

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Mariusz Wojtaszek

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W POGLĄDACH
MAHATMY GANDHIEGO

Praca doktorska
napisana na seminarium historii filozofii
pod kierunkiem dr hab. Stanisława Bafii

Kraków 2012

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów.....	6
Wstęp.....	7
Rozdział I. Godność człowieka jako przywilej i powinność.....	27
1. Godność człowieka jako wartość posiadana.....	29
1.1. Człowiek wobec innych bytów.....	30
1.1.1. Człowiek a Ostateczna Rzeczywistość.....	30
1.1.1.1. Człowiek a monizm (<i>adwaita</i>).....	34
1.1.1.2. Człowiek a Bóg.....	38
1.1.1.3. Niedoskonałość człowieka.....	39
1.1.2. Człowiek a zwierzę.....	41
1.2. Struktura człowieka.....	44
1.2.1. Dusza i ciało.....	44
1.2.2. Władze człowieka.....	46
2. Godność człowieka jako wartość zadana.....	50
2.1. Powinności człowieka wobec innych bytów.....	53
2.1.1. Urzeczywistnienie Boga.....	53
2.1.1.1. Droga ascezy (<i>jogamarga</i>).....	55
2.1.1.2. Droga wiedzy (<i>dźniamarga</i>).....	58
2.1.1.3. Droga służby Bogu (<i>bhaktimarga</i>).....	62
2.1.1.4. Wierność prawdzie (<i>satjagraha</i>).....	65
2.1.2. Powinności człowieka wobec zwierząt.....	71
2.2. Powinności człowieka wobec siebie.....	73
2.2.1. Powinności wobec ciała i duszy.....	75
2.2.2. Powinności wobec władz ludzkich.....	81
2.2.2.1. Zobowiązania wynikające z rozumności.....	82
2.2.2.2. Zobowiązania wynikające z wolności.....	86
2.2.2.2.1. Panowanie nad podniebieniem.....	91

2.2.2.2.2. Panowanie nad seksualnością (<i>brahmaczarya</i>).....	92
2.2.2.2.3. Panowanie nad zachłannością (<i>aparigraha</i>).....	98
2.2.2.3. Zobowiązania wynikające z dobroci.....	101
2.2.2.3.1. Postulat wierności sumieniu.....	102
2.2.2.3.2. Postulat perfekcjonizmu.....	104
 Rozdział II. Godność człowieka a życie społeczne.....	112
 1. Rodzina.....	114
1.1. Cel małżeństwa.....	116
1.1.1. Duchowy rozwój i służba społeczna.....	117
1.1.2. Popęd seksualny i prokreacja.....	120
1.2. Obowiązki i prawa małżonków.....	124
1.2.1. Status i rola małżonków.....	125
1.2.2. Dyskryminacja kobiety.....	127
1.2.3. Wyjątkowość kobiety.....	131
2. Społeczeństwo.....	134
2.1. Obowiązki i prawa człowieka.....	135
2.1.1. Prawo jako rezultat obowiązku.....	136
2.1.2. Służba drugiemu człowiekowi.....	138
2.1.3. Troska o bliźnich (<i>swadeszi</i>).....	142
2.2. Jednostka w społeczeństwie.....	144
2.2.1. Szacunek dla jednostki.....	146
2.2.2. Godność jako zobowiązanie.....	149
2.2.3. Miejsce jednostki w strukturze społecznej.....	151
2.2.4. Demokracja i zagrożenie dla godności człowieka.....	154
2.3. System warstw społecznych (<i>warna</i>) a dyskryminacja.....	157
2.3.1. Obrona systemu warstw społecznych (<i>warna</i>).....	158
2.3.2. Godność „niedotykalnych”.....	161
3. Cywilizacja współczesna M. Gandhiego.....	166
3.1. Niebezpieczeństwo materializmu i alienacji człowieka.....	167

3.2. Cywilizacja a postulat panowania nad sobą.....	171
3.3. Godność ludzi pracy.....	174
Rozdział III. Godność własna a szacunek dla nieprzyjaciela.....	180
1. Doświadczenie upokorzeń i degradacja.....	182
1.1. Godność Indusów w oczach Brytyjczyków i Gandhiego.....	182
1.2. Doznawane upokorzenia i ich skutki.....	187
1.2.1. Upokorzenie i hańba.....	192
1.2.2. Upokorzenie a honor.....	197
2. Godność obywatela w odrodzonym i wolnym społeczeństwie.....	202
2.1. Samoopanowanie a samorządność.....	203
2.1.1 Godność człowieka w oświeconej anarchii.....	204
2.1.2. Wolność wewnętrzna człowieka a samorządność.....	208
2.2. Jedność społeczna i niepodległość.....	213
2.2.1. Godność wolności.....	213
2.2.2. Jedność społeczna i godne zachowanie.....	217
3. Dyrektywy walki o godność obywatela i narodu.....	223
3.1. Lojalność wobec władzy a nieposłuszeństwo obywatelskie.....	223
3.1.1. Godność obywatela a lojalność wobec władzy.....	224
3.1.2. Obowiązek sprzeciwu wobec niesprawiedliwej władzy.....	230
3.2. Wierność prawdzie (<i>satjagraha</i>) i miłość bliźniego (<i>ahimsa</i>).....	238
3.2.1. <i>Satjagraha</i> a godność własna i przeciwnika.....	239
3.2.2. <i>Ahimsa</i> jako prawo rodzaju ludzkiego.....	246
3.2.2.1. <i>Ahimsa</i> jako miłość.....	248
3.2.2.2. <i>Ahimsa</i> a odwaga.....	258
3.2.2.3. <i>Ahimsa</i> a przemoc.....	261
Zakończenie.....	271
Bibliografia.....	285

Opis bibliograficzny pracy

Mariusz Wojtaszek, *Godność człowieka w poglądach Mahatmy Gandhiego*, praca doktorska pod kierunkiem dr hab. Stanisława Bafii, Kraków WF, UPJP II, 2012 r., s. 296.

Abstrakt

W pracy omówiono zagadnienie godności człowieka w poglądach Mahatmy Gandhiego w oparciu o źródła pisane. Celem pracy było zaprezentowanie zagadnienia statusu i struktury ontycznej człowieka jako podstawy godności posiadanej oraz wynikających z niej praw i obowiązków człowieka wobec siebie, świata pozaludzkiego, Boga i innych ludzi, czyli własnej rodziny, warstwy społecznej i państwa. Poruszono również kwestię zagrożenia godności człowieka ze strony niesprawiedliwej władzy i zagrożeń cywilizacyjnych oraz problem metody obrony godności, która łączy prawo do ochrony godności własnej z respektem dla godności nieprzyjaciela. Zastosowano metodę krytyki źródłowej. Wykorzystano materiały źródłowe w liczbie 11 egzemplarzy i pozycje bibliograficzne w liczbie 181 egzemplarzy.

Słowa kluczowe:

a) imienne: Mahatma Gandhi

b) rzeczowe: godność człowieka, antropologia, filozofia indyjska, asceza, niesprawiedliwa władza, nieposłuszeństwo obywatelskie, cywilizacja, indyjska rodzina i struktura społeczna

c) geograficzne: Indie, Afryka Południowa

WYKAZ SKRÓTÓW

A - Gandhi M. K., *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*, transl. M. Desai, London 2001.

BG – Gandhi M. K., *The Bhagavad Gita According to Gandhi*, ed. J. Strohmeier, Berkeley 2009.

CS – Gandhi M. K., *Conquest of Self*, ed. R. K. Prabhu, U. R. Rao, Bombay 1943.

CWMG – *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 100 vols., New Delhi 1958-84.

DD – Gandhi M. K., *Delhi Diary (Prayer Speeches from 10-9-1947 to 30-1-1948)*, ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1960.

EW – Gandhi M. K., *The Essential Writings*, ed. J. M. Brown, New York 2008.

FP – Gandhi M. K., *For Pacifists*, ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1960.

GH – Gandhi M. K., *A Guide to Health*, transl. A. R. Iyer, Madras 1921 [reprint w USA – Nabu Public Domain Reprints, b.m.w., b.r.w.].

HS – Gandhi M. K., *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Dodo Press, b.m.w., b.r.w.

SSA – Gandhi M. K., *Satyagraha in South Africa*, transl. V. G. Desai, Ahmedabad 2011 [reprint].

TS – Gandhi M. K., *To the Students*, ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1958.

WSTĘP

„Gandhi jest *lux in tenebris*, i wgłębiać się w jego myśl, to na pewno jedna z sensowniejszych czynności, jakim się w tych naszych nie ustalonych a prącym ku rozstrzygnięciom czasach warto oddawać: nie wymaga więc chyba wyjaśnień sam fakt, że o nim pragnę pomówić”.¹

Henryk Elzenberg

Pomimo starożytnego rodowodu pojęcia godności człowieka nadal toczone są spory o istotę i status człowieka². Popularność „godności” sugerować by mogła, że jest ona często obecna w kompendiach, tymczasem brakuje jej w wielu wydawnictwach encyklopedycznych³, kompendiach filozoficznych⁴ i nauk społecznych⁵. Pojęcie godności człowieka jest przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Rozpatrywane być ono może na płaszczyźnie filozoficznej, psychologicznej, jako

¹ Por. H. Elzenberg, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966, s. 193.

² Zdaniem Fukuyamy nowożytne przyrodoznawstwo i filozofia po Kancie i Heglu interpretują zachowanie człowieka w kategoriach podludzkich i pozaracjonalnych, jako np. efekt działania sił gospodarczych czy nieświadomego popędu seksualnego. Zmierza się do udowodnienia, że wyjątkowe miejsce człowieka w przyrodzie jest mitem. W rzeczywistości – twierdzi się – człowiek różni się od przyrody jedynie ilościowo. Negacja wyjątkowości człowieka, na której opiera swą godność, wiąże się z kwestionowaniem jego prawa do panowania nad przyrodą. Por. F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 140-141. J. M. Bocheński pisał o człowieku: „Można oczywiście wierzyć, że Bóg w niezrozumiałym dla nas miłosierdziu wyszczególnił i pokochał właśnie to właśnie zwierzę, nadając mu przez to nadzwyczajną godność. Ale to jest rzecz wiary, religii, nie filozofii. Zob. J. M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 79.

³ Nie zawiera jej *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1964 ani *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, red. J. Wojnowski, Warszawa 2000.

⁴ *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996. A. R. Lacey, *Słownik filozoficzny*, tłum. R. Matuszewski, Warszawa 1999. T. Honderich, *Encyklopedia filozofii*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1998. *Mała encyklopedia filozofii*, red. S. Jędynak, Bydgoszcz 1996. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleńskiego, KiW, Warszawa 2004.

⁵ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, tłum. K. Jarosz, Warszawa 1994. A. S. Reber, *Słownik psychologii*, tłum. B. Janasiewicz-Kruszyńska i in., Warszawa 2000. J. Pieter, *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963. *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998. *Encyklopedii socjologii*, red. Z. Bokszański, Warszawa 1998. K. Olechnicki, P. Załęski, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000. B. Milerski, B. Śliwerski, *Pedagogika. Leksykon PWN*, Warszawa 2000. W. Pomykało, *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1997. W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1981. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2006.

poczucie godności⁶, społecznej, czyli pod kątem roli i statusu człowieka w społeczeństwie⁷, teologicznej⁸ i prawnej⁹.

