. „Na Zachodzie rewolucje intelektualne dokonują się zazwyczaj w opozycji do religii. Natomiast w Indiach każdy przejaw nowoczesnego oświecenia i każdy ruch, przez który się ono wyrażało, oparty był na idei przywrócenia sił życiowych społeczeństwu przez religijną odbudowę. Jako pierwszego wpływowego myśliciela, który uznał za rzecz niepotrzebną oparcie się na religii, można wskazać Nehru”⁴.

Inną doniosłą cechą moralistyki indyjskiej, w pewnej mierze z poprzednimi związaną, jest brak akcentów polemicznych w stosunku do odmiennych programów. Wyjątki od tej reguły zdarzają się rzadko; moralista głosi program własny, nie krytykując programów cudzych, a często wręcz oznajmiając, że jeśli nawet w obrębie hinduizmu występują różnice stanowisk, to nie mają one istotnego charakteru. Jest to jeden z przejawów osławionej indyjskiej tolerancji, którą jednak w tym miejscu nie będę się zajmować.

Wymienione cechy: operowanie tym samym zasobem religijnych haseł (przy nadawaniu im najróżniejszych treści), osadzanie własnego stanowiska w tradycji hinduizmu oraz zapewnianie o jego zasadniczej zgodności z cudzymi koncepcjami — sprawiają, że nie jest łatwo zdobyć orientację w hinduistycznej moralistyce. Próbuje tu wyróżnić nurt „tradycyjny” i przeciwstawić mu „reformatorski”; granica między nimi nie jest oczywiście ostra. Jako „reformatorski” traktuję ten, który w postulowanym modelu człowieka kładzie nacisk na obowiązki moralne wobec innych ludzi i który opowiada się przeciwko temu, aby podstawą stratyfikacji społecznej była przynależność kastowa wyznaczona przez urodzenie. Nazwa „tradycyjny” jest o tyle nieadekwatna, że w spuściznie hinduistycznej myśli moralnej można tu i ówdzie odnaleźć treści, które są w pełni „reformatorskie”; nazwa „konserwatywny” wydawała mi się jednak nazbyt oceniająca.

[Gdy Nehru twierdzi, że ideałem w Indiach był i jest nadal człowiek pełen wiedzy i miłosierdzia, dogłębnie dobry, wewnętrznie zdyscyplino-

⁴ V. S. Naravane, *Modern Indian Thought*, London 1964, s. 17.

wany i zdolny poświęcać się dla innych⁵, ma na poparcie tego wiele faktów. Równie wiele przykładów mogą jednak przytoczyć ci autorzy, którzy twierdzą, że — przy pełnej aprobacie tego stanu ze strony moralistów — szerokim rzeszom indyjskiego społeczeństwa nie jest znane jakiegokolwiek wyodrębnianie sfery moralnej i uczynienie jej szczególnie ważną, że nie jest znana hierarchizacja nakazów z punktu widzenia ich moralnej doniosłości; np. nieumyślne spowodowanie śmierci krowy absolutnie nie jest odczuwane jako mniej grzeszne niż umyślne zabicie człowieka, a zakaz spożywania potrawy, której dotknął człowiek rytualnie nieczysty, jako mniej ważny niż zakaz oszukiwania⁶.

W ramach hinduizmu zachodzi pewnego rodzaju rywalizacja między czynnikiem rytualnym a moralnym. „We wszystkich okresach mądrzejsi nauczyciele rozumieli, że przestrzeganie form zewnętrznych nie może być źródłem takiej samej zasługi jak dobroć”⁷, stwierdza A. L. Basham. Rzeczywiście — można by napisać historię hinduizmu jako historię walki o przyznanie ważniejszej, jeśli nawet nie najwyższej, rangi sprawom moralnym. W starożytnej księdze praw Gautamy po wyliczeniu czterdziestu obrzędów religijnych, które powinien odprawiać członek wspólnoty aryjskiej, wskazuje się na osiem „cnót duszy”; są to: współczucie dla wszystkich istot, cierpliwość, pogoda ducha, czystość, żarliwy wysiłek, zacność myśli, brak chciwości i brak zawiści. Tekst głosi następnie, że jeśli człowiek dopełnia wszystkich świętych obrzędów, a nie posiada tych ośmiu cnót, nie dociera do Brahmy, jeśli zaś dopełnia tylko jednego obrzędu, ale posiada wszystkie osiem cnót — dociera do Brahmy⁸.

Jednakże w ramach hinduizmu występuje także różnorodność koncepcji dotyczących związku między czynnikiem duchowym i moralnym. Wydaje mi się, że trudno tu mówić o rywalizacji między tymi dwoma czynnikami, ponieważ prymat czynnika duchowego jest w hinduistycznych doktrynach raczej przesadzony. Jedni koncentrują się wszakże na „wyzwoleniu” człowieka (rozmaicie rozumianym) przy pominięciu czynnika moralnego, inni natomiast w pełni go uwzględniają.

Przyzwyczajeni jesteśmy, że się we wzorcach godziwego życia podkreśla nadrzędny charakter wartości moralnych w stosunku do wszelkich innych wartości. Utożsamianie doskonałości z najwyższym poziomem moralnym, w koncepcjach zaś religijnych łączenie metafizycznego wyzwolenia z wyzwoleniem od moralnego zła, stało się dla nas tak oczywiste,

⁵ J. Nehru, *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 82.

⁶ Szczególnie wiele krytycznych uwag tego rodzaju przytacza N. C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, London 1969.

⁷ A. L. Basham, *Indie*, Warszawa 1964, s. 414.

⁸ *Ibid.*, s. 415.

że niełatwo wczuć się w odmiennosc hinduistycznych programów. Gdy więc np. Radhakrishnan, moralny autorytet w swoim kraju, oznajmia, że dobro moralne nie jest bynajmniej najwyższym rodzajem dobra i że nawet człowiek najlepszy moralnie, promieniujący dobrocią, może być daleki od prawdziwej doskonałości⁹, brzmi to dla nas szokująco. Jednakże trzeba pamiętać, że hinduistyczne doktryny traktują człowieka jako istotę, której życie jest pewnym zadaniem, zadaniem nie względem innych lub również względem innych, lecz wyłącznie względem siebie samego. Gdyby więc człowiek był pełen dobroci i nieskazitelnie spełniał swe obowiązki w stosunku do innych ludzi (dobro moralne, tylko względne), lecz nie spełniłby naczelnego zadania swego życia (dobro duchowe, bezwzględne) — nie byłby doskonały.

Wiek XIX i XX to w Indiach okres szczególnie intensywnych wysiłków reformatorskich na rzecz większego nasycenia hinduizmu treściami moralnymi. Okres ten — nazywany okresem hinduistycznej reformacji lub oświecenia — odczuwany bywa jako przełomowy. Oto kilka głośniejszych postaci: Roy, Ramakrishna, Vivekananda, Tagore, Gandhi, Aurobindo. Każdy z tych autorów na swój sposób próbował uczynić z obowiązków człowieka wobec drugiego człowieka sprawę ważną, zasadniczą lub nawet centralną, próbował nakierować aspiracje na dziedzinę moralności i wyznaczyć w życiu ludzkim więcej miejsca na objawianie dobroci. Każdy z nich pragnął łagodzenia cierpienia i traktowania innych wedle zasad równości. Dla wielu współczesnych działaczy natchnieniem jest postać Vivekanandy, który wzywał: „Jeśli na tym świecie, w tym piekle, człowiek może do serca bodaj jednego człowieka wnieść choć na jeden dzień odrobinę radości i spokoju, czyni to, co jedynie się liczy”¹⁰.

Ruch reformatorski nie zmodyfikował generalnie wyobrażeń o tym, co dobre i złe. Wydaje mi się, że ogromnej części indyjskiego społeczeństwa nawet nie dotknął. Elementy nowe przyjmowały się bowiem w Indiach z reguły jako uzupełnienie już istniejących, które wykazywały nadal ogromną żywotność, a nie na zasadzie ich wyparcia. Choć wszelkie tego rodzaju syntezy historyczne są tylko idealizacją rzeczywistych zjawisk, można przecież zasadnie twierdzić, że w pewnych społeczeństwach Europy w określonym czasie ethos purytański wyparł wcześniejszy ethos rycerski i zajął jego miejsce lub go przynajmniej zdominował. W rozwoju kulturowym Indii trudno byłoby dopatrzeć się analogicznego nawarstwiania się kolejnych, odmiennych stylów życia. Zachodziło tam, i na razie wciąż jeszcze zachodzi, nie tyle poziome nawarstwianie się kulturowych epok, co równoległa kontynuacja wielu prastarych i wielu nowych

⁹ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 2, Warszawa 1960, s. 539.

¹⁰ Swami Vivekananda, *On Universal Ethics and Moral Conduct*, New Delhi 1965, s. 64.

wątków. „W żadnym innym kraju przeszłość nie jest w dalszym ciągu tak uderzająco obecna”¹¹ — stwierdził zasłużony badacz kultury indyjskiej, Max Müller. Ktokolwiek zetknął się z tym krajem, odczuwa chyba trafność przytoczonego stwierdzenia.

*

Po tych uwagach wstępnych przechodzę do refleksji na temat wyrobienia w sobie cnót. Pouczenia moralne nakazują, abyśmy byli sprawiedliwi i miłosierni, nieustraszeni i rozważni, hojni, ale w szafowaniu dobrami gospodarni, prostolinijni, ale nie gardzący chwytami zręcznej dyplomacji. „Bądźcie tedy roztropni jak węże, a prości jak gołębie”, powiedziano w Ewangelii. Mamy być świadomi własnych walorów i skromni, łagodni i zdolni do świętego oburzenia; mamy kochać własny kraj i mamy kochać ludzkość, mamy dochodzić swoich praw i mamy wielkodusznie przebaczać... Wskazałam kilka pozycji z listy wymogów, które w wielu sytuacjach wykluczają się wzajemnie.