Cyceronowi przypisuje się pierwsze użycie terminu „godność” w piśmie *De inventione*. Godność rozumiał on jako przymiot osób z racji zajmowanych stanowisk w społeczeństwie. Seneka wyróżniał dobra, które mają cenę – *pretium*, i które posiadają godność – *dignitas*¹⁰. Cyceron w dziele *De officiis* mówi, że natura ludzka posiada pewną *excellencia et dignitas*. Tym zaś, co wyróżnia człowieka jest rozum. Godność sprawia, że ludzie są sobie równi. Stanowi ona o całym charakterze człowieka, o jego *persona communis*, co nie przeczy indywidualności jednostki. Ze względu na godność człowieka należy mu szacunek (*reverentia*)¹¹. Łaciński odpowiednik „godności człowieka” (*dignitas hominis*) pojawił się później niż pojęcie *dignitas*, któremu z racji niedostatecznej wyrazistości przypisywano dookreślenia,

⁶ Poczucie godności, czyli jakość pochodną działania moralnie wartościowego. Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 19. Poczucie godności sprzyja umacnianiu siebie (autowaloryzacji), zapobiega manipulacji, jest podstawą dobrego samopoczucia, motywuje działania w imię wartości ostatecznych, chroni osobowość przed traktowaniem instrumentalnym, pozwala widzieć w drugim człowieku wartość porównywalną do własnej. Por. P. Oleś, *Poczucie godności – teoria i badania*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, Kraków 2007, s. 121.

⁷ Status jest pojęciem bardziej statycznym, odnosi się do postulowanych praw i obowiązków wynikających z miejsca osoby w społeczeństwie. Rola, jako pojęcie bardziej dynamiczne, odnosi się do systemu rzeczywistych zachowań związanych z zajmowaną pozycją społeczną. Por. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001, s. 92. W kulturze funkcjonuje model godności w formie pozytywnej, który motywuje do realizacji pewnych wzorców oraz w formie negatywnej, który broni określonych wartości. Por. P. Oleś, *Poczucie godności – teoria i badania*, dz. cyt., s. 122.

⁸ Tekst biblijny wskazuje na trzy źródła godności człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, odkupionej przez Chrystusa, wezwanej do uczestnictwa w życiu i naturze Boga. Por. T. M. Dąbek, *Godność człowieka na podstawie Biblii*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, Kraków 2007, s. 29. Określenie „obraz” Boga wskazuje na człowieka jako na byt obdarzony atrybutami życia duchowego: intelektu, woli, sumienia oraz na jego zdolność do kształtowania swej osobowości. Por. S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 141.

⁹ W polskim prawodawstwie godność jednostkowego człowieka wykląda się w prawie cywilnym. W prawie cywilnym i prawie pracy (które się do niego odwołuje) godność występuje w dwóch aspektach: zewnętrznym, jako „dobra sława” i wewnętrznym – jako wyobrażenie o sobie samym. Por. W. Zalewski, *Nowy wschodzący świat – praca bez godności – prawo bez sankcji*, w: *Godność i praca* (I Międzynarodowy Festiwal „Godność i praca”, Gdańsk 25-31.08.2003), red. K. Beer, J. Borzych, K. Kmiecik-Baran, J. Rybicki, Gdańsk 2004, s. 85.

¹⁰ Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 21-22.

¹¹ Por. S. Andersen, *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. Żylicz, R. Piotrowski, Warszawa 2003, s. 116.

takie jak np. *dignitas et excellentia* – godność i wybitność, czy *dignitas et praestantia* – godność i przedniość, bądź też *dignitas et nobilitas* – godność i szlachetność¹².

Polskie słowo „godność” pochodzi od łacińskiego *dignatio*, *-onis*, tłumaczonego jako „godność”, „dostojeństwo” oraz *dignitas*, *-atis*, znaczącego zasługę, wartość osobistą, godność, jak i imponującą piękność, męski wygląd, wspaniałość, okazałość, wzniosłość, zacność, uczciwość, dzielność moralną, znaczenie, powagę, poważanie, stanowisko, urząd, dygnitarza. Przymiotnik *dignus* znaczy: godny, wart, stosowny, przyzwoity, przystojny¹³.

Polski przymiotnik „godny” od XIV w. znaczy tyle, co „zasługujący na coś, wart; zacny, szanowny”, a w staropolskim i dialektach „odpowiedni, właściwy; zdatny, sposobny; dobry; znaczny, spory” wywodzi się od prasłowiańskiego rdzenia „god” znaczącego pierwotnie „odpowiedni, dostosowany”, „zdatny”, „zasługujący na coś, wart”, „dobry”, „wielki, spory”.¹⁴ A. Brückner tłumaczy rdzeń „god” jako coś, „co jest w czas, w porę”, „odpowiednie, stosowne”, „zacne”, „znaczne” („godno” znaczyło w staropolskim „sporo”)¹⁵. Etymologia wskazuje na rozumienie godności jako cechy formalnej i względnej, zależnej od przyjętej hierarchii wartości, bądź jako cechy odnoszącej się do relacji względem pewnej wartości, w znaczeniu w jakim posługujemy się zwrotami: „osoba godna zaufania”, „dzieło godne mistrza”.¹⁶ We współczesnej polszczyźnie przymiotnik ten znaczy: „wart czegoś lub kogoś,

¹² Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, w: *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, red. J. Rudniański, K. Murawski, Warszawa 1985, s. 13. Zwrot *dignitas hominis* znaleźć można w modlitwie na Boże Narodzenie (ok. V w) w *Sacramentarium Leonianum*, później jeszcze w jedenastowiecznej *Legendzie o św. Aleksym*. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 8.

¹³ Por. K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1982, s. 162. Zwrot *dignum est* = stosownym, słusznym jest. Tamże. Zbliżoną postać do łacińskiego słowa *dignitas* ma angielskie *dignity*, francuskie *dignité*, hiszpańskie *dignidad*, portugalskie *dignidade* i włoskie *dignità*.

¹⁴ Por. F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. I (A-J), Kraków 1952-1956, s. 306-307.

¹⁵ Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 148. Rdzeń „god” znaczy dosłownie ‘czas’, ‘pora’. Tamże, s. 147-148.

¹⁶ Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, dz. cyt. s. 9.

zasługujący na coś, stosowny, odpowiedni, właściwy”, „pełen poczucia własnej wartości, wyrażający to poczucie, wzbudzający szacunek, poważany”.¹⁷

Gandhi oprócz słowa *dignity*, używał również słów: *honour, self-respect, pride, humanity, nobleness*; z drugiej strony używał terminów: *degradation, dishonour, humiliation, dehumanization, debasement, disgrace*.

Znamienną cechą wypowiedzi Gandhiego jest nie tylko posługiwanie się słowem „godność” i jego synonimami. Równie często mówiąc o wartości, jaką jest człowiek, przeciwstawiał ją temu co, jej przeczy, a co można ująć w schemat natura – kultura oraz kultura – barbarzyństwo. Schematy te, silnie zakorzenione w tradycji Zachodu, odpowiadają znanym w starożytnej Grecji próbom ujmowania wartości typowo ludzkich przez przeciwstawienie człowieka – twórcy i uczestnika kultury bezrozumnemu zwierzęciu i niewykształconemu barbarzyńcy. Inny schemat, w który układa się szereg wypowiedzi Mahatmy, dotyczy opozycji męskie – żeńskie. Przeciwnieństwo to łączyć można z faktem, że – jak zauważa J. Huizinga – u wielu ludów „cnota”, podobnie jak łacińskie *virtus*, wywodzi się z pojęcia męskości, tenże zaś męski ideał cnoty ściśle łączył się z uznaniem i obroną czci, prymitywnego, zewnętrznie przejawiającego się honoru¹⁸. Pomijając cywilizacyjne różnice wynikające z tego, że na przykład konsekwentnie utrzymywany monizm ontyczny, którego był wyznawcą, niweluje ostrą granicę między człowiekiem a zwierzęciem, oraz że kultura w tradycji hinduskiej nie musi oznaczać opozycji wobec natury, a ideał braku przemocy (*ahimsa*¹⁹) uważany jest przez wielu za nadrzędny, warto zastanowić się nad sensem słów Gandhiego ujętych w wymienionych parach, gdyż ich analiza może pomóc w wykryciu tych wartości i zachowań, które uważał za typowo ludzkie.

Pojęcie godności człowieka można charakteryzować przy pomocy przeciwstawnych par pojęć. Można mówić o integralnej i gradualistycznej koncepcji godności człowieka, można rozważać godność człowieka jako wartość przyrodzoną i

¹⁷ Por. *Słownik języka polskiego*, t. I (A-K), red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 673.

¹⁸ Por. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985, s. 98.

¹⁹ W pracy zastosowano spolszczoną transkrypcję terminów sanskryckich.

przypisaną, transcendentną i immanentną, można łączyć ją z zobowiązaniem lub nieograniczoną autonomią człowieka.

Choć pojęcie godności człowieka wywodzi się z kultury zachodniej, jest ono współcześnie coraz bardziej obecne w świadomości społecznej również i na Wschodzie. Wzajemne oddziaływanie kultur jest faktem, który w epoce „globalnej wioski” jest szczególnie wyraźny i domaga się wnikliwszej analizy. Z jednej strony obserwujemy na przykład, jak pojęcie egalitaryzmu społecznego przewartościowuje tradycyjny system hierarchii społecznej na Wschodzie²⁰, z drugiej strony moda na orientalizm sprawia, że w refleksji Zachodu pojawia się – inspirowana metempsychozą i monizmem ontycznym – argumentacja podważająca wyjątkowy status człowieka w przyrodzie.

Pojęcie godności porównać możemy z indyjskim pojęciem *dharmy*, które przez M. K. Byrskiego tłumaczone jest jako „zacność”.²¹ Porównanie takie będzie usprawiedliwione, jeżeli przypomnimy, że to m. in. na „zacność” przekładany jest łaciński rzeczownik *dignitas*, jak i to, że polski przymiotnik „godny” znaczy również „zacny”. Łacińska etymologia *dignitas* – o czym była mowa – odwołuje się pierwotnie i w głównej mierze do pojęć estetycznych. Może nie będzie nadużyciem, jeżeli zestawimy to znaczenie *dignitas* z antenatem *dharmy*, czyli z wedyjskim pojęciem *rita*, gdyż ono etymologicznie związane jest z wyrazem *ārte*, sugerującym harmonię. *Ryta* jest – zdaniem M. K. Byrskiego – kategorią zacności, *ārte* – miłowania. Píše on tak: „To, co w sferze zacności – *ergo* świadomości – było po prostu harmonią, to w

²⁰ Krokiem w tym kierunku może być Konstytucja Republiki Indii z 26 listopada 1949 roku. W części III (prawa podstawowe) znosi ona „niedotykalność” (art.17) oraz gwarantuje m.in.: równość wobec prawa (art.14); zakaz dyskryminacji z powodu religii, rasy, kasty, płci, miejsca urodzenia (art.15); wolność słowa (art.19) i wyznania (art.25); prawo do własności (art.31). Por. *Konstytucja Republiki Indii*, tłum. J. Trzeciński, Wrocław 1976, s. 33-46.

²¹ Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 10-11. *Manusmryti, czyli traktat o zacności. Kamasutra, czyli traktat o miłowaniu*, tłum. M. K. Byrski, Warszawa 1985. M. K. Byrski, *Zasady dogmatyczne i etyczne hinduizmu*, w: *Hinduizm (materiały z sesji naukowej). IV Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1988. F. Edgerton pisze: „*Dharma* to stosowność, społecznie uznane zachowanie, w odniesieniu do bliźnich, jak i do innych istot żywych”. Por. F. Edgerton, *Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture*, „Journal of the American Oriental Society” 1942, nr 62, s. 151. Cyt. za: W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 481.

sferze miłowania jest pięknem.”²² Dodatkowym argumentem na rzecz bliskości znaczeniowej godności i *dharmy* jest to, że M. K. Byrski tłumaczy jej przeciwieństwo, czyli *adharmę* jako „niecność”²³, bądź wprost jako „niegodziwość”.²⁴ M. K. Byrski rozumie zacność (*dharmę*) jako „bycie w porządku” wobec rzeczywistości i jej praw opisanych w nauce (*śastra*), „pasowanie” i „przystawanie” do niej²⁵. Taka interpretacja zacności (*dharmy*) wiąże się z poszanowaniem prawa i łączy się tym samym z tym aspektem przymiotnika „zacny”, którym jest prawość. Człowiek zacny, to – jak pamiętamy – człowiek prawy. Posłuszeństwo prawu mieści się również w znaczeniu rzeczownika *dignitas*, gdyż rzeczownik *decus* – od którego pochodzi – znaczy m. in. obyczajność.

Aby postępować zgodnie z prawem i czerpać z tego tytułu satysfakcję świadomości – czyli to, co Indusi określają mianem zacności – należy znać prawo i swój obowiązek. Znajomość obowiązku odsyła do znajomości istoty rzeczywistości. M. K. Byrski pisze: „Ponieważ wiem, że jest tak a tak, dlatego będę uważał się za zacnego, prawego i sprawiedliwego, jeżeli postąpię zgodnie z moją wiedzą”.²⁶ Zacność (*dharma*) nie tylko oznacza postępowanie zgodne z porządkiem wszechrzeczy, ale również nim jest, stąd wniosek, że spełnianie *dharmy* ma bezpośredni wpływ na ten porządek. Ów porządek ukształtowany został w wyniku rytualnej ofiary, stąd ofiara (*jadźña*) jest archetypem i jednocześnie samą rzeczywistością. „A ponieważ człowieczeństwo nasze mierzy się obszarami świadomej egzystencji, dlatego im więcej obszarów egzystencji podlega rytualizacji, tym bardziej stajemy się «ludzcy».”²⁷ Zrutynizowanie życia codziennego wyklucza działanie nieświadome i odruchowe, które charakteryzuje świat zwierząt. Rezultatem

²² Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 78.

²³ Por. *Manusmryti, czyli traktat o zacności. Kamasutra, czyli traktat o miłowaniu*, dz. cyt., s. 156.

²⁴ Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 81.

²⁵ Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 73.

²⁶ Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 74-75.

²⁷ Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 75-76.

życia zgodnego z wymogami zacności jest satysfakcja z udziału w harmonii rzeczywistości. Jest to satysfakcja porównywalna z tą, jaka płynie z poczucia dobrze spełnionego obowiązku²⁸.

Rozumienie *dharmy* jako działania podporządkowanego wzorowi, zbliżone jest do pojęcia godności osobistej i podobnie jak ona, sprowadzać się może do faktu psychicznego i społeczno-moralnego. Właściwe postępowanie, czyli postępowanie zgodne z *dharmą*, rodzi bowiem zarówno poczucie „szacunku dla siebie”²⁹ – „spełnienia świadomości” o którym pisze Byrski – jak i „wzbudza szacunek” społeczności³⁰.

Są również różnice. Wynikają one przede wszystkim z indyjskiej struktury społecznej, która sprawia, że choć istnieje *dharma* wspólna³¹, to w praktyce większą rolę odgrywa *dharma* warstwy społecznej i etapu życia (*warnaśramadharm*)³². Priorytet obowiązków względem struktury społecznej, do której się należy, nad wymogiem realizowania wartości uniwersalnych³³ sprawia, że poczucie godności

²⁸ Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 78.

²⁹ Użycie słowa *sadhu* („dobry”, „właściwy”) w odniesieniu do ludzi oznacza osoby „zaczne” o tyle, o ile ich postępowanie odpowiada *dharmie*. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 492-493.

³⁰ Warto pamiętać, że jednym ze źródeł *dharmy* jest – obok „objawienia” (*śruti*), „tradycji” (*smṛiti*) i „własnej wewnętrznej skłonności” (*atmatuszti*) – „zachowanie ludzi zacnych”. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 497. Opinia ludzi „zacnych” jest brana pod uwagę tylko, gdy konsekwentnie stosują się oni do norm wedyjskich i tylko w tych przypadkach, gdy Weda nie daje wykładni postępowania. Tamże, s. 502.

³¹ *Dharma* „ogólnie obowiązująca” (*sadharanadharm*) stanowi sedno etycznego postępowania (*aśara*). Por. W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 507. *Gita* zawiera jednak również w pięknej formie literackiej pochwałę wartości moralnych, odczuwanych jako uniwersalnie ludzkie. W rozmowie szesnastej scharakteryzowani są ludzie o „naturze szlachetnej, uduchowionej”, ci, co się rodzą „dla boskiego istnienia”, jako zrównoważeni, spokojni, opanowani, prawi, skromni, pozbawieni zawiści i pychy, nieustraszeni, dzielni, pełni współczucia, wyrozumiali, łagodni, miłosierni, nikomu nie sprawiający cierpienia. Największymi zaś wadami ludzi o „mrocznej naturze” są chciwość, nienawiść i żądza. Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne treści Bhagawadgity*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 21. Na Zacność powszechną składa się wyzbycie mściwości, zazdrości, dumy, egoizmu, niewiary, podstępności, samochwalstwa, ubliżania ludziom, zdrady, zachłanności, ignorancji, gniewu, zawiści. Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 77.

³² *Warnaśramadharm* w ujęciu ortodoksyjnym jest prawem „pozytywnym”, które pozostawia niewiele miejsca na racjonalną krytykę etyczną, czy odwoływanie się do prawa „naturalnego”. To, co „powszechne” dla ludzkości w ogóle nie ma rzeczywistego znaczenia. Różnica między „normą powszechną” (*sadharanadharm*) a normami poszczególnych warstw społecznych (*swadharm*) zwykle nie wykracza poza te normy. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 510.

³³ Kumarila, ortodoksyjny myśliciel i zagorzały przeciwnik buddyzmu, uważał *dharmę* „ogólnie obowiązującą” za zjawisko marginalne. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 507.

osobistej jest pochodną oceny dokonanej przez społeczność. Człowiek rodzi się, żyje i umiera jako członek pewnej zamkniętej struktury społecznej. Widzi więc i ocenia siebie oczami tej wspólnoty³⁴. Sytuację taką porównać można z utożsamianiem godności własnej z doznawaniem szacunku ze strony ludzi godnych szacunku.

Chociaż realizacja wartości uniwersalnych obowiązuje każdego i wszędzie³⁵, to zauważmy, że ogólny charakter tych norm utrudnia znalezienie ostrego kryterium oceny działania jednostki. Dodajmy również, że konserwatyzm życia społecznego czyni niezmiernie trudnym zasłużenie na szacunek poprzez działanie nie mieszczące się w uświęconym tradycją standardzie. I chociaż zachodnie rozumienie godności osobistej również zakłada posłuszeństwo wobec akceptowalnych społecznie norm, to są one nieporównywalnie bardziej zmienne, ogólne, nierzadko kwestionowane i uzależnione od indywidualnej interpretacji. Indyjska zacność (*dharma*) zbliżona jest do koncepcji godności stanowej. Jest bowiem pojęciem zróżnicowanym w zależności od stanu (*warna*) i okresu życia (*aśrama*).

Analiza prawa moralnego wykazuje, że nie jest ono stałym punktem odniesienia i niezmiennym kryterium, jak grecka cnota (ἡ ἀρετή) czy najwyższe dobro (το ἀγαθόν). Konsekwentne realizowanie *dharmy* w życiu prowadzić mogło do konfliktu etycznego i antynomii między jej nakazem a dobrem społecznym czy własnym sumieniem³⁶.

Problem godności człowieka jest wciąż otwarty. Wpływ myśli Wschodu może go postawić w nowym aspekcie. Rola Mahatmy Gandhiego jest tu wyjątkowa, był to

³⁴ *Āpastambadharmasūtra* I.7.20 stwierdza: „(...) to, co Arjowie sławią, gdy jest wykonywane, to *dharma*; co potępiają, to jest *adharm*. Osoba powinna kierować się w swoim zachowaniu postępowaniem, które jest jednomyślnie uznawane za właściwe przez dobrze wychowanych, starszych, samoopanowanych oraz Arjów ze wszystkich krain, wolnych od zachłanności i hipokryzji”. Cyt. za: W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 498.

³⁵ Por. S. Radhakrishnan mówi o „*dharmie* ludzkości” (*manava dharma*) i stwierdza: „Podstawowym założeniem ludzkości jest urzeczywistnienie godności ludzkiego ducha.” Por. S. Radhakrishnan, *Religion and Society*, London 1948, s. 107. Cyt. za: W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt., s. 520.

³⁶ Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003, s. 86. Konfliktu takiego doświadczał zapewne Ardzuna, bohater *Bhagawadgity*, gdy zaszła konieczność wyboru między obowiązkiem podjęcia walki a postulatem poszanowaniem życia i szacunku dla krewnych. Tamże.

bowiem człowiek, którego poglądy, choć silnie osadzone w rodzimej tradycji, ukształtowane były w znaczącej mierze przez ideały zachodniego humanizmu i chrześcijaństwa³⁷. Gandhi łączył cechy hindusa i chrześcijanina³⁸, myśl indyjską z myślą zachodnią XIX i XX w., *ahimsę (non-violence)* z koncepcją nieposłuszeństwa obywatelskiego H. D. Thoreau, dobra wspólnego J. Ruskina, niesprzeciwiania się złu siłą fizyczną L. Tołstoja.

Na ukształtowanie poglądów Gandhiego miały wpływ dzieła rodzimej tradycji³⁹ i ją komentujące⁴⁰, Biblia⁴¹ i literatura chrześcijańska⁴². Nieobca była mu treść *Koranu*⁴³, literatury teozoficznej⁴⁴ a nawet argumentacja ateizmu⁴⁵. Był to

³⁷ Działalność Gandhiego wpisuje się w nurt krytycznego tradycjonalizmu, który doceniając wartość rodzimej kultury dążył do eliminacji jej wypaczeń. Większość jego przedstawicieli obwiniała Brytyjczyków za moralny upadek Indusów, Gandhi widział problem w utracie fizycznej, intelektualnej i moralnej odwagi rodaków. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith. From Darkness to Light*, Albany 2005, s. 20-21. B. Parekh sugeruje, że Gandhi był pod wpływem idei narodowej jedności, harmonii między religiami, służby ubogim i kultywowania męskości, które propagował Vivekananda. Tamże, s. 21. Por. też J. Justyński, *Spółeczeństwo i państwo w ideologii „indyjskiego renesansu”*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 1973, z. 2, s. 155-156.