[Powierza się zatem naszej pieczy cały konglomerat wartości, my zaś z faktem ich wzajemnego antagonizmu możemy poradzić sobie na kilka sposobów. Możemy okazjonalnie, wedle własnego wyczucia lub wedle funkcjonujących w społeczeństwie wzorców, dokonywać między nimi wyboru; okazjonalnie — to znaczy, że gdy konieczny jest wybór, zależnie od sytuacji będziemy raz sprawiedliwi, a raz miłosierni, raz nieustraszeni, a raz przezorni, itp. Ale można również upodobać sobie szczególnie jakies cnoty lub czuć się szczególnie powołanym do ich reprezentowania, i praktykować je gorliwie, konsekwentnie, bezkompromisowo, heroicznie, nie troszcząc się o inne. Cnoty te uwyrażnią moralną odrębność człowieka, zadecydują o jego osobowości. Niektórzy z pojęciem osobowości (zabawionym wówczas uznaniem, w przeciwieństwie do kojarzenia tego terminu z samym tylko faktem posiadania pewnych rysów indywidualnych) lub z pojęciem zintegrowanej osobowości (co jest już wyraźnie oceną) wiązą nastawienie jednostki na jakiś zespół uporządkowanych, we względnej harmonii skorelowanych wartości. Osobowość tak rozumiana nie uwydatnia zestawu cnót jaskrawo wchodzących z sobą w kolizję.]

*

Ewangelia zaleca, aby człowiek był tak łagodny, że uderzony nadstawi drugi policzek, i tak hojny, że proszony o koszulę odda swój płaszcz. Ale tradycja Arystotelesowa każe nam stronić od wszelkich skrajności. Arysto-

¹¹ Por. V. S. Naravane, op. cit., s. 8.

teles ceni „usposobienie zachowujące środek”, co L. Kołakowski nazwał „mądrością drobnorozsądkową”: „...jego idea opiera się na spostrzeżeniu, że istnieją cnoty i kontrcnoty, a także odpowiadające im wady i kontrwady; cnotą jest oszczędność, a wadą jest skąpstwo, ale cnotą jest również hojność, a wadą jest rozrzutność. Umiejmy tedy, pouczał nas ojciec europejskiej kultury umysłowej, pogodzić cnoty przeciwstawne, nie popadając w przeciwstawne wady: bądźmy oszczędni i hojni zarazem, ale nie skąpi i rozrzutni; między zuchwalstwem i tchórzostwem zachowajmy środek, który godzi harmonijnie odwagę i roztropność; między gorączkową żądzą sławy a małodusznością lękliwą utrzymajmy postawę, która łączy zdrową ambicję ze skromnością; równie dalecy od mściwości okrutnej jak od unizoności pokornej — bądźmy zarazem stanowczy i łagodni. Bo też prawdziwie hojny nie jest rozrzutny, ale właśnie oszczędny; prawdziwie zaś odważny nie jest zuchwały, ale właśnie roztropny. I tak dalej”¹².

Wedle Arystotelesa, nie każde skłanianie się do skrajności ma tę samą wagę moralną. „Rozrzutnik nie jest człowiekiem o złym charakterze, ponieważ przesada w dawaniu [...] jest cechą człowieka nie niegodziwego ani podłego, lecz nierozumnego”¹³. Skąpiec natomiast zasługuje na potępienie moralne.

Zwróćmy uwagę na ogromną żywotność tej koncepcji. S. Olejnik w wydanej w 1969 r. książce na temat etyki katolickiej twierdzi: „Każda cnota jest złotym środkiem, jest ujęciem takich czy innych spraw ludzkich w ramy rozsądnego, jedynie godnego człowieka, umiaru”¹⁴. Autor uwzględnia nadmiar i niedomiar najrozmaitszych ludzkich skłonności, m. in. skłonności do smutku, postulując „złoty środek między niedomiarem a nadmiarem” w uleganiu temu uczuciu. „Chodzi tu o opanowanie smutku, nie zaś całkowite jego wyrugowanie ani zupełne poddanie mu się i uleganie jego paraliżującemu działaniu. Zarówno bowiem jeden kraniec, tzn. nadmiar, jak i drugi, przeciwny mu, tzn. niedomiar, zasługują na dezaprobatę”¹⁵. Wybrałam ten właśnie przykład ze względu na odmienną ocenę w moralnej literaturze Indii, o których będę mówiła.

Aby rozstrzygnąć, co jest, a co nie jest przesadą — w hojności lub w oszczędności, w odwadze lub roztropności, w ambicji lub skromności — nie posiadamy oczywiście żadnej zgodnie stosowanej miary. O tym, kiedy cnota staje się zbyt wybujała i przeradza się w wadę, rozstrzygają indywidualne poczucia jednostek oraz wyznaczone tradycją wartościowania grup, przy czym są to wartościowania kulturowo zmienne. Od naszej po-

¹² L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, „Twórczość” 1953, nr 9, s. 91.

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, s. 124.

¹⁴ S. Olejnik, *Katolicka etyka życia osobistego*, t. 1, Warszawa 1969, s. 195.

¹⁵ *Ibid.*, s. 171.

zytywnej lub negatywnej oceny danego czynu zależy jego lokalizacja na skali nakreślonej przez Arystotelesa i przypisanie mu takiej lub innej nazwy. Od naszej oceny zależy, czy go uznamy za przejaw oszczędności czy skąpstwa, rozwagi czy tchórzostwa, zdrowej ambicji czy chorobliwej żądzy górowania.

Zapytajmy z kolei, co to znaczy, że ktoś w swych dążeniach perfekcyjnych dopuszcza się przesady. Wydaje się, że takim określeniem reagujemy na sytuację, w których ktoś daje wyraźne preferencje jakiemuś dobru, a intuicyjnie przeprowadzona przez nas „kalkulacja strat i zysków” w zakresie wartości wypada negatywnie. Gościnność jest cnotą; jeśli jednak ktoś wystawnym przyjmowaniem biesiadników narazi na ruinę swój budżet rodzinny, uznamy zapewne, że nie zachował należytego umiaru. Gdyby człowiek zagrożony śmiercią głodową oddał swą jedyną porcję gościowi, który zjawił się co prawda z apetytem, ale nie jest wyniszczony długotrwałym brakiem pożywienia, uznalibyśmy zapewne jego czyn za brak umiaru w gościnności; zapewne raziloby nas jego fanatyczne wyniesienie tej jedynej zalety ponad wszelkie inne wartości. Ale jeśli ktoś sam zagrożony śmiercią głodową odda swoją jedyną porcję człowiekowi, któremu pragnie przedłużyć życie nawet za cenę życia własnego, uznamy prawdopodobnie jego czyn za bohaterką samoofiara. Fanatyzm i bohaterstwo mają bowiem — jak mi się zdaje — podstawowy element wspólny: jest nim całkowite, bezkompromisowe podporządkowanie innych wartości jednej przez siebie wybranej. Russell uznał, że istota fanatyzmu polega na traktowaniu jakiejś sprawy jako tak doniosłej, że wszystko inne staje się pozbawione znaczenia¹⁶. Sądzę, że można mówić o fanatyzmie w życiu zbiorowym i życiu osobniczym, skierowanym na innych i skierowanym na siebie, że można mówić o publicznym i o prywatnym fanatyzmie. Mnie interesują tutaj przejawy owego prywatnego fanatyzmu. Wydaje mi się, że nie różni się on od bohaterstwa lub od świętości niczym innym, jak tylko naszą oceną przypadków bezkompromisowego realizowania jakichś dóbr, co jednak stanowi oczywiście różnicę bardzo istotną.

Dodatnie lub ujemne reakcje na przypadki ludzkiej bezkompromisowości w reprezentowaniu zalet są kulturowo zróżnicowane. Występują różnice dotyczące tego, jaką własność w ogóle uważa się za cnotę, przy czym — jeśli uwzględnić podział cnót na „zdobiące” i „dobroczynne” (w terminologii E. Dupréla), większy obszar niezgodności znajdzie się w zakresie cnót „zdobiących”. Występują także różnice przekonań, jakiego rodzaju osiągnięte rekordy należy uznać za cenne.

Wymienię tu jeden przykład. Brak wszelkiej wrażliwości na ludzką

¹⁶ Por. B. Russell, *New Hopes for a Changing Society*, London 1960, s. 126.

opinię uwzględnia' M. Ossowska jako wadę, jako przypadek *moral insanity* w zakresie poczucia własnej godności (w swoisty sposób rozumianego¹⁷). Wrażliwość na ludzką opinię, na opinię człowieka czcigodnego, uczynił T. Kotarbiński podstawą swojej koncepcji sumienia¹⁸. Natomiast w Indiach właśnie niewrażliwość, krańcowa, absolutna niewrażliwość na czyjąkolwiek opinię jest jednym ze znamion doskonałości.

*

[Arystoteles wierzył, że można zawsze między dwoma przeciwieństwami znaleźć zadowalającą syntezę, która pozwoli ocalić to, co dobre. Zalecany przez niego umiar miał być drogą do przezwyciężenia przeciwieństw, które traktował jako skutek nadużyć człowieka w stosunku do świata wartości. Natomiast wedle innego stanowiska, mającego obecnie wielu zwolenników, świat wartości składa się z elementów nieuchronnie antagonistycznych: jednoczesne wcielanie ich wszystkich w życie nie jest możliwe. Jeśli więc człowiek nie chce czemuś, co odczuwa jako niewątpliwie cenne, odmówić wartości z tej racji, że pozostaje ono w niezgodzie z czymś innym, co odczuwa również jako niewątpliwie cenne, ma przed sobą — w myśl tego stanowiska — drogę mądrej niekonsekwencji, drogę chwalebna, ale zawiłą: musi tak manewrować, aby unikając przesądzającego raz na zawsze wyboru między wartościami, ocalić w każdej życiowej sytuacji to dobro, które odczuwa jako w tej właśnie sytuacji cenniejsze¹⁹].

Koncepcja ta sugeruje wizję człowieka uwikłanego w stałe moralne dylematy. Można ją traktować jako postulat: niektórzy moralisci cenią osobowość, która żyje świadoma nieuchronnych konfliktów między wartościami i która daje świadectwo swej dojrzałości moralnej przez ciągle czujne rozważanie alternatyw oraz przez optymalny wybór między alternatywami. Gdyby jednak koncepcję tę traktować jako opis, trzeba by było uznać ją za opis nietrafny. Większość ludzi porusza się bowiem w świecie wartości bez stałego uprzytamniania sobie możliwych alternatyw, a przy tym z takim poczuciem pewności i na tyle w stosunku do własnego sumienia oraz cudzych oczekiwań adekwatnie, że rzeczywiste rozterki i akty świadomego wyboru wcale nie zdarzają się często, w każdym razie w okresach względnie ustabilizowanego życia.

[Dylematy są wydatnie zlagodzone przez wyodrębnianie ról społecznych, z którymi wiążą się specyficzne wzory osobowe. W ramach każdej

¹⁷ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 67.