³⁸ M. K. Byrski twierdzi, że to „w osobie Gandhiego doszło do najbardziej, jak dotąd, znaczącego spotkania chrześcijaństwa i hinduizmu”. Por. M. K. Byrski, *Perspektywy spotkania hinduizmu i chrześcijaństwa*, „Studia Bobolanum” 2007, nr 1, s. 10. Warto zacytować słowa Gandhiego, które wypowiedział w 1931 r. w Watykanie, po tym jak kontemplował krucyfiks: „Widzę teraz, że tak narody, jak i jednostki, mogą być kształtowane przez mękę Krzyża”. Tamże, s. 9.

³⁹ *Bhagawadgita, Ramajana, Bhagawata, Manusmryti*, poezja Szamala Bhatta, Upaniszady (w przekładzie Towarzystwa Teozoficznego). Por. M. K. Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth* [cyt. dalej jako A], transl. M. Desai, London 2001, s. 76-77. *Dharma Wiczar* Narmadaszankara. Por. A.dz. cyt., s. 155-156. Wspominał również poezję Narasiny Mehty, piętnastowiecznego poety gudżarati oraz Surdasa. Por. M. K. Gandhi, *The Bhagavad Gita According to Gandhi* [cyt. dalej jako BG], ed. J. Strohmeier, Berkeley, 2009, s. 43, 64, 55. Za sprawą Rajczandbhaj, duchowego nauczyciela, poznał Gandhi takie dzieła, jak: *Pañczikarana, Maniratnamala, Mumukshuprakarana* z *Jogawasiszthy*, *Szaddarsianasamuczczaja* Haribhadry Suri i inne. Por. A, dz. cyt., s. 137.

⁴⁰ *Indie - czego mogą nas nauczyć?* Maxa Müllera. Por. A, dz. cyt., s. 156. *Światło nad Azją* [The Light of Asia] Edwina Arnolda. Tamże, s. 77.

⁴¹ Zwłaszcza Nowy Testament (szczególnie *Kazanie na Górze Oliwnej*). Por. A, dz. cyt., s. 77-78.

⁴² *Komentarze dra Parkera z City Tempie, Droga do doskonałości* Edwarda Maitlanda i Anny Kingsford, *Królestwo boże jest w nas samych* Lwa Tołstoja oraz *Nowa interpretacja Biblii*. Por. A, dz. cyt., s. 136. Intensywne studia Gandhiego nie ominęły także tołstojowskich *Krótkich kazań* i *Co czynić?* Por. A, dz. cyt., s. 156. Za najpiękniejszą książkę z języku angielskim uważał *The Pilgrim's Progress* Johna Bunyana. Por. S. Wolpert, *Gandhi*, tłum. J. i T. Jurewiczowie, Warszawa 2003, s. 90.

⁴³ Szacunek dla islamu poszerzony był dodatkowo lekturą takich książek, jak: *Życie Mahometa i jego spadkobierców* Washingtona Irvinga czy panegiryk Carlyle'a na cześć Proroka. Por. A, dz. cyt., s. 156.

⁴⁴ Wśród niej: *Klucz do teozofii* Heleny Bławatskiej i *Jak stałam się teozofką* Annie Besant. Por. A, dz. cyt., s. 77-78.

jednocześnie myśliciel, dla którego poszanowanie człowieczeństwa stanowiło fundament etyki indywidualnej i społecznej, określało cele i środki. Wolna od izolacjonizmu i fundamentalizmu myśl Gandhiego miała prekursorski charakter. Nie tylko bowiem wyprzedzała światowe deklaracje, lecz również podważała uzurpacje Zachodu do moralnej wyższości i była jedną z pierwszych kontestacji zachodniej wizji globalizacji człowieczeństwa. Równocześnie to właśnie Gandhiego można określić rzecznikiem uniwersalnego humanizmu, opartego na wspólnych imperatywach i dialogu równych praw⁴⁶.

Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że choć walka o godność człowieka stanowiła cel jego działalności, problem godności człowieka w poglądach Gandhiego nie został dostatecznie ukazany w literaturze. Przeważająca liczba publikacji widzi w Gandhim pacyfistę, działacza społecznego, rewolucjonistę, świętego, bystrego polityka, nonkonformistę itp. natomiast ci autorzy, którzy pisząc o myśli Gandhiego dostrzegają jego walkę o godność człowieka i posługują się terminem „godność”, z reguły nie precyzują znaczenia tego wieloaspektowego słowa⁴⁷.

Przyczyna nieobecności wspomnianego problemu wynikać może z przekonania o nieistnieniu w tradycyjnej filozofii indyjskiej pojęcia godności człowieka. Nie może jej tam być, uważa się, gdyż w świecie indyjskiego monizmu ontycznego istnienie osobowe jest złudzeniem, z którego mędrzec winien się dla własnego zbawienia wyzwolić. W takim świecie nie ma też – co oczywiste – stosunków etycznych między osobami. Mędrzec jest poza dobrem i złem, a jedynym jego celem jest własne zbawienie, czyli powrót do Jedności. Pomimo również tego, że etyka indywidualna jest w Indiach skrajnie wręcz perfekcjonistyczna, praktykowanie surowej ascezy nie

⁴⁵ *Autobiografia* nie podaje konkretnych tytułów czy autorów, wspomina jedynie *Ateizm* Bradlaugha. Por. A, dz. cyt., s. 78.

⁴⁶ O uniwersalnym charakterze nauczania Mahatmy świadczyć mogą słowa Jana Pawła II: „(...) pokój i sprawiedliwość, których tak potrzebuje współczesne społeczeństwo, będą osiągnięte na drodze, która stanowi rdzeń jego nauczania: zwierzchnictwo ducha i «satjagraha» - moc prawdy, która zwycięża bez przemocy poprzez dynamikę właściwą samemu działaniu.” Por. *The Pope speaks to India*, Bombay 1986, 16. Cyt. za: M. K. Byrski, *Perspektywy spotkania hinduizmu i chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁷ Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, Baltimore 2006, s. 35, 44, 45.

ma nic wspólnego z pomnażaniem dobra innych, czy chronienia ich przed złem. Jeżeli zatem unika się zła, nie czyni się tego z powodu miłości czy szacunku dla drugiego, lecz by oderwać się od świata i więzów ciała.

Terminowi „etyka” najbliższy jest termin *dharma* przekładany zwykle na „obowiązek”, „prawo”, „zacność”. Całą indyjską kulturę określić można by jako „kulturę Dharma”. Odnosi się ona zarówno do porządku kosmiczno-obiektywnego, jak i etycznie-subiektywnego. Określa porządek świata, jak i powinność człowieka z nim zgodną. Moralność leży u podstaw bytu, zniewala zarówno świat ludzi, jak i bóstw, jest też najwznioślejszym obowiązkiem człowieka⁴⁸. Terminem *dharma* określa się tak odmienne, z perspektywy Zachodu pojęcia, jak religia, filozofia religijna, teologia, nauka, prawo, etyka, kosmiczne prawo moralne⁴⁹.

Etyczny wymiar *dharma* wiąże się z rozumieniem jej jako przynależnego do danej warstwy społecznej właściwego zespołu praw i obowiązków. Urzeczywistnianie *dharma* przyczynia się do podtrzymania harmonii świata oraz doskonałości jednostki. Każdy też poprzez indywidualną pracę na rzecz społeczeństwa jest odpowiedzialny za cały świat.

Można argumentować również inaczej. Filozofia indyjska ma charakter soteriologiczny i to właśnie „głównie w doktrynach soteriologicznych – zdaniem K. Pawłowskiego – możemy odkrywać rozmaite drogi prowadzące do osiągnięcia pełni człowieczeństwa”⁵⁰.

⁴⁸ Por. T. Margul, *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 10-11, s. 129-130. Takie pojęcie *dharma* wyznaczyło w filozofii indyjskiej prymat etyki, z podległą jej teorią rzeczywistości i teorią poznania. Tamże.

⁴⁹ Por. T. Margul, *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, dz. cyt., s. 140. Zarówno sanskryt, jak i języki nowoindyjskie nie wprowadzają między nimi terminologicznego rozróżnienia. Jako pomocniczych używa się takich określeń, jak: *sadhana*, czyli indywidualna droga życiowa, *darśana*, czyli usystematyzowany kierunek myślowy oraz *sanatanadharma* – wieczna nauka. Tamże.

⁵⁰ Por. K. Pawłowski, *Człowiek – Bóg. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, w: *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Studia Religioznawcze, Kraków 2002, z. 35, s. 119. Swoje stanowisko opiera K. Pawłowski na powszechnej we wszystkich starożytnych religiach wierze, że – jak pisze A. Wierciński – „człowiek jako mikrokosmos jest równoważny kosmosowi, a w ostatecznym odwzorowaniu Istocie Najwyższej.” Tamże.

Gandhi uważał siebie za „dość wnikliwego badacza natury ludzkiej”.⁵¹ Określał swoją działalność jako społeczną, polityczną, humanitarną, etyczną⁵². Liczne świadectwa potwierdzają, że walka o godność człowieka była celem jego działalności. Potwierdza to fakt, że zobowiązywał do posłuszeństwa prawu, które nie sprzeciwia się godności człowieka i zabraniał uciekania się do protestu, jeżeli nie jest zagrożona⁵³. Znamienne są jego słowa: „Prawdą jest, że Indusi w Afryce Południowej nie byli pozbawieni środków do życia, nie byli głodni, lecz człowiek nie może żyć tylko chlebem, gdyż pieniądze są niczym w porównaniu z prawami człowieka, których byli pozbawieni przez rząd Afryki Południowej”.⁵⁴ G. K. Gokhale zauważył, że dzięki Gandhjemu człowieczeństwo osiągnęło we współczesnych mu Indiach najwyższy poziom⁵⁵. J. Nehru nazwał Gandhiego „wielkim przedstawicielem człowieczeństwa”⁵⁶, przypominał, że Mahatma uczył o godności człowieka⁵⁷, a w przemówieniu ku jego czci wzywał do budowania kraju, w którym każdy mógłby „żyć z godnością”.⁵⁸

Gandhi nie tylko mówił o godności człowieka i bronił innych przed upokorzeniem i degradacją, lecz starał się również dawać świadectwo godności własnej. Urodzony kaście kupieckiej (*bania*) w 1869 roku w Porbandar w stanie Gudżarat jako Mohandas Karamchand Gandhi, pragnął początkowo ucieleśniać ideał

⁵¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, Woodstock 2007, s. 174. H. Elzenberg nazywał Gandhiego „geniuszem etycznym”, czyli kimś, w kim dominuje ujmowanie rzeczywistości przez aspekt moralny, kto gotowy jest w sferze moralnej do działań „najwyższych”, „ostatecznych”, „nieprzewidywalnych”, kto jest twórczy, kto poszerza zakres oceny etycznej na te sfery życia, które pod nią nie podpadały. Por. H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, „Znak” 1949, nr 12, s. 402.

⁵² Por. M. K. Gandhi, *The Essential Writings* [cyt. dalej jako EW], ed. J.M. Brown, New York 2008, s. 65. Określił też kiedyś siebie „borykającym się z przeciwnościami, błędzącym, pokornym sługą Indii i ludzkości”. Tamże.

⁵³ Por. EW, dz. cyt., s. 333.

⁵⁴ Por. M. K. Gandhi, *Delhi Diary (Prayer Speeches from 10-9-1947 to 30-1-1948)* [cyt. dalej jako DD], Ahmedabad 1960, s. 172.