¹⁸ „Sumienie jest wstydem przed pogardą, której nie będą szczeni ludzie szanowni [...], jeżeli sąd o czynie wydadzą bez błędu, wedle racji prawdziwych i dostatecznych” (T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1957, s. 479).

¹⁹ Por. L. Kołakowski, op. cit., s. 90.

z ról zakres sugerowanych jednostce aspiracji jest okrojony w stosunku do całego zespołu uznawanych w społeczeństwie wartości i składa się z elementów stosunkowo mało wobec siebie antagonistycznych. Konflikty pojawiają się co prawda na skutek pełnienia przez jednostkę kilku ról, których postulaty nie są zharmonizowane, ale w takim wypadku generalnym rozwiązaniem bywa zazwyczaj zdecydowane samookreślenie się jednostki jako przedstawiciela przede wszystkim jednej roli, co wyznacza względnie stałą hierarchię jej aspiracji. Oparcie na jakichś głównych punktach orientacyjnych, wokół których krystalizuje się cały system uznawanych przez jednostkę wartości, organizuje jej życie psychiczne, chroni od szeregu konfliktów i rozterek, sprzyja wewnętrznej harmonii i integracji.

Moralisci wyczuwają jednak, że jeśli się tę tendencję posunie zbyt daleko, każdy będzie już tylko nosicielem ról lub jednej swojej głównej roli, a brak będzie jakiegś nadrzędnej idei moralnej, górującej nad rolami lub scalającej role. Stąd protest przeciwko utożsamianiu człowieka z jego rolą lub funkcją, wołanie o to, aby każdy był przede wszystkim człowiekiem, aby był „pełnym człowiekiem”, aby poza postawą, jaką wyznacza jednostce jej miejsce w strukturze społecznej, każdy był zdolny również do pewnej uniwersalnie ludzkiej postawy²⁰. Postulaty te wymagają analiz, w które tu jednak nie będę się wdawała. Główną moją intencją jest teraz bowiem zwrócenie uwagi, że aby uczynić zadość tego rodzaju dążeniom, nasi moralisci, mimo istniejącego podziału ról społecznych, pozostawiają i na pierwszym miejscu głoszą wskazania tzw. etyki ogólnej, której adresatem jest człowiek jako taki. W etyce tej moralisci właściwie każdemu zalecają każdą cnotę. Próbują ukształtować jednostkę na nosiciela możliwie wszystkich cnót. Temu właśnie odpowiadają niektóre koncepcje samorealizacji, pełnego człowieka, integralnej doskonałości itp.

Koncepcje integralnej doskonałości odnaleźć można również w Indiach, zwłaszcza we współczesnym nurcie reformatorskim. Należy tu wymienić przede wszystkim Aurobindo, głosiciela tzw. jogi integralnej, który w swej pracy *System narodowego wychowania* domagał się, aby rozwijać w człowieku „syntezę najszlachetniejszych cech”: żądzę wiedzy, bezinteresowność i czystość bramina; odwagę, męstwo, poczucie honoru i rycerskość kszatrii; sprawność, przedsiębiorczość, pracowitość i szczodrość we wspieraniu instytucji społecznych wajsji oraz sumienność w spełnianiu obowiązków siudry. „Ku temu musi zdążyć cały system narodowego wychowania”²¹.

²⁰ Por. np. A. Grzegorzczak, *Schematy i człowiek*, Warszawa 1963, s. 54, oraz E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, s. 72: „Czy człowiek nie stał się dodatkiem do swej socjo-ekonomicznej roli?”

²¹ Aurobindo, *Joga i co w niej pomaga*, Madras 1962, s. XXI.

[Indyjska tradycja moralna przedstawia się jednak inaczej. U nas doktryny mają na uwadze uniwersalny wzór porządnego człowieka, a życie ogranicza i koryguje te dążenia, stwarzając odrębne wzory dla odrębnych ról. W Indiach tradycyjne doktryny mają na uwadze wyłącznie odrębne role, a życie rozszerza i koryguje te dążenia, stwarzając także jakieś zreby wspólnego wszystkim wzoru porządnego człowieka.]

[W Indiach tradycyjne doktryny moralne pieczę nad wartościami rozłożyły między poszczególne kasty, tworząc system, w którym człowiek jako człowiek właściwie nie istnieje. Ludzie podzieleni są na odrębne gatunki niemal zoologiczne, a każdy ma wyznaczoną własną *dharmę* — krańcowo odmienne zespoły obowiązków. System ten proklamował zasadniczo różne wzory osobowe i ustanowił, że co dla jednego jest elementarnym obowiązkiem, dla drugiego jest przestępstwem, co dla jednego jest cnotą, dla drugiego jest wadą, oraz ustanowił, że nie należy podejmować cudzej *dharmy*. Uznano, że cokolwiek człowiek czyni w ramach swojej własnej kastowej roli, jest najślusniejsze, jest zawsze słusniejsze i bardziej chwalebne niż to, co mógłby czynić w cudzej roli. *Dharmę*, obowiązek moralny, skojarzono z kastą, a przynależność do kasty wyznaczono na mocy urodzenia,] podobnie jak urodzenie determinuje przynależność do poszczególnych gatunków zoologicznych. *Dharmą* pszczoły jest zbieranie miodu, a *dharmą* skorpionia klucie; jak nie można oczekiwać od skorpionia, że będzie spełniał *dharmę* pszczoły, tak nie można oczekiwać od siudry, że wejdzie w rolę bramina, ani on sam nie powinien tego dla siebie pragnąć. Bo *dharma* to w Indiach nie tylko obowiązek moralny, ale zarazem istota, owa *esencja* każdego przedmiotu; w *dharmie* prawo moralne złączono z prawem natury.

[Jak wiadomo, bramin to człowiek wiedzy i kontemplacji, kszatria to człowiek walki i męstwa, wajsja to człowiek interesu i zapobiegliwości, a siudra to człowiek wiernej służby. Zespoły obowiązków kastowych są wewnątrz zharmonizowane — od nikogo nie wymaga się zarazem waleczności rycerskiej i kontemplacyjnej refleksyjności lub waleczności rycerskiej i skrzętnego pomnażania bogactw. „Bądźcie tedy roztropni jak węże, a prości jak gołębice...” W indyjskich doktrynach tradycyjnych roztropni, przebiegli jak węże mają być władcy, a prości, łagodni jak gołębice mają być nauczyciele prawd duchowych. Jeżeli stawiano wzór uniwersalny, który miał być przedmiotem aspiracji każdego człowieka, zbliżał się on do wzoru bramina — zaprzeczano mu jednak natychmiast przez zastrzeżenie, że do realizowania tego wzoru człowiek musi dopiero dojrzeć przez kolejne wcielenia.] Każdy kiedyś urodzi się braminem, a ży-

jąc wówczas wedle wzoru braminy, osiągnie najwyższy stopień szlachetności i wyzwolenie.

Przy internalizacji zasad systemu (będącej faktem zdumiewająco politym), systemu, który wpaja, że człowiek znalazł się w tym właśnie, a nie innym miejscu społecznego i kosmicznego porządku, bo taka jest jego *karma*, którą musi gorliwie odrabiać aż do wyjścia z kręgu *samsary*²², człowiek może żyć w tym sensie szczęśliwy, że jest to życie w stanie pełnej wewnętrznej zgody z wszystkimi aspektami własnego losu. Zwolniony jest też od konieczności wyboru między różnymi alternatywami i od wysiłku samookreślenia, system określił go bowiem w chwili narodzin. Jednakże już księgi starożytne przekazują nam świadectwo ludzkiego buntu przeciwko kastowej *dharmie*. Bogowie zaś bronią w tych księgach słuszności kastowego porządku.

Tak oto Ardżuna, bohater *Bhagawat Gity*, winien spełniać obowiązki rycerza, ale nie znajduje w sobie wewnętrznego powołania do tej roli — bliższe mu są wzory dostępne braminowi. Ród jego podzielił się na dwa wrogie obozy i teraz stoją one naprzeciwko siebie, a wodzem jednego z nich jest Ardżuna. Za chwilę rozpocząć się ma bitwa. Ardżuna czuje się uczuciowo związany z ludźmi po tej i po tamtej stronie, buntuje się więc przeciwko podjęciu walki. Mówi do Boga Kriszny:

„O Kriszno, widząc tych moich bliskich po stronach obu, żądnych krwi rozlewu, nogi uginają się pode mną... Pożytku w tej bratobójczej walce nie zdołam dojrzeć żadnego. Na życie ich nie chcę nastawać, choćby głowę własną położyć mi przyszło. Pozbawiwszy życia naszych bliskich, jakżebyśmy potem mogli być szczęśliwi? Jeśli oni, zaślepieni chciwością, nie widzą zła w niszczeniu rodziny, ni zbrodni w zdradzie przyjaciół — czyż my nie powinniśmy powstrzymać się od tego grzechu? Me serce łamie się w niemocy, a myśl się gubi. Nie widzę jasno *dharmy*, nie rozpoznaję obowiązku”.

Bóg Kriszna jednak domaga się od niego, by spełnił obowiązek własnej kasty:

„Bolejesz nad tymi, nad którymi boleć nie należy, choć skądinąd mądre mówisz słowa. Człowiek rozumny nad żywym nie boleje ani nad umarłym. Nie wahaj się, Ardżuno, i *dharmę* pełń własną. Nic bardziej dla kszatrii szczęsnego nad sprawiedliwą wojnę. Jeśli od tej sprawiedliwej uchylisz się wojny, sprzeniewierzając się swojej *dharmie*, a cześć na szwank narażając, grzech popełnisz wielki. Walcz, Ardżuno. Poległy — osiągniesz niebo; zwycięzca — posiadasz radość ziemi. [...] Lepsza jest własna *dharma*, choćby najskromniejsza, aniżeli cudza, choćby naj-

²² Używam tu pojęć z metafizyki indyjskiej w ich najbardziej popularnym rozumieniu.

lepiej spełniana. Kto własne pełni zadanie, z jego prawem wewnętrznym zgodne, ten nie popada w grzech”²³.

Podobnie król Judhiszthira wiele razy żali się w *Mahabharacie*: „Nie ma większego zła niż *dharma* kszatrii”. *Dharma* narzucona mu przez kastę i *dharma* dyktowana mu przez serce nie są z sobą w zgodzie. Bogowie nakazują mu z czystym sumieniem stosować podstęp dla dobra kraju, a jego sumienie się buntuje. Judhiszthira wbrew sumieniu spełniał swoją *dharma* władcy, wciąż przywoływany przez bogów do porządku.