⁵⁵ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, New Delhi 2001, s. 149.

⁵⁶ Por. J. Nehru, *Independence and After. A Collection of Speeches 1946-1949*, New York 1950, s. 30.

⁵⁷ Por. J. Nehru, *Independence and After*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁸ Por. J. Nehru, *Independence and After*, dz. cyt., s. 27.

angielskiego dżentelmena. Studiując prawo w Londynie (1888-1891) starał się być „bardziej brytyjski niż Brytyjczyk”⁵⁹, chciał być jak „brown sahib” czyli ktoś, kto zgodnie z opisem lorda T. B. Macaulay jest „Indusem z krwi i koloru skóry, lecz Anglikiem w upodobaniach, opiniach, moralności i intelekcie”.⁶⁰

Radykalna zmiana nastawienia nastąpiła w 1893 roku, kiedy siłą zmuszony został wysiąść na stacji kolejowej w Pietermaritzburgu w Afryce Południowej za „przestępstwo” podróżowania w przedziale dla „białych”. Od tego krytycznego momentu, aż do końca pobytu w Afryce Południowej (1893-1914) angażował się w obronę indyjskiej mniejszości prowadząc od 1907 roku akcje pokojowego oporu wobec nieprawości (*satjagraha*). Świadectwem osobistego poświęcenia, motywowanego chęcią całkowitego zaangażowania się w prowadzoną działalność, był ślub wyrzeczenia i czystości seksualnej (*brahmaczarja*), który złożył w 1906 roku. Ideę prostoty życia, którą zafascynował się pod wpływem lektury J. Ruskina i L. Tołstoja, starał się wprowadzać w życie w założonych przez siebie wspólnotach rolniczych w okolicach Durbanu (Farma Fenix) i Johannesburga (Farma Tołstoj).

Po powrocie do Indii w 1915 roku stał się przywódcą narodowego ruchu na rzecz wyzwolenia (*swaradź*) Indii spod władzy Korony Brytyjskiej i czołową postacią Indyjskiego Kongresu Narodowego. Wierząc niezachwianie w skuteczność *satjagrahy* prowadził liczne kampanie nieposłuszeństwa cywilnego i strajki głodowe (*hartal*) wymierzone zarówno przeciw władzy brytyjskiej, jak i w obronie wyzyskiwanych chłopów i robotników. Poprawie sytuacji rodzimego rzemiosła, zrujnowanego importem brytyjskich towarów, służył ich bojkot, propagowanie idei gospodarczej samowystarczalności (*swadeszi*) i upowszechnianie ręcznego przedzenia na kołowrotku (*czarkha*). Wyrazem walki o równouprawnienie dyskryminowanych społecznie tak zwanych „niedotykalnych”, czyli hindusów żyjących poza systemem indyjskich warstw społecznych (*warna*) których Gandhi nazywał „Dziećmi Boga”

⁵⁹ Por. S. Winsten, *Salt and His Circle*, London, 1951, s. 118. Cyt. za: U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 80.

⁶⁰ Por. Pyarelal, *Mahatma Gandhi*, t. I, *The Early Phase*, Ahmedabad, 1965 s. 47. Cyt. za: U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 75.

(*Haridżanie*), były prowadzone przez niego kampanie na rzecz zniesienia niedotykalności. Po zakończeniu II wojny światowej brał Gandhi udział w negocjacjach dotyczących niepodległości Indii oraz prowadził kampanię na rzecz jedności hindusko – muzułmańskiej i integralności terytorialnej niepodległych Indii. Kampania nie powiodła się i dzień odzyskanej niepodległości (15 sierpnia 1947 roku) był dla niego dniem osobistej klęski. Gandhi zginął z rąk fanatycznego braminy w Delhi w 1948 roku. Zakończył życie bez uczucia nienawiści, z imieniem Boga (*Rama*) na ustach, tak jak uważał, że powinien ginąć ktoś noszący honorowy tytuł „Wielki Duch” (Mahatma).

Z racji zasugerowanej różnicy tradycji w rozumieniu człowieka i jego statusu oraz z powodu eklektycznego w dużej mierze charakteru poglądów Gandhiego, planowana rozprawa mieć będzie charakter analizy pism Mahatmy pod kątem genezy jego poglądów antropologicznych. Wspomniana analiza ma na celu nie tylko wskazanie proveniencji poglądów Gandhiego, zasadniczym jej celem jest próba systematyzacji poglądów Gandhiego na człowieka. Jest to o tyle ważne, że Gandhi nie był – jak podkreśla J. Brown – filozofem, zarówno w rozumieniu tradycji indyjskiej, jak i zachodniej⁶¹ i nie pozostawił po sobie także żadnego traktatu filozoficznego⁶². Pozytywny wynik wspomnianego zamierzenia pozwoli również odpowiedzieć na pytanie o to, czy godność człowieka w ujęciu Gandhiego może wnieść istotną wartość do toczącej się wciąż debaty nad statusem człowieka.

⁶¹ Por. J. M. Brown, *Gandhi and Human Rights: In Search of True Humanity*, w: ed. R. L. Johnson, *Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi*, Lanham, 2006, s. 239. A. J. Parel, zgadzając się z opinią J. Brown, podkreśla, że Gandhi był przede wszystkim aktywistą, lecz – zaznacza jednocześnie – dla wyrażania swych myśli posługiwał się językiem filozoficznym. Por. A.J. Parel, *Gandhian Freedoms and Self-Rule*, w: *Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi*, ed. R. L. Johnson, Lexington Books, Lanham, 2006, s. 177. Myśl Gandhiego obecna jest także w wielu dziełach poświęconych współczesnej filozofii indyjskiej np. V. S. Naravane, *Modern Indian Thought. A Philosophical Survey*, London 1964, s. 168-202; B. K. Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, Delhi 1978, s. 91-157.

⁶² Pisał jednak komentarze do *Gity*, a pisanie komentarzy jest znamioną cechą „filozofowania” w Indiach. Warto pamiętać jednak, że Gandhi interesował się filozofią – przełożył na gudżarati skróconą wersję platońskiej *Obrony Sokratesa* oraz *Unto this Last* J. Ruskina. Możliwe również że – jak podejrzewa V. P. Varma – dialogiczna forma *Hind Swaraj* zainspirowała była dialogami Platona. Por. V. P. Varma, *Gandhi and Plato*, w: *Studies on Gandhi*, ed. V.T. Patil, New Delhi 1985, s. 54.

Pozytywne rozwiązanie tak zarysowanego celu sugeruje konieczność możliwie szerokiego przedstawienia problematyki dotyczącej pojęcia godności człowieka, jaka wypracowana została na gruncie filozofii zachodniej. Uwzględnienie wieloaspektowości i interdyscyplinarności pojęcia godności pozwoli być może na odnalezienie w tradycji indyjskiej tych aspektów pojęcia godności człowieka, które były dotąd pomijane. Chodzi tu o skonfrontowanie europejskiego pojęcia godności z doktryną reinkarnacji i miejscem jednostki w hierarchii społecznej.

Przez „godność człowieka” rozumiana będzie w tej pracy wartość, jaką jest człowiek w odniesieniu zarówno do świata pozaludzkiego, jak i życia społecznego. Przyjęte zostało, że wartość ta mierzona jest strukturą ontyczną człowieka i wynikającym z niej miejscem człowieka w kosmosie oraz statusem jednostki w społeczeństwie. Tak rozumiana wartość człowieka, którą nazwać można ontyczną, wyznacza również jego wartość aksjologiczną, czyli określony i „zadany” świat wartości i norm moralnych.

Treść i funkcja pojęcia godności człowieka wynikać będzie zatem z odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: co decyduje o ujmowaniu człowieka jako wartość oraz w jaki sposób powinien ujawniać, potwierdzać i rozwijać własne człowieczeństwo?⁶³

Spotykane w literaturze różne określenia stosowane dla oznaczenia godności człowieka w rozumieniu ontycznym i aksjologicznym zostaną sprowadzone do określeń: „godność człowieka posiadana” i „godność człowieka zadana”. Pierwsze określenie mieści w sobie postulat obrony wartości, jaką jest człowiek, drugie – zawiera w sobie dezyderat realizacji pewnych wartości i wzorców⁶⁴. Celowo zrezygnowano z określeń „godność osobowa” i „godność osobista”. Oba sugerują związek godności człowieka z koncepcją osoby, jaka wypracowana została w filozofii zachodniej.

⁶³ Por. E. Podrez, *Godność (dignitas hominis)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 18.

⁶⁴ Określenie godności człowieka, jako wartości „posiadanej” uzgadnia stanowisko humanizmu teocentrycznego z antropocentrycznym. Niezależnie bowiem od nadprzyrodzonego czy naturalistycznego rozumienia źródła godności człowieka, człowiek posiada godność – wartość, również wtedy, gdy jest ona wynikiem uprzedniego „udzielenia”, czy „dania” jej mocą stworzenia człowieka na obraz Boga.

W tekście pracy nie będzie pojawiał się termin „osoba”. Pojęcie „osoby” nie ma bowiem adekwatnego odpowiednika w językach wywodzących się z sanskrytu. Mówiąc o człowieku i Bogu myśl indyjska posługiwała się innymi określeniami, które rzadko przyjmowały holistyczne znaczenie „osoby”. Termin *atman*, który może być interpretowany jako indywidualna monada (*džiwa*) zamieszkująca ciało ludzkie lub jako Absolut – nazywany najwyższym *Atmanem* (*paramatman*) – nie posiada integralności osoby, gdyż jest jedynie elementem podtrzymującym i nie jest równoznaczny z całym człowiekiem. Termin *purusza* utożsamiany z czującą, myślącą monadą, czymś jak dusza ludzka, oznacza także Boga czy boską moc, bądź nawet – jak w niektórych wersach *Gity* – pierwotną substancję⁶⁵.

Dwuznaczności wymienionych terminów są konsekwencją monistycznego założenia, że człowiek jest w istocie bytem absolutnym obleczonym w ciało. W człowieku skupia się cały wszechświat, stąd jest on nie tylko mikrotheosem, lecz także mikrokosmosem⁶⁶. Percepcja świata jest jednocześnie percepcją siebie, człowiek jest manifestacją absolutnego Podmiotu i Przedmiotu jednocześnie⁶⁷.

M. Mauss stawia hipotezę, że Indie są cywilizacją, w której najwcześniej pojawiło się pojęcie jednostki, „ja” (*ahamkara*) i określenie świadomości indywidualnej „ja” (*aham*), które jest identyczne z indoeuropejskim *ego*⁶⁸. Dopiero jednak starożytni Rzymianie sformułowali pojęcie osoby, uczynili oni z osoby ludzkiej „istotę pełną”, niezależną od nikogo prócz Boga⁶⁹. Przywileje – które wynikają z chrześcijańskiej koncepcji osoby jako świadomej, rozumnej i wolnej substancji

⁶⁵ Por. R. de Smet, *Towards an Indian View of the Person*, w: *Contemporary Indian Philosophy*, ed. M. Chatterjee, London 1974, s. 52.

⁶⁶ Por. J. Jurewicz, *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994, s. 99, 103.

⁶⁷ Por. J. Jurewicz, *O imionach i kształtach Jednego*, dz. cyt., s. 104.