*

[Troska o równowagę aksjologiczną w skali ogólnospołecznej i o funkcjonalną sprawność społeczeństwa przejawia się w Indiach w ten sposób, że poszczególne grupy dbają o odrębne, wydzielone zespoły wartości, a te cząstkowe realizacje dóbr w sumie składać się mają na pełną realizację pożądanego stanu. Znane hasło *unity in diversity* miewa takie właśnie znaczenie. W jakiejś mierze analogiczne tendencje występują w każdym rozwiniętym społeczeństwie, jednakże w Indiach doprowadzone zostały do skrajnych postaci.

W zarysowanym tu modelu tradycyjnej indyjskiej struktury społecznej ginie wolność jednostki, otrzymuje ona bowiem z przydziału przeznaczony dla siebie zestaw cnót, ale też wolność jednostki nie była właściwie w Indiach ideałem społecznym: „ideałem było skrupulatne wypełnianie obowiązków wynikających z miejsca, jakie się zajmowało w hierarchii ogólnospołecznej, w zbiorowości lokalnej, w rodzinie”²⁴.]

Należy pamiętać, że przedstawiam wzorce zachowania, postulaty; praktyka oczywiście tylko częściowo je spełnia, przy czym w znacznie większej mierze na wsi niż w mieście. Niemniej główna funkcja kasty w stosunku do jednostki polega na wyznaczaniu jej sposobów postępowania z ogromną drobiazgowością, pozostawiając węższy zakres indywidualnych swobód, niż to się dzieje w innych rozwiniętych społeczeństwach²⁵. Nehru mówi, że dla każdej jednostki życie w systemie kastowym jest „odmierzone i ustalone, i sprowadza się do pewnej sumy obowiązków i odpowiedzialności w ciasnej sferze jej miejsca w ustpniowanej hierarchii”²⁶.

Jeśli uwzględnić ideał wszechstronnie rozwiniętej osobowości, to równowaga aksjologiczna w skali indywidualnej jest w tym schemacie

²³ Fragmenty pieśni I, II i XVIII.

²⁴ A. Soni, *Oblicza i maski indyjskiej nowoczesności*. Cytuję z maszynopisu.

²⁵ Sprawy te obszernie omawia J. H. Hutton w swojej klasycznej już monografii *Caste in India*, Oxford 1963.

²⁶ J. Nehru, op. cit., s. 91.

wyraźnie zachwiana. Teoria systemu kastowego, której szczegółowa wykładnia znajduje się w księdze praw Manu, przewidywała np., że dla siudry wręcz przestępstwem jest garnięcie się do wiedzy. Ideał wszechstronnie rozwiniętej osobowości w interpretacji egalitarnej przewiduje co prawda także możliwość licznych różnic indywidualnych między ludźmi, uwarunkowanych przez szereg czynników, w tym również przez odrębne wzory osobowe kojarzone z rolami, jednakże zakłada on wolność w wyborze ról oraz zakłada posiadanie przez wszystkich ludzi określonych wspólnych dyspozycji, których rozwijanie jest co najmniej prawem, jeśli nie również obowiązkiem jednostki. Jej prawem jest np. dostęp do dóbr kultury. Ideał ten wymaga operowania moralnym i prawnym pojęciem człowieka, a nie pojęciem członka kasty, jak to ma miejsce w starożytnej księdze Manu.

W tym właśnie kierunku zmierzają również zmiany w Indiach. W 1927 r. znany działacz społeczny, dr B. R. Ambedkar, na oczach mas symbolicznie niszczył księgę Manu, którą uważał za niechlubne dziedzictwo hinduistycznej ortodoksji. Gdy po ogłoszeniu niepodległości, już jako minister, przedstawił w parlamencie swój projekt konstytucji opracowanej pod hasłami sprawiedliwości, wolności, równości i braterstwa, projekt ten upadł przy pierwszym czytaniu na skutek opozycji ortodoksyjnych ugrupowań. Wkrótce potem jednak konstytucję uchwalono. Prawnie zrównano kasty, a przestrzeganie zwyczaju niedotykalności uznano za przestępstwo. Tak więc prawnie rozszerzono wolność jednostki w zakresie jej życiowych i moralnych aspiracji. *Dharmę* kastową uznano za szkodliwy anachronizm.

Niektórzy moralisci już znacznie wcześniej próbowali zreinterpretować wskazania ksiąg w ten sposób, aby wykazać, że gdy mowa w nich o kastach, chodzi jedynie o różnice w zakresie usposobień, uzdolnień oraz zachowań między ludźmi. Prawdziwym braminem nie jest ten, kto się urodził w określonej rodzinie, lecz czyje życie jest szlachetne. Wiele wysiłku w krzewieniu takiej idei włożył m. in. S. Radhakrishnan, zwłaszcza w swoim wykładzie *Bhagawad Gity*. Na przykład, przytaczając słowa „Uprawa roli, hodowla bydła, handel i rzemiosło oto wajsji zadania, z jego własnej wynikające natury; zaś praca fizyczna i służba to naturalne siudry zadania, z jego wrodzonych wynikające skłonności”, autor głosi, że Gita stwierdza jedynie oczywisty fakt, że funkcje w społeczeństwie muszą być podzielone; wszystkie są potrzebne, wszystkie trzeba cenić. Autor dodaje: „Każdemu człowiekowi należy zapewnić równe szanse rozwoju własnych uzdolnień. Każdy powinien mieć możliwość osiągnięcia swojej ludzkiej pełni, mieć dostęp do wiedzy i wartości moralnych”²⁷.

²⁷ S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, wyd. IX, London 1970, s. 366.

W ten sposób reformatorzy-tradycjoniści próbują, nadając nowe treści pewnym swoście indyjskim pojęciom, takim jak *varna* (kasta) i *dharm*a lub *svadharma* (własny, indywidualny zespół obowiązków), zinterpretować w innym duchu stare księgi. Są to wskazania, które w istocie znoszą omawianą teraz odrębność indyjskich wzorców perfekcjonistycznych. Są one zgodne z *Deklaracją praw człowieka*, której intencją jest zagwarantowanie pewnych uprawnień każdej ludzkiej istocie, bez względu na różnice kulturowych tradycji.

Reformatorzy-tradycjoniści podkreślają swoją wierność wobec hinduizmu. Radhakrishnan zatytułował nawet esej, w którym głosi nowe, demokratyczne idee, *Hindu Dharma*, co sugeruje odwieczny charakter tych idei²⁸. Natomiast reformator-antytradycjonalista Ambedkar, sam z rodziny niedotykalnych, nie wierzył w możliwość zasadniczego zreformowania doktryny. W 1956 r. poddał się on uroczystej ceremonii przejścia na buddyzm, a jego przykład naśladowali niektórzy inni niedotykalni. „Religia, która dopuszcza, aby jej wyznawców dotknąć mogło zwierzę, ale nie pozwala, aby ich dotknęła ludzka istota, nie jest religią lecz szyderstwem. Religia, która zmusza ludzi ciemnych do pozostania ciemnymi, a biednych do pozostania biednymi, nie jest religią lecz przestępstwem”²⁹. [Ambedkar oznajmił wówczas, że stawia buddyzm najwyżej z wszystkich religii, ponieważ w żadnej innej nie ma tak zdecydowanej dominacji czynnika moralnego. Budda jako pierwszy głosił ideę równości i braterstwa wszystkich ludzi; już w VI w. p.n.e. wystąpił w Indiach przeciwko kastom, a tym samym również przeciwko kastowym wzorcom perfekcjonistycznym. Podobno jednak to właśnie zadecydowało, że buddyzm został z Indii wyparty.]

*

[Kasta wyznacza zachowanie jednostki, zaś tradycyjna indyjska społeczność nie przewiduje zachowań niekonformistycznych. Nonkonformista staje zawsze poza społeczeństwem — nieraz jako wygnaniec, nieraz jako święty. Kto do narzuconej sobie roli dostosować się nie chce i zostając w swojej grupie narusza ustalony porządek, naraża się na wyłączenie z kasty z wszystkimi dotkliwymi następstwami. Nonkonformista ma jednak w Indiach również możliwość chlubnego, najwyższą czią otoczonego wycofania się ze społecznego życia — może zostać świętym, ascetą, sanjasinem. Wznosi się wówczas ponad kastowe rygory i ponad kastową *dharmę*. Społeczeństwo przestaje czegokolwiek wymagać od niego, ale i on niczego nie oczekuje od społeczeństwa poza odrobiną po-

²⁸ Por. *Radhakrishnan Reader. An Anthology*, Bombay 1969, s. 168 i n.

²⁹ Ambedkar, *Life in Pictures*, New Delhi 1967.

żywienia w postaci jałmużny. Tradycyjna grupa akceptuje bowiem tylko najdalej posunięte zniewolenie jednostki albo jej najdalej posuniętą wolność, za którą wszakże, jak to ocenił prof. Bose, płacić trzeba cenę bardzo wysoką³⁰. Chcesz być wolny od presji społecznych nakazów, udowodnij, że jesteś w ogóle wolny, wolny od wszelkich pożądań niższej natury, poświęć się wyłącznie sprawom ducha, żyj poza i ponad tym wszystkim, co stanowi treść zwykłego bytowania. Wedle słów Radhakrishnana, sanjasin dosłownie umiera dla swojej społeczności i nawet odprawia się za niego pośmiertne obrzędy, gdy opuszcza rodzinę i jako bezdomny wędrowiec wyrusza w świat ze swoją miseczką żebraka. Po latach surowej ascezy i ćwiczenia swych duchowych sił, po latach medytacji i wgłębiania się w święte księgi sanjasin, już „wyzwolony”, włącza się niekiedy ponownie do życia społeczeństwa, ale wówczas już w roli świętego mędrca, guru. Radhakrishnan głosi chwałę sanjasina: „Przez sam swój przykład oddziałuje on na społeczeństwo, mimo że już do niego nie należy. To on porusza i kształtuje sumienia. Jest wolny w tym, co głosi i co czyni. Choć korzeniami tkwi w religijnej strukturze hinduizmu, wyrasta ponad nią. Niezależność jego umysłu i szerokość spojrzenia stają się wyzwaniem dla osób sprawujących władzę, skłonnych do sprzedajności i cynicznego kompromisu. Jego ponadspołeczne życie jest świadectwem, jak wielką wagę przysługuje dobrom najwyższym i ostatecznym, z których wywodzą się społeczne wartości”³¹.