⁶⁸ Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. 508-509. *Ahankara* – poczucie indywidualności nie jest odrębnym organem poznania, jest to raczej „skłonność rozumu warunkująca akt percepcji i polegająca na wyodrębnianiu podmiotu od otaczającego go świata.” Por. J. Jurewicz, *O imionach i kształtach Jednego*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁹ Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, dz. cyt., s. 509-510.

indywidualnej – takie jak między innymi podmiotowość, wolność i moralna odpowiedzialność, prawo wyboru sposobu życia, wolność wchodzenia w relacje interpersonalne muszą być podporządkowane – naczelnej dla etyki indyjskiej – zasadzie wyrzeczenia własnych ambicji w imię interesu wspólnoty. Rozróżnienie między ponadkategorialnym Absolutem (*Brahman*) i antropomorficznym Bogiem (*Iśwara*) sprawia dodatkowo, że chrześcijańska wiara w Boga osobowego interpretowana jest jedynie w kategoriach antropomorficznych, a pojęcie osoby nie jest szczególnie atrakcyjne dla myślicieli indyjskich⁷⁰.

Metodą, w oparciu o którą pisana jest rozprawa, jest metoda krytyki źródłowej. Celem jej stosowania jest wyjaśnienie sensu, w jakim posługuje się Gandhi terminem „godność” i jego synonimami. Z racji zaś tego, że owe terminy są szerokie i ogólnikowe, nabierają sensu w kontekście, w którym występują. Pytać więc często nie wystarczy o to, co znaczy „godność” czy „honor”, lecz należy też zapytać o to, co znaczy, że ktoś zachował się z godnością, czy że ujął się honorem. Właściwe wyjaśnienie treści omawianych terminów nastąpi czasami przez wskazanie sytuacji, w których Gandhi uznawał jakieś postępowanie za z nimi zgodne lub im przeczące.

Poglądy Gandhiego zostaną w pracy przedstawione najczęściej w odniesieniu do dzieła *Bhagawadgita*. Utwór ten był dla Mahatmy nieprzerwanym źródłem inspiracji, codziennym „remedium”,⁷¹ księgą „nieodzowną dla każdego, kto chce poznać Prawdę”.⁷² Jest to jednocześnie najwcześniejsze i „najbardziej tajemnicze” dzieło dotyczące natury i relacji Boga do człowieka⁷³. *Gita* nie jest częścią objawienia (*śruti*), lecz jej popularność przewyższa inne teksty hinduizmu w Indiach i na Zachodzie⁷⁴. Jest to dzieło bodaj najlepiej charakteryzujące hinduizm, który nie ma

⁷⁰ Por. R. de Smet, *Towards an Indian View of the Person*, dz. cyt., s. 54.

⁷¹ Por. BG, dz. cyt., s. 163.

⁷² Por. A, dz. cyt., s. 76.

⁷³ Por. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. II, Cambridge 1932, s. 523.

⁷⁴ W Europie *Gita* znana jest do końca XVIII w., kiedy to w 1785 r. ukazał się jej pierwszy przekład na język angielski Ch. Wilkinsa. Wkrótce przełożono ją również na inne języki europejskie. Polskie wersje *Gity* ukazały się w przekładzie S. F. Michalskiego (1910), A. Langego (1911), W. Dynowskiej (1947), J. Sachse (1988), M. Kudelskiej (1995).

założyciela, dogmatów czy wyraźnych ram instytucjonalnych i który, zdaniem S. Radhakrisznana, jest „raczej kulturą niż wyznaniem”.⁷⁵ Pomimo starożytnego rodowodu dzieło to reprezentuje teistyczne przekonania charakterystyczne bardziej dla późniejszego hinduizmu niż wcześniejszego braminizmu, który od rytualizmu ewoluował w kierunku pobożności⁷⁶. Równocześnie koncepcja człowieka, którą prezentuje *Gita*, jest wysoce personalistyczna. Człowiek, mimo zależności od Boga, jest istotą zdolną do wolnego wyboru, zaangażowania się w bieg historii, religijnej wiary i miłości oraz przyjęcia bożej łaski⁷⁷. Zaprezentowany w *Gicie* obraz Boga inauguruje personalistyczny monoteizm. Absolut jawi się w niej jako osoba, dawca łask, byt zdolny do miłości⁷⁸, ojciec, nauczyciel, przyjaciel⁷⁹.

Obecne w pracy odniesienia do literatury zachodniej wynikają przede wszystkim z ukształtowanego na Zachodzie rodowodu pojęcia godności człowieka. Literatura ta stanowi teoretyczny punkt odniesienia dla analizy poglądów antropologicznych Gandhiego. Niektóre z cytowanych dzieł znacząco wpłynęły na ukształtowanie poglądów Mahatmy, inne – choć mu nieznane – są zbieżne z niektórymi jego wnioskami, bądź też cytowane są by ukazać kulturowe różnice

⁷⁵ Por. R. Hammer, *Odwieczne nauczanie: hinduizm*, w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, red. L. Domańska, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998, s. 170. Nazwę „hinduizm” wprowadzili w XII w. muzułmańscy najeźdźcy. Mieszkańcy Indii mówią raczej o odwiecznym nauczaniu (*sanatanadharma*). Tamże. Pochodzenie tej nazwy – od perskiego *hindu*, którym określano rzekę Indus, wskazuje, że czynnikiem łączącym mieszkańców Indii jest bardziej zajmowanie pewnego terytorium, niż wiara, czyli hinduizm. Por. G. Głuchowski, *Hinduizm*, „Euhemer - Przegląd Religioznawczy” 1986, nr 3-4, s. 95-96. Z uwagi na to, że Indie są domem wyznawców wielu religii, nie tylko hinduizmu, przyjęte zostało w niniejszej pracy określanie mieszkańców Indii mianem Indusów. Takim określeniem posługuje się M. K. Byrski. Por. M. K. Byrski, *Trójsfera indyjskiej etyki*, dz. cyt., s. 74. J. Nehru posługiwał się słowem „Indowie”. Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, tłum. S. Majewski, K. Rapaczyński, Warszawa 1957, s. 72, 148. Gandhi mówiąc o rodakach używał słowa „Indians”. Por. DD, dz. cyt., s. 172.

⁷⁶ Por. A. L. Basham *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964, s. 320. *Gita* najprawdopodobniej powstała w okresie od IV do III w. przed Chr. i w II w. po Chr. włączona została do *Mahabharaty*. Por. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 103.

⁷⁷ Por. R. de Smet, *Towards an Indian View of the Person*, dz. cyt., s. 68. Por. także: S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. 2, dz. cyt., s. 529, 530.

⁷⁸ Por. R. de Smet, *Towards an Indian View of the Person*, dz. cyt., s. 68. Por. także: F. C. Copleston, *Filozofie i kultury*, tłum. T. A. Malanowski, Warszawa 1986, s. 38.

⁷⁹ Por. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, dz. cyt., s. 532.

między Wschodem a Zachodem i wynikające z nich niekiedy odmienne sposoby ujmowania szczegółowych kwestii dotyczących godności człowieka. Do pierwszych z wspomnianych dzieł zaliczyć można *Nieposłuszeństwo obywatelskie* H. D. Thoreau, do kolejnych – odpowiednio – *Teorię uczuć moralnych* A. Smitha i *Bunt mas* J. Ortegi y Gasset.

W pierwszym rozdziale pracy poruszony będzie problem statusu i struktury ontycznej człowieka jako podstawy jego godności posiadanej. Omówione zostaną też powinności, jakie wynikają z tak rozumianej godności, czyli zobowiązania, jakie ma człowiek wobec Boga i wobec siebie. Obowiązki wobec siebie wchodzi w skład pojęcia godności własnej, czyli tej, której posiadanie zaleca „etyka osobista”.

W rozdziale drugim przedstawiona zostanie godność rozumiana jako cnota moralna, sprowadzająca się do postulatu szanowania godności cudzej. Poruszona będzie relacja między „etyką osobistą” i „wspólnotową”. W szczególności omówione zostanie zagadnienie praw i obowiązków człowieka w rodzinie, warstwie społecznej i państwie. Akcent położony zostanie zwłaszcza na prawa i obowiązki dyskryminowanych w społeczeństwie indyjskim kobiet i „niedotykalnych”. Dodatkowo przedstawiona zostanie ocena cywilizacji współczesnej, oskarżanej przez Gandhiego o niszczenie godności człowieka.

Rozdział trzeci poświęcony będzie obowiązkowi poszanowania godności przeciwnika – kolonizatora. W szczególności ukazana będzie relacja między wewnętrzną dyscypliną jednostki a samorządnością, problem równości wobec prawa, lojalności wobec władzy i właściwego postępowania wobec niesprawiedliwego rządu.

Dotychczasowa lektura dzieł Gandhiego wskazuje, że dostrzegał on wyjątkowość struktury ontycznej człowieka. Dalsza analiza pozwoli prawdopodobnie na udzielenie odpowiedzi na pytanie o to czy, i w jaki sposób wyjątkowy status człowieka można uzgodnić z monistycznym charakterem myśli indyjskiej, tożsamością pierwiastka duchowego człowieka (*atman*) z pierwiastkiem duchowym świata (*brahman*) i doktryną reinkarnacji.

Zarówno pisma, jak i działalność Mahatmy dowodzą, że w centrum jego zainteresowania była jednostka, jako podmiot życia społecznego. Wnikliwsze badanie

pozwole odpowiedzieć na pytanie o to, czy poszanowanie praw jednostki można pogodzić z sakralnym charakterem indyjskiej struktury społecznej. Inny problem, który stąd wynika to, odpowiedź na pytanie o to, w jaki sposób należy – zdaniem Gandhiego – chronić godność jednostki wobec niesprawiedliwej władzy i degradującego wpływu cywilizacji. Dzieła Mahatmy świadczą, że był on wyznawcą moralności perfekcjonistycznej, heroizmu etycznego. Gruntowna analiza pism Gandhiego może pozwolić odpowiedzieć na pytanie o to, czy i w jaki sposób można ją uzgodnić z normami etyki społecznej, czyli z postulatem szacunku dla drugiego człowieka.

Rozdział I

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA JAKO PRZYWILEJ I POWINNOŚĆ

Godność człowieka rozumiana może być jako wartość ontyczna i jako wartość wynikająca z realizacji cnoty moralnej. W pierwszym wypadku zwana jest często „godnością osobową”, w drugim – określana jest jako „godność osobista” czy „własna.” Pierwszy sposób rozumienia godności człowieka wiąże się z doświadczeniem statusu człowieka w świecie, drugi sposób implikuje pytanie o postępowanie człowieka adekwatne do doświadczonego statusu. W pierwszym znaczeniu godność człowieka jest przywilejem, nieutracaną wartością przez niego posiadaną, w drugim znaczeniu jest powinnością, wartością zadaną.