Zapewne część osób, obierających już za młodu drogę sanjasina, czyni to nie tyle z autentycznego powołania, co z potrzeby wyzwolenia się od narzuconych przez własną grupę wzorców.

*

[Przechodzę do zagadnień indyjskiego perfekcjonizmu wyczynowego. W Indiach szczególnie uznanie zdobywają ludzie, którzy skupili się na jednej wybranej przez siebie cnocie i doprowadzili ją do krańcowych rozmiarów. Ceni się osobiste osiągnięcia jako takie, natomiast o społeczne efekty tych osiągnięć ludzie często nie pytają.

Podział cnót na „zdobiące” i „dobroczynne” jest, jak wiadomo, nieostry. Przy spojrzeniu, które bierze pod uwagę nie skutki, lecz motywy, różnica między nimi zupełnie się zaciera — każda bowiem cnota staje się „zdobiąca”, jeśli motywem jej praktykowania jest własna doskonałość. Perfekcjonizm w sensie węższym może czerpać z każdego źródła. „Jeżeli chodzi o spełnianie obowiązków, to nie ma efektu cenniejszego

³⁰ N. K. Bose, *Culture and Society in India*, London 1967, s. 225.

³¹ S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, s. 123.

niż oczyszczenie własnego serca” — głosi jeden ze współczesnych indyjskich moralistów, ilustrując to następującymi przykładami: „Dlaczego zamordowanie bliźniego jest czynem złym? Ponieważ czyn ten odbija się niekorzystnie na sprawcy: ściąga go do poziomu bestii, deprawuje jego charakter. Dlaczego dobrze jest udzielać ludziom pomocy w potrzebie? Bo nasz charakter się uszlachetnia i przez praktykowanie takich cnót jak współczucie lub hojność dochodzimy do realizacji naszego prawdziwego ja”³². Dalej autor „realizację prawdziwego ja” wiąże z wyzwoleniem. Inny autor głosi, że służba społeczeństwu ma tylko instrumentalną, nie zaś absolutną wartość. „Należy dobro czynić innym, ponieważ postępowanie pozbawione egoizmu oczyszcza nasze serce i pomaga nam wznieść się ponad świat dobra i zła”³³. Przykłady te wskazują, że w omawianych przeze mnie koncepcjach nawet cechy najbardziej „społeczne” nie są traktowane po prostu jako „dobroczynne”; nie są one jednak również tylko „zdobiące”, ponieważ doskonałość własna nie stanowi tu autonomicznego celu — są to w istocie cnoty „wyzwalające”. Traktowanie cnót jako „wyzwalających” (przy różnych koncepcjach wyzwolenia) charakterystyczne jest dla wielu systemów religijnych. Wydaje mi się jednak, że w hinduizmie zakres tych cnót jest znacznie szerszy niż w innych systemach.

[Praktyki perfekcjonistyczne uwzględniają w Indiach ogromne zróżnicowanie możliwości — byleby do czegoś zmierzać wytrwale, konsekwentnie, bezkompromisowo. Może to być — w imię ascetycznej powściągliwości — wytrwale odmawianie sobie jakiegś potrawy, a może być wytrwale karmienie głodnych. Może to być kąpiel w każdej napotkanej rzece — a może być założenie sierocińca, całkowite poświęcenie się sprawie trędowatych lub jakaś inna z całym oddaniem prowadzona akcja charytatywna. Vivekananda w swoich płomiennych mowach walczył o hierarchizację tego rodzaju osiągnięć, częstym bowiem zjawiskiem jest traktowanie ich równorzędne. Wielki jest, kto gorliwie karmi ludzi, kto gorliwie karmi wrony, kto gorliwie dla umartwiania się nie dojadą. Różne są drogi prowadzące do doskonałości, różne są drogi prowadzące do wyzwolenia.

Hierarchizacja narzucałaby się wówczas, gdyby rozpatrywać cnoty z punktu widzenia ich dobroczynnych efektów. Jednakże, jak już wspominałam, hinduistyczne doktryny nie stosują takiego kryterium albo stosują je tylko jako wtórne, uzupełniające. Świadczenie innym dobra nie jest autonomicznym celem, lecz tylko jednym z równorzędnie akceptowanych środków sprzyjających wyzwoleniu.

³² T. P. M. Mahadevan, *Outlines of Hinduism*. Bombay 1960, s. 86 i 64.

³³ Swami Nikhilinanda, *Der Hinduismus*, Berlin 1960, s. 67.

Hierarchizacja narzucałaby się również w tym wypadku, gdyby soteriologiczne drogi były uporządkowane z punktu widzenia ich większej lub mniejszej skuteczności. Zadanie takie jednak rzadko bywa podejmowane. „Mędrcy nigdy nie chcieli ograniczać i nazbyt dokładnie określać dróg, jakimi dusza ludzka może się zbliżyć do boskości; nie zamykali przed nią żadnych, choćby najciaśniejszych bram, najskromniejszych wrót”³⁴.

[Nasuwa się pytanie, jak w przypadku osoby, która nie jest sanjasinem, pogodzić tę dowolność w wyborze osiągnięć wyczynowych z przedstawionym uprzednio rygoryzmem społecznym. Słuszne wydaje mi się tu następujące wyjaśnienie.] Wolność jednostki nie jest w hinduizmie ideałem społecznym, jest natomiast mocno podkreślanym ideałem religijnym. W poszukiwaniu dróg własnego wyzwolenia jednostka ma ogromnie dużo swobody. Nehru zwraca uwagę na niezgodność tych dwóch tendencji w hinduizmie, niezgodność między traktowaniem człowieka jako członka zbiorowości a traktowaniem go jako jednostki zmierzającej do własnego wyzwolenia³⁵. Jako istota społeczna człowiek tak jest zrośnięty z grupą, że swoim postępowaniem degradowuje całą grupę lub ją podnosi, natomiast wyzwolenie jest jego sprawą czysto indywidualną. Otóż wyczynowe praktyki podejmuje człowiek nie jako członek grupy, lecz jako indywidualium zmierzające do wyzwolenia, i grupa zazwyczaj nie tylko toleruje jego aspiracje, ale otacza je nabożną czcią. Są to przy tym najczęściej aspiracje o funkcji, poza soteriologiczną, wyraźnie już tylko zdobiącej, jaka przysługuje przede wszystkim całej sferze ascetyzmu.

Od strony psychologicznej można zapewne przyjąć, że wyróżnianie się przez doprowadzenie jakiejś jednej wybranej przez siebie cnoty do krańcowości bywa rekompensatą za konformizm wymuszony w płaszczyźnie życia zbiorowego. [Wytrwałe ćwiczenie się w wybranej przez siebie cnotie, jakakolwiek by to była cnota, daje ludziom zadowolenie z siebie, świadomość uzyskanego postępu lub nawet świadomość osiągniętych szczytów. W Indiach zaś wolno człowiekowi swoją wysoką samoocenę manifestować, wolno otwarcie stwierdzić o sobie, że się osiągnęło szczyty, że się doszło do stanu pełnej nieskazitelności.]

*

Indyjskie wyczyny perfekcjonistyczne budzą często ujemne reakcje europejskich autorów. Wielu z nich wyraża opinię, że Hindusi „skłonni są we wszystkim do przesady”³⁶. E. W. Hopkins stwierdza zgorzony, że

³⁴ Aurobindo, op. cit., s. 137.

³⁵ J. Nehru, op. cit., s. 250.

³⁶ Por. np. A. L. Basham, op. cit., s. 235.

w Indiach hojność łatwo przeradza się w ekstrawaganckie szastanie pieńdzmi, zaś samoopanowanie w najokrutniejsze umartwianie ciała³⁷. Te same jednak fakty, które jako przesadne rażą Europejczyka, są w Indiach przedmiotem uznania i ludzie nie mówią o przesadzie. Stwierdzenie, że coś jest brakiem umiaru, stanowi zawsze, jak już próbowałam sugerować, opinię osób, które ze względu na odmienną hierarchię dóbr zdecydowanie negatywnie oceniły czyjeś bezkompromisowe podporządkowanie innych wartości jednej przez siebie wybranej.

Pewne cechy doprowadzone do skrajnych rozmiarów budzą w Europejczyku wrażenie patologicznego stanu, w Indiach jednak u świętego nie tylko nie rażą, ale są przedmiotem podziwu i chluby. Fakt ten wydaje mi się ciekawą ilustracją kulturowej względności pojęcia psychicznego zdrowia i psychicznej choroby. Słynna Anand Mayi (ur. 1896), współczesna kobieta-guru z Benares, wedle relacji swoich wyznawców jest tak zapatrzona w sprawy wyższe, że nigdy nie doznaje głodu, nie odróżnia smaku potraw („ostre curry i marcepan są dla niej tym samym”) i nawet nie jest w stanie dostrzec jedzenia, które się przed nią stawia. Aby więc „przedłużyć jej biologiczną egzystencję”, wyznawcy wkładają jej jedzenie do ust, a ona je połyka; tak żyje już pięćdziesiąt lat³⁸. W dzieciństwie stała godzinami zastygła w bezruchu na palcach bosych stóp, z odrzuconą do tyłu głową. Nieraz długo zanosila się śmiechem bez zrozumiałej dla otoczenia przyczyny. Wydana za mąż w trzynastym roku życia nie dopuściła nawet do prób fizycznego zbliżenia. Mąż stał się pierwszym jej czcicielem³⁹. Teraz jest znana w całym kraju. „The Illustrated Weekly of India” donosi, że cieszy się wielkim uznaniem Indiry Gandhi⁴⁰. Współczesnego świętego Swami Ramdasa (który zresztą odznaczał się niezwykłą dobrocią i ofiarnością) sławi się za lata pielgrzymek po kraju, kiedy był tak upojony Bogiem, że słowo „Ram” ani przez chwilę nie schodziło z jego ust⁴¹. Zapewne ze względu na Europejczyków dopatrujących się w tego rodzaju faktach patologicznego stanu, prof. Mahadevan stwierdza, że niektórzy ludzie nie rozumiejący istoty świętości chętnie poddiliby świętego badaniom psychiatrycznym; „jeśli jednak być świętym to tyle co być szalonym, stanowczo lepiej być szalonym niż normalnym człowiekiem”⁴². R. Lannoy pisze, że Hindusi odróżniają „boskie szaleństwo”, które jest przedmiotem aspiracji, od patologicznego

³⁷ E. W. Hopkins, *Ethics of India*, New Haven 1924, s. 216.

³⁸ Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a Yogi*, XI wyd., Los Angeles 1971, s. 457.

³⁹ Por. R. Lannoy, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society*, London 1971, s. 357 i n.

⁴⁰ „The Illustrated Weekly of India” 30 IV 1972, s. 12.

⁴¹ Por. „The Mountain Path” 1972, nr 1, s. 55.

⁴² T. P. M. Mahadevan, *Ten Saints of India*, Bombay 1961, s. 4.

stanu. Niektórzy guru stosują nawet wypracowane przez siebie metody terapii, lecząc ludzi psychicznie chorych⁴³ w indyjskim i w zachodnim rozumieniu.

*

Oto kilka przykładów indyjskiego wyczynowego perfekcjonizmu.

W wielu kulturach ceni się powściągliwość, ale nigdzie praktyki ascetyczne nie zostały doprowadzone do takiej krańcowości, jak w Indiach. Cnotą jest panowanie nad cielesnymi żądzami, ale znacznie wyżej stawia się całkowite ich unicestwienie.

Nie wystarczy wyznaczyć ograniczające ramy dla aktywności erotycznej, nie wystarczy również powstrzymać się od wszelkiej takiej aktywności — zmierza się do absolutnego niedoznawania popędu. Między Ramakrishną a jego młodziutką żoną, Saradą Devi, nigdy nie doszło do faktycznego małżeństwa — biografowie podkreślają jednak coś więcej: chociaż „mieszkali w jednym pokoju i spali w jednym łóżku, nie było w nich nawet cienia pożądliwości”⁴⁴.

Nie wystarczy, że człowiek nie jest łakomy — dobrze, jeśli osiągnie całkowitą obojętność na walory smakowe. Gandhi nie solił potraw tylko po to, aby „nie dogadzać swemu podniebieniu” i aby osiągnąć upragniony zanik reakcji na bodźce smakowe.

W wielu kulturach ceni się zdolność człowieka do rezygnacji z dóbr materialnych na rzecz dóbr duchowych. W Indiach jednak moralisci zachwalają obojętność całkowitą. Ilustruje to następująca przypowieść. Król Dżanaka, nazywany świętym pośród królów, pobierał właśnie pouczenia moralne u swojego guru, gdy rozległo się wołanie, że w pałacu wybuchł pożar. Dworzanie rozbiegli się, aby ratować swój dobytek, król jednak nie ruszył się z miejsca i z całym spokojem słuchał dalszych wywodów nauczyciela. Morał: Oto jak daleko sięgała obojętność świętego króla dla dóbr materialnych: choć przebywał w świecie, nie należał do świata⁴⁵.

W tradycji indyjskiej nie wystarczy, że kobieta jest wierną żoną, że się poświęca dla męża i jemu służy — dobrze, jeśli umie uznać swoją totalnie służebną wobec niego pozycję, i jeśli umie uznać, że wraz z jego śmiercią skończył się dla niej wszelki sens przebywania na ziemi. Jak wiadomo, w dawnych czasach tendencja ta znalazła wyraz w oczekiwaniu, aby kobieta wykazała, że jest *sati*, czyli dobrą żoną, przez samopalenie na stosie pogrzebowym męża.

⁴³ R. Lannoy, op. cit., s. 352.

⁴⁴ Por. Swami Ranganathananda, *Eternal Values for a Changing Society*, Calcutta 1960, s. 129.

⁴⁵ T. P. M. Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, s. 88.

Nie wystarczy, że człowiek obok wartości codziennych kultywuje wartości odświętne. Ceni się przepojenie elementami sakralnymi każdego aktu, każdej chwili życia. „Hindus odżywia się religijnie, śpi religijnie, chodzi religijnie...”⁴⁶, stwierdził kiedyś Vivekananda, kreśląc przed amerykańskim audytorium charakter Hindusa. Znamienne dla tego rodzaju dążeń są np. słowa Vinoby, znanego działacza społecznego, przyjaciela Gandhiego, który należy do grona współczesnych mędrców: dobrze jest, mówi autor, w nastroju religijnym spędzić pół godziny rano i wieczorem, uciścić umysł, zapomnieć o świecie i oddać się medytacji. *Gita* oczekuje jednak czegoś więcej: „Wszystkie nasze czyny od świtu do nocy winny stać się modlitwą. Podczas kąpieli, jedzenia, sprzątanania należy myśleć o Bogu. [...] W dzbanie wody, którą polewasz głowę, jest tysiące kropli. Krople te, padając na twą głowę, oczyszczają cię z grzechu. To Bóg oczyszcza twój umysł i twe serce. Jeśli potraktujesz każdą czynność jako akt święty, nabierze on nowej jakości i nieskończonej mocy”⁴⁷.

Nigdzie postulat niezabijania nie doczekał się tak krańcowej wykładni jak w niehinduistycznej co prawda, ale indyjskiej, na gruncie indyjskiej kultury powstałej, sekcje dżainizmu. Bosonogi mnich ostrożnie stawia kroki, delikatnie omiata miejsce, na którym ma usiąść, zasłania usta gazą — aby nie zniszczyć żywego stworzenia.

Obok cech wyraźnie „zdobiących” przejaskrawieniu ulegają również postawy o dalekosiężnych efektach społecznych. Jedne z nich skłonni będziemy oceniać dodatnio, inne ujemnie. Pewien Europejczyk objeżdżający ośrodki pracy społecznej stwierdził, że ofiarność Alberta Schweitzera zyskała mu światową sławę, a przecież w Indiach ludzi o równej mu ofiarności jest tak wielu, że trudno byłoby ich zliczyć. Mam wrażenie, że to słuszna uwaga. Z kolei jednak trzeba stwierdzić, że choć wszędzie ceni się solidarność rodzinną, to w Indiach przeradza się ona często w życie publicznym w zjawisko, które my uznalibyśmy za krańcowe kumoterstwo: ludzie dostrzegają tylko zalety uczynnego krewnego, nie dostrzegają natomiast społecznych strat. Krańcowy perfekcjonizm w jakiejś jednej dziedzinie czyni człowieka ślepy na inne wartości.

Dodatnia ocena za wyczynowe praktyki perfekcjonistyczne nie znajduje symetrii w ujemnej ocenie za to, że się takich praktyk nie podejmuje. W Indiach również traktuje się je jako cenny naddatek, nie zaś jako obowiązek. Dobrze jest zmierzać do świętości czy bohaterstwa, ale wolno do nich nie zmierzać. I choć asceza zjednuje podziw, wolno bez poczucia winy oddawać się uciechom życia. *Kama* i *artha*, miłość i dobrobyt, przez moralistów starożytnych, a także przez współczesnych wskazy-

⁴⁶ Swami Vivekananda, *An Unpublished Lecture*, w: *Vedanta for the Western World*, London 1963, s. 165.

⁴⁷ Vinoba, *Talks on the Gita*, Kashi 1959, s. 223 i 119.

wane są jako wielkie dobra, wymieniane obok *dharmy* i *mokszy*, gorliwości w spełnianiu obowiązków i wyzwolenia. Doktryny tradycyjne przewidują podział życia jednostki na cztery okresy. W okresie drugim, przypadającym na założenie rodziny i aktywność zawodową, wskazana jest afirmacja *kamy* i *arthy*. Zresztą lektura słynnej starożytnej księgi *Kama Sutra*⁴⁸, traktatu o technice osiągania satysfakcji erotycznej, nasuwa przypuszczenie, że pod wyczynowy perfekcjonizm podpadać może w Indiach również rola partnera w miłości.

*

Łatwo wykazać, że uznanie za praktyki wyczynowe nie jest niczym specyficznie indyjskim. U nas również ogromną, może największą popularność zdobywają ludzie za jakąś jedną, i to pozamoralną cechę. Zwycięski pięściarz budzi zachwyt z pewnością w większym stopniu niż męczennik nawet najszlachetniejszej sprawy. Jednakże — choć nie zawsze odpowiada to prawdzie — takiego człowieka (sportowca, aktora, piosenkarza, przodownika pracy) przedstawia się na ogół jako wyposażonego w cały zespół innych cenionych własności, w tym również moralnych. Włókniarkę, która za osiągnięcia w pracy zawodowej otrzymała odznaczenie państwowe, prezentuje się opinii publicznej nie tylko jako wzorową pracownicę, ale również jako wzorową żonę, matkę i gospodynię. Publicyści ostrzegają, aby wyczynowi sportowcy nie zawężali swoich życiowych aspiracji do bicia rekordów, w czym uwydatnia się troska o wielostronny rozwój.

Natomiast w Indiach od osoby, która jakąś cnotę doprowadziła do skrajności, nie oczekuje się często żadnych osiągnięć w innych dziedzinach, a zdarza się również w stosunku do niej uderzająca pobłażliwość. Odnosi się to także do osób uznanych za święte. Może należałoby nawet powiedzieć, że niekiedy do nich właśnie w pierwszej kolejności. Człowiek, który osiągnął stan *sacrum*, wznosi się w indyjskim nurcie tradycyjnym ponad poziom moralnych oczekiwań. Świętość nie jest w nurcie tradycyjnym bynajmniej doskonałością moralną.

W terminach religijnych święty, a w terminach laickich bohater to człowiek, o którym się przyjmuje, że urzeczywistnił w swoim życiu najwyższe wartości; jest to na ogół żywy wzorzec perfekcjonistyczny.

Przyjrzyjmy się bliżej indyjskiej koncepcji świętości w nurcie tradycyjnym. Z tego punktu widzenia ciekawa wydaje mi się książka *Dzieśięciu indyjskich świętych* prof. T. M. P. Mahadevana, obecnie dziekana

⁴⁸ Vatsyayana's *Kama Sutra* — *India's Most Authoritative Treatise on Sex and Love*.