Związek przywileju z powinnością widzieli myśliciele Zachodu. Jan z Trzciany w dziele *De natura ac dignitate hominis* wyraża przekonanie, że poznanie swej natury jest związane z nakazem postępowania, które jest z nią zgodne⁸⁰. Podobnie wyraził się D. Hume. Filozofowie – jak zauważa w eseju *O dostojności i mierności natury ludzkiej* – są mocno podzieleni w kwestii wartości natury ludzkiej, co nie pozostaje bez wpływu na moralność. Stwierdza on, że świadomość wysokiego mniemania o godności człowieka pozytywnie wpływa na jego czyny, gdyż człowiek stara się wówczas postępować odpowiednio do tego mniemania⁸¹. Związek między tym, co jest a tym, co należy czynić, jest też – jak zostało zauważone we wstępie – rysem znamionym dla myśli indyjskiej. Jest to relacja nieporównywalnie mocniej akcentowana niż na Zachodzie. W tradycji indyjskiej niemal nie występuje czysto

⁸⁰ Por. J. Czerkowski, *Z problemów antropologii filozoficznej w Polsce XVI wieku (Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka)*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce” 1973, t. XVIII, s. 6, 8.

⁸¹ Por. D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 34-37. Wartość natury ludzkiej nie jest mierzona inaczej niż przez porównanie. Natura rzeczy nie dostarcza „stałego, niezmiennego miernika”. Porównanie człowieka ze zwierzętami – stwierdza Hume – wypada niewątpliwie korzystniej dla człowieka, czego nie można powiedzieć, gdy odnosimy człowieka do doskonałego wzorca mądrości i cnoty, jaki człowiek jest w stanie stworzyć. Relacje te nie są równe: „Człowiek jest znacznie dalszy od doskonałej mądrości i nawet od swojego o niej wyobrażenia, niż zwierzęta od człowieka”. Tamże.

teoretyczna refleksja nad strukturą świata, która nie miałaby bezpośredniego wpływu na przekonania, które się wyznaje i wartości, do których się dąży.

Prawie wszystkie systemy filozoficzne w Indiach zorientowane są soteriologicznie. Odpowiednikiem greckiego *philosophia* jest *darśana*, która znaczy dosłownie „widzenie”, „punkt widzenia”. Percepcja (*pratjaksza*) ma na gruncie indyjskim znaczenie szersze, obejmuje ona zarówno poznanie zmysłowe, jak i „naoczność” odnoszącą się do poznania bytu transcendentnego⁸². Podobnie było u Platona. Celem jego filozofii nie była wiedza o bycie jako bycie, lecz nastawiona była ona na ostateczne oglądanie, które Platon określa słowem z języka misteriów, jako *epopteia*. Chodziło o oglądanie samej Jedni, w której oglądający i oglądanie stają się jednym⁸³. Innym odpowiednikiem greckiego *philosophia* jest *atmawidja* „wiedza o sobie”, „wiedza o jaźni”, „poznanie siebie”. Zwroty te wskazują na przekonanie, że poszukiwanie prawdy łączy się z samopoznaniem⁸⁴.

Mówienie o posiadaniu przez człowieka godności wrodzonej rodzi pytanie o źródło tego przywileju, a mówienie o godności jako o czymś do czego się aspiruje, czyli o zadaniu, prowadzi do pytania o adresata powinności. Inaczej mówiąc: Dzięki czemu lub komu człowiek jest wartością? Wobec czego lub kogo zdaje egzamin z godności? Odpowiedź na drugie pytanie wynika z pierwszego. Odpowiadając na pytanie o źródło wskazuje się na immanentne cechy człowieka lub na Boga. Człowieczeństwo lub bóstwo jest też sędzią godności jednostki. Geneza pojęcia godności człowieka wskazuje, że owa godność może być rozumiana jako wartość naturalna⁸⁵ lub nadprzyrodzona⁸⁶.

⁸² Por. M. Kudelska, *Puruszasukta – kosmogoniczny mit o stworzeniu świata z człowieka*, w: *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Studia Religiologiczne, Kraków 2002, z. 35, s. 100.

⁸³ Por. K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 46.

⁸⁴ Por. K. Pawłowski, *Człowiek – Bóg*, dz. cyt., s. 122.

⁸⁵ Tradycja zachodniego humanizmu antropocentrycznego opiera godność osobową człowieka między innymi na koncepcji „człowieka integralnego”, „człowiek wolnego”, „człowieka mocy” T. Hobbesa, *animal laborens*, *animal rationale*, *homo loquens*, , *homo ludens*.

⁸⁶ Dla humanizmu teocentrycznego racją godności człowieka jest Bóg. Godność jest wartością nadprzyrodzoną, niezależną od gatunkowych (biologicznych) cech człowieka. Godność ludzka opiera się na wierze w stworzenie

Rozważając godność jako wartość posiadaną przez człowieka trzeba wskazać czynniki, dzięki którym człowiek jest wartością. Należy zastanowić się nad miejscem człowieka w strukturze rzeczywistości, jego strukturą bytową i potencjom. Znając pozycję człowieka w kosmosie, jego strukturę i władze będzie można – odpowiednio do tej wiedzy – odpowiedzieć na pytanie o możliwość rozwoju godności jako zadania.

1. Godność człowieka jako wartość posiadana

W myśli zachodniej „godność człowieka” oznacza „wartość, jaką jest człowiek”. Stoickim odpowiednikiem jest tu *honestum*, które zarezerwowane jest dla osoby i przeciwstawiane *pretium*, czyli rzeczy, temu co jest cenne w sposób wymierny⁸⁷. Dla Ph. de la Chapelle podstawą godności człowieka jest jego natura, godność człowieka jest oczywistą i naturalną właściwością człowieka, wartością podstawową⁸⁸. Godność człowieka – dodaje F. J. Mazurek – traktowana jest jako wartość powszechna, wrodzona (przyrodzona, naturalna). Człowiek rodzi się bowiem istotą rozumną, wolną i obdarzoną sumieniem. Jest to wartość trwała i niezbywalna. Przymiotów swoich człowiek nie może się sam wyzbyć, ani być ich przez kogoś pozbawionym⁸⁹. Tak rozumianą godność M. Ossowska określa terminem

człowieka na obraz (*imago*) i podobieństwo (*similitudo*) Boga i na wierze w Wcielenie. Z faktu owego podobieństwa wynika duchowy wymiar człowieka, władza nad stworzeniem oraz nieśmiertelność. Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, dz. cyt., s. 85.

⁸⁷ Łacińskie *honestus* znaczy: 1) zacny, czczony, znaczny, poważany; znakomity; także – człowiek na stanowisku. 2) szanowny, przyzwoity, uczciwy; obyczajny, cnotliwy; piękny, pięknie brzmiący, powabny. Rzeczownik *honestas –atis*: 1) sława, uznanie, znaczenie. 2) zacność, uczciwość; przyzwoitość, obyczajność; piękność. Por. K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 235.

⁸⁸ Por. Ph. de la Chapelle, *Katolicyzm a prawa człowieka*, Londyn 1973, s. 211, 214, 219. Cyt za: H. Piluś, *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1998, s. 10.

⁸⁹ Por. F. J. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1980, t. VIII, s. 39. Wydaje się, że utożsamianie godności z „wartością jaką jest każdy człowiek” jest zgodne z potoczną intuicją pojęcia godności. Badani przez J. Kozielskiego młodzi respondenci na pytanie o to, jak rozumieją godność odpowiadali najczęściej: „iż godność jest trwałym przekonaniem jednostki o jej autentycznej wartości jako człowieka będącego niepodzielną całością; jest ono moralnym składnikiem osobowości każdego z nas.” Por. J. Kozielski, *O godności człowieka*, Warszawa 1977, s. 10.

„dostojeństwo”, gdyż ono lepiej – jej zdaniem – oddaje łaciński termin *dignitas humana*⁹⁰.

1.1. Człowiek wobec innych bytów

Aby odpowiedzieć na pytanie o wartość, jaką stanowił człowiek w myśli Gandhiego, trzeba odwołać się do jego poglądów metafizycznych. Podstawowy problem związany z próbą odpowiedzi na to pytanie wiąże się z tym, że Gandhi nie pozostawił po sobie jednolitego, całościowego traktatu filozoficzno-religijnego. Jego poglądy mają nierzadko charakter eklektyczny. Jako działacz społeczny niewiele też uwagi poświęcał rozważaniom teoretycznym.

1.1.1. Człowiek a Ostateczna Rzeczywistość

Problem z ustaleniem poglądów metafizycznych Mahatmy pojawia już przy próbie określenia tego, czym dla niego był Bóg. Gandhi opisując Ostateczną Rzeczywistość mówił o „tajemniczej Sile” przenikającej wszystko. Siłę tę można odczuć, choć nie można jej zdefiniować, gdyż jest całkowicie odmienna od tego, co można poznać zmysłami⁹¹. Świadomy trudności związanych z myślowym ogarnięciem problemu, celowo formułował sprzeczne poglądy mające na celu uzmysłowienie niedefiniowalności pojęcia Boga. Bóg nie ma kształtu, a człowiek wyobraża sobie Boga w różnych formach⁹². „Ostatecznie – twierdził – jest tyle imion Boga, ilu jest ludzi”⁹³, bądź jest raczej „nienazwany”, „jest w człowieku, a jednocześnie ponad i poza nim”.⁹⁴

⁹⁰ Por. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 52. O takim „dostojeństwie” pisali – jej zdaniem – Pico della Mirandola, I. Kant, G. Marcel. Tamże.

⁹¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 14.

⁹² Por. *DD*, dz. cyt., s. 95.

⁹³ Por. *DD*, dz. cyt., s. 126.

Pewną pomocą w zrozumieniu poglądów Gandhiego może być *Gita*. Pytanie dotyczące ostatecznego charakteru rzeczywistości nurtowało bowiem także Ardżunę, bohatera tego utworu, kiedy pytał:

Kto stoi ponad stworzeniem i ponad bóstwem?⁹⁵

Bóg (Kriszna) nie pozostawia pytania bez odpowiedzi:

Brahman jest tym, co najwyższe i nieprzemijalne.

Najgłębszą istotę [każdego] zwie się *atmanem*⁹⁶.

Byt przemijalny leży u podstawy stworzeń.

Istotą bóstwa jest *purusza* (...) ⁹⁷

Z powyższego tekstu wynika w pierwszym rzędzie podział na byt przemijalny i nieprzemijalny⁹⁸. Pierwszy to materia, natura (*prakriti*), przedmiot poznania, drugi to duch, podmiot poznający (*purusza* - *atman*). Z ich kontaktu rodzą się wszelkie stworzenia⁹⁹, oba też stanowią odpowiednio niższą¹⁰⁰ i wyższą naturę¹⁰¹ bytu najwyższego, którym określany jest jako najwyższy *Purusza* (*Paramatman*), Pan (*Iśwara*¹⁰²), *Brahman*, przenikający i podtrzymujący wszystko częścią swej istoty¹⁰³.

⁹⁴ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 17.

⁹⁵ Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, s. 87.

⁹⁶ Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 87.

⁹⁷ Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 88.

⁹⁸ Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 149.

⁹⁹ Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰⁰ *Prakriti* dzieli się na: ziemię, wodę, ogień, powietrze, przestrzeń, umysł, rozum, poczucie własnego „ja”. Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰¹ Natura wyższa określana jest w *Gicie* jako: „zasada życia [która] utrzymuje świat”. Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰² Termin *Iśwara*, czyli Najwyższy Bóg odnoszony jest do Siwy lub do osobowego bóstwa (*Iśta-dewata*). Przypisuje mu się sześć „władz” (*bhaga*): wspaniałość, blask (*aiśwara*), doskonałość (*dharm*), chwała (*jaśa*), piękno (*śrī*), poznanie (*dźńana*), nieprzywiązywanie się do rzeczy tego świata (*wairadźja*). Por. L. Frédéric, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. I, tłum. Zespół pod kierunkiem P. Piekarskiego, Katowice 1998, s. 385.