Madraskiego Uniwersytetu. Autor próbuje w niej określić, na czym polega świętość człowieka. Walory w naszym rozumieniu ściśle moralne nie odgrywają w nim roli. Autor wkłada wiele wysiłku w polemikę ze stanowiskiem, które utożsamia świętość z umiejętnością dokonywania cudów. Owszem, święci bywają wyposażeni w siły nadprzyrodzone, twierdzi, ale nie należy do tego przywiązywać wagi; posiadanie takich sił bywa nawet przeszkodą w prawdziwie duchowym postępie. Autor przytacza pewien wiersz, z którego treścią się solidaryzuje; wiersz głosi, że nie jest trudno zachować wieczną młodość, ujarzmić dzikie zwierzęta, istnieć w stanie niewidzialnym, przyoblekać cudze ciało, spacerować po wodzie — wszystko to nie jest trudne, natomiast bardzo trudno jest pełną kontrolą objąć umysł i zachować go w stanie absolutnego, niezmaconego spokoju, a to właśnie osiągają święci. Dalej autor wyjaśnia, czym się ponadto odznacza święty. Otóż nie zna on żadnych emocji poza miłością do Boga i radością obcowania z Nim. Nie wie, co to przykrość, a co przyjemność. Nie doznaje miłości ani nienawiści. Nie zna lęku ani niepokoju. Niczego nie pragnie. Do nikogo się nie przywiązuje. Pochwała i nagana, zaszczyt i niesława są dla niego warte tyle samo. Nie ma przyjaźni i nie ma wrogów. Oddany jedynie Bogu, wyzwolił się od zmiennych zjawisk świata⁴⁹.

Ta koncepcja świętości ma poparcie w *Gicie*; oto słowa Kriszny: „Kto trwa jako bezstronny świadek i spokojny, jakby na uboczu stoi, kto grudkę ziemi, kamień i złoto w równej ma cenie, kto w ciszy wewnętrznej niewzruszony trwa, mnie wyłącznie oddany, służy mi jogą miłości i czci, staje się godny pograżyć w Brahmana”⁵⁰. W innym miejscu *Gity* sławi się takie cnoty, jak wszechwspółczucie, nieprzyczynianie nikomu cierpienia, łagodność, wyrozumiałość, hojność w darach miłosierdzia, ale w nurcie tradycyjnym nie one są kojarzone z pojęciem świętości. Świętość to pewien stan ducha, któremu zawsze towarzyszy postawa określana mianem *vairagya*, tłumaczonym na angielski jako *detachment* — postawa dystansu, oderwania, niezaangażowania, beznamietności, idealnego spokoju, równowagi, obojętności; szczególnie podkreśla się wolność od wszelkich pożądań i wolność od wszelkiego niepokoju.

Spotykane jest przekonanie, że kto raz osiągnął stan mistycznej ekstazy zwany *samadhi*, ten staje się wyposażony we wszelkie inne walory, również moralne, które pojawiają się w nim same, bez ubiegania się o to z jego strony, a niepożądane skłonności ustępują, tak jak ciemność ustępuje pod naporem słońca. Obok takiego przekonania wskazać jednak można w hinduizmie nurt, który nie próbuje łączyć „uduchowienia” człowieka z jego umoralnieniem i który traktuje sferę duchowości kon-

⁴⁹ T. P. M. Mahadevan, *Ten Saints of India*, s. 4 i n.

⁵⁰ Pieśń XIV.

sekwentnie nie tylko jako najwyższą, ale również jako w pełni autonomiczną wartość.

Osiągnięcie stanu *dživan-mukti*, wyzwolenia już za życia, jest szczytowym rodzajem aspiracji w hinduizmie. Jednakże, jak to ujął R. C. Zaehner, nie należy hinduistycznego wyzwolenia kojarzyć z wyzwoleniem od moralnego zła; „jest to wyzwolenie od ludzkiej kondycji jako takiej”⁵¹.

Charakteryzując aspiracje hinduistycznej etyki, I. C. Sharma stwierdził: „Najwyższym celem jest osiągnięcie *mokszy*, co oznacza [...] wzniesienie się ponad wszelkie przeciwieństwa przyjemności i bólu, chwały i wstydu, gorąca i chłodu, straty i zysku, a nawet ponad to, co słuszne i niesłuszne lub co dobre i złe”⁵².

Choć niektórzy myśliciele próbują zharmonizować tę pozamoralną koncepcję wyzwolenia z aspiracjami czysto moralnymi, trzeba stwierdzić, że maksymalizm moralistów indyjskich ma zasadniczo odmienny charakter niż maksymalizm moralistów zachodniej kultury. Szczytowym pragnieniem w koncepcjach wysublimowanych jest rzeczywiście „wzbycie się ludzkiej kondycji jako takiej” z wszelkimi jej ograniczeniami przez wprowadzenie jaźni w taki stan, który się odczuwa jako przejście w ponadludzkie, a przy tym jedynie prawdziwe bytowanie; stan ten osiąga człowiek w *samadhi*. Nie umiejąc o stanie tym niczego powiedzieć od siebie, poprzestaną na zacytowaniu jednego z licznych sformułowań, jakie znaleźć można w literaturze. „Doznawanie niczym nie uwarunkowanej pełni nazywa się *samadhi*. Przekracza ono wszelkie przeciwieństwa i nie jest naruszane przez poczucie własnego ja. Jest to doznanie wolne od jakiegokolwiek troski; towarzyszy mu świadomość, że się osiągnęło wszystko, co osiągnięte być może, pełnia zaspokojenia, bez śladu pamięci, że coś jeszcze można odrzucić lub coś jeszcze zdobyć. Jest to doznanie Ciszy [...]. A gdy się osiąga tę jedność z Rzeczywistym, wszelka myśl, wszelkie pragnienie, odczuwanie radości i smutku — rozpraszają się i znikają, i to właśnie jest celem, to jest tym ostatecznym stanem Pokoju i czystego Bytu, to jest wiecznym Dobrem”⁵³.

Jak już wspomniałam, bywa tak, że się owo dobro ostateczne, duchowe, kojarzy z dobrem moralnym. Przykładem łączenia obu dóbr może być wzorzec człowieka wyzwolonego zarysowany przez Waszisthę, jednego z mędrców starożytnych, którego określenie *samadhi* przed chwilą cytowałam. Głosi on, że człowiek, który osiągnął wyzwolenie, żyje nadal, ale inaczej, już niczym nie skrępowany i nie przywiązany do niczego. Jest pełen spokoju i równowagi, nie podlega zmiennym nastrojom. Nic go nie przyciąga i nic nie odpycha. Porusza się wśród różnorodnych przedmiotów

⁵¹ R. C. Zaehner, *Hinduizm*, London 1968, s. 182.

⁵² I. C. Sharma, *Ethical Philosophies of India*, London 1965, s. 62.

⁵³ Por. W. Dynowska, *Antologia indyjska. Sanskryt*, Madras 1959, s. 236. Jest to sformułowanie mędrca Waszisthy.

wolny od wszelkiej potrzeby ich posiadania. Zewnętrznie może działać jak inni, pełniąc różne czynności, ale wewnętrznie jest od nich wolny. Widzi jasno, gdzie słuszność i decyduje szybko. Nie odrzuca tego, co mu przypada w udziale, ani też nie chce czego innego. Czyny spełnia najlepiej, ale bez myśli o ich plonach i o nagrodzie za swój wysiłek. Twarz jego jaśnieje spokojem i pogodą. Nigdy nie odczuwa niechęci ani znużenia w obcowaniu z ludźmi, nie wzbudza też nigdy ich gniewu. Nawet wśród wrogów jest pełen miłości, umiaru i taktu. Rozumie stany duszy innych ludzi, jest w obcowaniu z nimi łagodny i subtelny, a w mowie delikatny. Postępowanie jego nikogo nie krzywdzi i nie uraża, jest zawsze serdeczne i przyjazne. „Tylko mali i ciaśni ludzie uważają jednych za współbraci, a innych za obcych. Ludzie szlachetni nie znają takich ograniczeń [...]. Człowiek wyzwolony jest wielki zawsze, w każdej sytuacji i na każdym miejscu”⁵⁴.

*

Oto napisany współcześnie życiorys pewnego świętego, który żył w okresie średniowiecza. Sądzę, że będzie on dobrą ilustracją pozamoralnej koncepcji świętości oraz ilustracją pobłażliwego stosunku do osoby w stanie *sacrum*. Życiorys ten odpowiada popularnym wierzeniom, zbliża się do hinduizmu ludowego, w związku z czym należy podkreślić, że niektórzy współcześni myśliciele ogromnie pojęcie świętości wysubtelnili. Wydaje mi się jednak, że życiorys, który przytoczę, można uznać dla nurtu tradycyjnego za typowy.

Manikkavacakar jako młody człowiek został ministrem na dworze królewskim w Madurai. Dobrze spełniał swoje obowiązki, ale w głębi marzył, aby życie swoje poświęcić sprawom ducha. Wielbił Boga Sziwę i żarliwie szukał dla siebie guru, przewodnika, który by mu pomógł osiągnąć doskonałość. Kiedyś król posłał go na wschodnie wybrzeże, wyposażając w dużą sumę pieniędzy na zakup koni. Minister spotkał tam postać wykładającą uczniom prawdy duchowe i poczuł natychmiast, że ma przed sobą tego, o kim marzył; a był to Bóg Sziwa we własnej osobie. Minister z miejsca został jego wyznawcą, podporządkował mu się całkowicie i słuchał go bez zastrzeżeń. Pieniądze przeznaczone na zakup koni wydał, karmiąc wyznawców Boga Sziwy i odnawiając jego świątynię w nadmorskim mieście Tirupperunturai. Gdy król dowiedział się o zdarzeniach, oburzony próbował ukarać swego podwładnego, za to jednak spadły na niego liczne klęski, m.in. katastrofalna powódź. Głos z nieba uświadomił królowi, że błędzi, udał się więc do swego byłego ministra, prosząc go pokornie o powrót na dawne stanowisko, ale minister był teraz już świętym i widział dla siebie inne zadania. Podjął wędrówkę po kraju w rados-

⁵⁴ Por. *ibid.*, s. 237 i n.

nym stanie upojenia Bogiem, głosił chwałę Boga i wszystkich wokół obdarzał wiedzą o Bogu. Pewnego dnia buddyjscy kapłani z Cejlonu postanowili podjąć z nim dyskusję na tematy religijne, pewni, że wyjdą z niej zwycięsko. Wyłożyli własną doktrynę, święty jednak obstawał przy wielkości Boga Sziwy. Gdy kapłani wyczerpali już swoje racje, zaczęli znieważać Sziwę. Wówczas święty sprawił, że Bóg w jednej chwili odjął im mowę. Król Cejlonu błagał, aby święty okazał kapłanom zmiłowanie. Święty uległ jego prośbom, a gdy kapłani odzyskali mowę, stali się również gorliwymi wyznawcami Sziwy. Życiorys kończy się słowami: „Spełniwszy swoją misję, święty Manikkavacakar wrócił do pustelni”⁵⁵.

Na czym polegała świętość Manikkavacakara? Według zwykłych pojęć, stosowanych przecież także w Indiach, okazał się on nieuczciwy w sprawach finansowych, pełen pychy i okrucieństwa. Otóż upojenie Bogiem, należące do symptomów przejścia w stan *sacrum*, ta jedna cecha absolutnie autorowi wystarcza. Święty był w sprawach wiary nietolerancyjny, co się wyraźnie kłóci z zasadami gdzie indziej głoszonymi przez autora, jednakże w danym przypadku fakt ten jego nie razi.

Reprezentując przekonanie, że święty stoi ponad zwykłymi moralnymi kryteriami, Swami Prabhavananda wyjaśnia europejskiemu czytelnikowi: „Często zachowanie świętego jest dla nas trudne do zrozumienia; wydaje się ono dziwaczne, despotyczne, kapryśne. [...] Poproszono kiedyś mędrca, aby wytłumaczył jedno z rzekomo najbardziej tajemniczych zdarzeń, o jakich donoszą Ewangelie: Chrystus przeklął drzewo figowe. Stań się Chrystusem — odrzekł mędrzec — a będziesz wiedział, dlaczego on tak postąpił”⁵⁶.

Na zakończenie pragnę przedstawić trzy obszerniejsze ilustracje wy-
cynowego perfekcjonizmu.

Krańcowa pogoda ducha

Pewien król poznał piękną dziewczynę, która po śmierci matki żyła w leśnej pustelni ze swoim ojcem, sanjasinem, zachowując pełną czystość i niewinność. Król ożenił się z dziewczyną. Gdy narodziło się im dziecko, poddani zażądali jego śmierci: urodzone przez kobietę z lasu, nie ma bowiem prawa być następcą tronu. Król nie sprzeciwił się tym żądaniom i poinformował królową o sytuacji, ona zaś radośnie (*joyful*) zgodziła się na śmierć dziecka. To samo powtórzyło się z dwojgiem następnych dzieci. Wkrótce poddani zaczęli domagać się, aby król odprawił żonę

⁵⁵ T. P. M. Mahadevan, *Ten Saints of India*, s. 82.

⁵⁶ Swami Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India*, London 1962, s. 247.

z powrotem do lasu i ożenił się z księżniczką. Królowa przyjęła tę wiadomość radośnie, wróciła do swego ojca i była równie szczęśliwa jak zawsze.

Morał: Dzięki temu, że spędziła ona swe dzieciństwo u boku świętego, doszła do takiej doskonałości w cnocie niezaangażowania (*detachment*), że przyjmowała wszystko, cokolwiek się działo, z całkowitym spokojem, z niezmaconą pogodą ducha. Nic nie mogło sprawić na niej wrażenia: życie bowiem nie było dla niej „niczym innym, jak tylko snem”⁵⁷.

Krańcowa uczynność

Nieżyjący już dziś Swami Ramdas zapisał kilka faktów o swojej towarzysze Krishnabai, która nadal zarządza jego aszramem. Jest ona niezwykle wielkoduszna w świadczeniu ludziom dobra.

Pewien nędzarz z pobliskiej wsi zalił się na swoją ciężką dolę. Krishnabai, zawsze chętna w niesieniu pomocy, ofiarowała mu jedną z krów należących do osiedla. Chłop ucieszył się, wkrótce jednak wrócił stropiony: nie ma czym karmić krowy. Krishnabai załatwiła mu codzienne dostarczanie paszy. Chłop znów wrócił: nie ma dla krowy pomieszczenia. Krishnabai poleciła wybudować mu obórkę z materiałów aszramu. Chłop jednak wrócił po raz trzeci: nie umie znaleźć nabywców na mleko. „To żaden problem — pocieszyła go anielska kobieta — ja będę co dzień kupować od ciebie mleko...”⁵⁸

Bohaterska solidarność

Nehru zwraca uwagę, że w wielu indyjskich legendach i mitach powtarza się motyw „wierności aż do śmierci i nawet po niej”⁵⁹. Vivekananda wysokie stawiał wymagania przyjaźni: „Kto nigdy człowieka nie opuści — w szczęściu, w klęsce, w głodzie, w bólu, w śmierci, w niebie, w piekle — ten jest jego przyjacielem”⁶⁰.

W *Mahabharacie* znajduje się opowieść o królu Judhiszthirze, który u kresu swojego życia zmierza do nieba. Jakiś pies się wówczas do niego przybliżał i oto stają razem u wrót wiecznej szczęśliwości. Król mówi: „Ten pies, co mi wielce był oddany, niech i on pójdzie ze mną. Twardość serca nie jest w moim charakterze”. Na to Indra, bóg niebios: „Królu, osiągniesz nieśmiertelność, stan podobny do mego, szczęście całkowite i wszelkie radości. Opuść swego psa, nie ma w tym twardości serca”. Król: „Człowiekowi dostojnemu trudno popełnić rzecz niedostojną. Nie chcę zyskać szczęścia, gdybym musiał zdradzić towarzysza”. Indra: „Nie

⁵⁷ Swami Ramdas, *Stories*, Bombay 1965, s. 59 i n.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 12.

⁵⁹ J. Nehru, *op. cit.*, s. 97.

⁶⁰ Swami Vivekananda, *An Unpublished Lecture*, s. 171.

ma w niebie miejsca dla człowieka z psem. Odpędź psa, nie jest to brak serca". Król: „Powiedziano, że opuścić przyjaciela jest to grzech tak wielki, jak zabójstwo bramina. Nie opuszczę go, choćbym miał zapłacić szczęściem własnym — takie jest moje niezłomne postanowienie”⁶¹.

W końcu okazało się, że to bogowie wystawili na próbę szlachetność króla Judhiszthiry — i wszystko zakończyło się pomyślnie.

*

Indyjscy mędrcy starożytni zauważyli, że wszelka działalność — nawet jeśli wyzwala jakieś dobro — wyzwala również jakieś zło. „Wszystkie poczynania człowieka są jak ogień dymem niedoskonałością przyćmione. Wszystkie czyny są otoczone złem jak ogień dymem”, stwierdza w *Gicie* Kriszna. Krańcowy stąd spotyka się w Indiach wywód: święty jest, kto możliwie nic nie czyni, bo tylko on nie jest zbrukany złem. Więc i taka może być perfekcjonistyczna droga, obok drogi najintensywniejszej, najbardziej ofiarnej służby.

Krańcowa asceza, krańcowa pogoda ducha, krańcowe wewnętrzne opamiętanie, krańcowa dobroć serca, krańcowa wierność w przyjaźni — ludzie próbują osiągnąć szczyty przez zaprzeczenie „drobnorozsądkowym” ideałom Arystotelesa.

W atmosferze indyjskiego kultu krańcowości, obok ludzi wielkich z pozoru, ukształtowały się jednostki rzeczywiście wielkie, jeśli za miarę wielkości przyjąć nie cechy wyłącznie „zdobiące”, ale takie, które dobro niosą ludziom.

Perfekcjonizm wyczynowy nie zawsze prowadzi do rzeczywistej wielkości, ale czyż nie jest tak, że bohaterstwo i świętość wymagają z samego założenia, aby doprowadzić jakąś najszczytniejszą cechę do krańcowych rozmiarów?

Ия Лязари-Павловска

ОБРАЗЦЫ ИНДИЙСКОГО ПЕРФЕКЦИОНИЗМА

Moralisty обычно ожидают, что человек будет вырабатывать в себе какие-то положительные черты. Расходятся они однако в концепциях, касающихся решения двух вопросов:

1) желательным является ли как можно наибольшая интенсификация добродетелей — или же, предстоит все же соблюдать умеренность;

⁶¹ *Maha-Bharata*, przekład A. Lange, Brody 1911, s. 348 i n. Cytaty skrócone i nieco przestylizowane.

2) должен ли каждый человек обладать как можно наибольшим количеством добродетелей — или же, отдельные лица (или группы) должны специализироваться в отдельных, своеобразных добродетелях?

Эти два вопроса определенным образом взаимосвязаны: рекорды неизбежно ведут к селекции добродетелей; следовательно, тот кто стремится достичь интегральное совершенство, тот вынужден отказаться от рекордов. Стремление к достижению совершенства относительно какого-то добродетеля называть будем рекордистским перфекционизмом.

В статье пытаемся показать, что в моральной традиции Запада преобладает тенденция к соблюдению умеренности в добродетелях и обладание отдельными лицами как можно наибольшим количеством добродетелей. В индуизме же, характерным является стремление к положительной оценке рекордистского перфекционизма. Наряду с этим, традиция индуизма требует, чтобы отдельные лица специализировались в совсем особых, крайне неоднородных составах добродетелей, причем имеется в виду детерминацию вида перфекционистских притязаний человека в зависимости от его принадлежности к определенной касте.

Против этой традиции выступали многие моралисты-реформаторы; в настоящее время делается попытки сорвать с нее также путем юридического акта.

Статья иллюстрирована многими примерами, взятыми из трудов древних и современных моралистов Индии.

I ja L a z a r i - P a w ł o w s k a

THE PATTERNS OF HINDU PERFECTIONISM

A common expectation of moralists is that man will develop some positive characteristics (virtues) in himself. However, they disagree as regards the solution of two problems:

1. Is it desirable that man's virtues should be as intensive as possible or is it better to maintain some moderation in virtues?

2. Should each man be a substratum of as many virtues as possible or should individuals or groups specialize in separate virtues?

These two problems are related to each other: records necessarily result in selecting from among the virtues; whoever should desire to attain integrate perfectness must abandon records. When someone tries to excel in some virtue I call that record beating perfectionism.

In this study I try to show that the western moral tradition is dominated by the tendency toward moderation in virtue and toward developing as many virtues as possible by individuals. In contrast to this, Hinduism tends strongly to appreciate record beating perfectionism. Moreover the tradition of Hinduism makes individuals specialize in entirely different and extremely divergent groups of virtues, and the specific kind of virtues in which man is expected to perfect himself follows from his belonging to a definite caste. This tradition has been combated by many moralists and reformers and today attempts are also made to overcome it by legal acts.

The study is illustrated by many examples from ancient Hindu writings and from contemporary moralists of India.