¹⁰³ Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 149. Oprócz bowiem natury przejawionej posiada on też naturę nieprzejawioną Por. Tamże, s. 92.

Brahman stoi zatem ponad stworzeniem i bóstwem¹⁰⁴. Ta czysto duchowa moc, jako że niezmienna, jest też realna. Natura (*prakriti*) nie jest realna, dąży bowiem do stania się czymś innym¹⁰⁵.

Wspólny mianownik szeregu wypowiedzi Gandhiego wskazuje, że traktował Boga jako nieosobową siłę nadprzyrodzoną. Niekiedy można jednak odnieść wrażenie, że traktował Boga jako siłę osobową. Wypowiedzi jego korespondują z *Gitą*. Koncepcję Boga prezentowaną w *Gicie* nazwać można panenteistyczną. Pomimo tego, że Kriszna jest wszystkim, bytem i niebytem, jest jednocześnie czymś więcej, wszechświat pochodzi bowiem z części jego energii, jest zarówno immanentny, jak i transcendentny¹⁰⁶. Metafizyczne atrybuty bytu łączą się w *Gicie* z moralnymi atrybutami Boga.

Gandhi twierdził, że „Bóg jest wszelką rzeczą dla każdego człowieka. Jest osobą dla tych, którzy potrzebują jego osobowej obecności”¹⁰⁷. Rodzi się w tym miejscu pytanie o to, jak zrozumieć tak rozbieżne opinie Gandhiego. Dotykamy tu sposobu, w jaki jawi się w hinduizmie absolut. Metody interpretacji mogą być dwie: bądź kiedy przypisujemy mu najogólniejsze i najwyższe przymioty (*saguna*), bądź kiedy, jako ograniczające bóstwo, pomijamy je (*nirguna*). W pierwszym przypadku występuje on jako osoba (*Iśwara*). Daje on wówczas człowiekowi możliwość poznania siebie poprzez wcielenia, zstąpienia w widzialnej postaci (*awatara*). W

¹⁰⁴ Por. *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 84. Nie ma różnicy między Upaniszadami a *Sumą teologiczną* św. Tomasza z Akwinu dopóki rozpatrują byt absolutny bezwzględnie, czyli bez odniesienia do świata. Pamiętać trzeba jednak, że *Brahman* Upaniszad jest nie tylko przyczyną sprawczą świata, lecz również jego przyczyną materialną. Choć Tomasz głosił, że Bóg jest we wszystkich rzeczach, nie twierdził, że jest ich istotą. Bóg mieści w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jest we wszystkich rzeczach przez swoją sprawczą moc i poznanie, lecz przewyższa wszystko przez wyższość i różność swej natury. Por. F. Tokarz, *Absolut w Upaniszadach i u św. Tomasza*, „Znak” 1950, nr 1, s. 30-32.

¹⁰⁵ Por. T. Margul, *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, dz. cyt., s. 134.

¹⁰⁶ Widoczne jest to już w przytoczonym pytaniu Ardzuny. Wyrażone jest też słowami Kriszny: „Wiedz, że wszystko, co potężne, piękne i silne, pochodzi z cząstki mego blasku” (X.41); „Oto jestem – ja, który jedną tylko cząstką [mej istoty] wspieram świat cały!” (X.42). Pogląd na jednoczesną immanencję i transcendencję Boga odnaleźć można także w hymnie 90 z X mandali *Rigwedy*: *Puruszasukta*. Wynika z niego, że cała rzeczywistość znana z doświadczenia, wraz z poza-empiryczną, jest przejawem zaledwie jednej czwartej bytu pierwotnego, czyli *Puruszy*. Por. M. Kudelska, *Puruszasukta – kosmogoniczny mit o stworzeniu świata z człowieka*, dz. cyt., s. 93.

¹⁰⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt. 16-17.

drugim przypadku występuje on jako bezosobowy *brahman* i opisany być może jedynie jako „nie taki, ani taki” (*neti, neti*), czyli przez negację tego, czym nie jest¹⁰⁸. Negacja owa oznacza, że absolut nie jest niczym, co jest znane z doświadczenia empirycznego. W istocie jednak *brahman* staje się Osobą (*Iśwara*) i w rezultacie Bogiem, kiedy uświadamia sobie własne istnienie¹⁰⁹.

Ostatecznie przyjmował Gandhi rzeczywiste istnienie zarówno osobowego Boga, jak i nieosobowego *brahmana*. Uzasadniona – jego zdaniem – jest zarówno nieustająca aktywność Boga, jak i absolutny spokój, gdyż ten, kto działa nieprzerwanie, trwa jednocześnie w niezmaconym pokoju¹¹⁰. Dusza (*atman*) posiada te same atrybuty co Bóg, jest tym samym i tak jak on jest „źródłem olśniewającego blasku”.¹¹¹

Niektóre wypowiedzi sugerują, że Bóg tożsamy był dla Mahatmy z przejawiającym się w przyrodzie prawem, które rządzi wszystkim, co żyje. To prawo i prawodawca są jednym, twierdził¹¹². Zwykle identyfikował Boga z Prawdą. Prawda jest – jego zdaniem – „bardziej obrazowym” imieniem Boga¹¹³. Bóg zaś to bardziej „poufale” imię nadawane Prawdzie. Bez Prawdy nie ma Boga¹¹⁴. Prawda jest niematerialna, jest czystą świadomością, sama utrzymuje wszechświat i nim kieruje,

¹⁰⁸ Por. P. Piekarski, *Bhakti – indyjska droga pobożności*, „Znak” 1999, nr 10, s. 66. J. Hick porównuje rozróżnienie na *nirguna* i *saguna* do rozróżnienia Kanta na *noumen* i *fenomen*. Por. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań, 2005, s. 154. *Brahman* jest czystą, pozbawioną jakości i ograniczeń energią. Określany jest jako „To”, „Podstawowa Zasada”, „Jeden w Wieleści”. Por. L. Fréderic, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. I, dz. cyt., s. 152-153. Miejsce abstrakcyjnego *Brahmana* zajmuje do pewnego stopnia w *Gicie* teistyczny kult Kriszny-Bhagawanta, jako tzw. *Isztadewata*, czyli wybrane, osobiste bóstwo. Por. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980, s. 383.

¹⁰⁹ Por. M. K. Byrski, *Brahman*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. II, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 265.

¹¹⁰ Por. BG, dz. cyt., s. 87.

¹¹¹ Por. BG, dz. cyt., s. 89.

¹¹² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 14.

¹¹³ Por. DD, dz. cyt., s. 354. Utożsamianie Boga z Prawdą było pewnym odstępstwem od hinduistycznej tradycji. W hinduistycznym określeniu Boga jako Bytu-Prawdy (*sat*), Świadomości (*cit*), Błogości (*ananda*), Prawda jest tylko jednym z imion Boga. Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, Baltimore 2006, s. 21.

¹¹⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 351.

stad też jest Bogiem¹¹⁵. Uzasadnieniem nazywania Boga Prawdą może być wyznawana przez Mahatmę niedwoistość (*adwaita*). Absolut, jako jedyny byt, jest też ostateczną prawdą (*satja*) i to prawdą rozumianą w sensie metafizycznym, jako to, co stanowi naturę czy istotę, jako niezaprzeczalnie istniejące¹¹⁶. Zdaniem Gandhiego, Bóg jest Prawdą, wszystko inne jest nierzeczywiste i fałszywe. Inne rzeczy mogą być prawdziwe tylko w sensie relatywnym¹¹⁷. Prawdę pojmował Mahatma w znaczeniu ontycznym, normatywnym, eudajmonistycznym. Gdzie zaś jest Prawda – głosił – tam znajduje się też wiedza (*cit*) o tym, co prawdziwe i szczęście (*ananda*). Prawdę w znaczeniu ontycznym nazywał „podstawą życia”. Odwoływał się do znanego w filozofii indyjskiej określenia bytu najwyższego *sat* („być”). W tym rozumieniu prawda rozumiana może być jako to, co wyprzedza pojęcie prawdy. Dla Gandhiego tym, co jest rzeczywiście, jest Bóg¹¹⁸.

Gandhi określał też Boga, jako „Życie”, „Prawdę”, „Światło” i „Miłość.” „Widzę, jak pośród śmierci trwa życie, pośród kłamstwa trwa prawda, pośród ciemności trwa światło”. „Bóg dla mnie jest Prawdą i Miłością; Bóg jest etyką i moralnością; Bóg jest nieustraszonością; Bóg jest źródłem Światła i Życia będąc jednocześnie ponad i poza nimi. Bóg jest sumieniem. Jest on ateizmem dla ateisty. W swojej bezgranicznej miłości pozwala żyć ateście”.¹¹⁹

1.1.1.1. Człowiek a monizm (*adwaita*)

Bóg – zdaniem Gandhiego – przenika wszystko, jest immanentny z każdym bytem, zamieszkuje nasze serca i „bliżej jest nas, niż paznokcie są blisko palców”.¹²⁰

¹¹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 46.

¹¹⁶ Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 97.

¹¹⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 47.

¹¹⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 44-45.

¹¹⁹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 15-16.

¹²⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 130. Gandhi wskazywał, analizując słowa *Gity* (IX.3-6), że problem immanencji Boga w świecie jest trudny do wyrażenia. Obecność tą porównywał do wiatru wypełniającego przestrzeń. Mówił, że jest

„Bóg jest sumą istnień”.¹²¹ Skoro Bóg jest obecny w każdym stworzeniu i przedmiocie, właściwe jest – zdaniem Gandhiego – powiedzenie, że każdy człowiek jest inkarnacją Boga, czyli *awatarem*¹²². Głosząc to bliski jest Mahatma tym, którzy podkreślają, iż *Gita* reprezentuje postawę niedualizmu filozoficznego, że prezentuje ona tożsamość pierwiastka duchowego w człowieku (*atman*) z pierwiastkiem duchowym świata (*brahman*)¹²³. Tak interpretował *Gitę* Śankara. Zgodnie z tą interpretacją istnieje tylko *brahman*, „Jedno bez drugiego”, a wielość rzeczy to pozór (*maja*)¹²⁴.

Gandhi był wyznawcą filozofii monistycznej (*adwaita*)¹²⁵. Istnienie Boga było dla Gandhiego tak pewne i bezpośrednie, jak jego własne istnienie¹²⁶, a nawet pewniejsze: „Nas nie ma, On tylko Jest” – mówił.¹²⁷ Gandhi wierzył, że pojedynczy kosmiczny duch czy *Brahman* przenika wszechświat i że ta jedna Prawda jest podstawą wielu. Ten pojedynczy duch, Prawda czy Byt (*Sat*) zamieszkuje każde ludzkie serce, stąd w tradycji niedwoistości (*adwaita*) Bóg jest zarówno transcendentny, jak i immanentny, bezosobowy i osobowy¹²⁸. Gandhi upatrywał istotę

to „tajemnica”, „cud”, „paradoks” gdyż „wszystkie stworzenia są w Nim, a mimo to nie w Nim, On jest w nich, a mimo to nie w nich.” „Wszystkie stworzenia są w nim, jako że Jego jest cały wszechświat; lecz ponieważ On transcenduje wszystko, ponieważ On nie jest autorem wszystkiego, można powiedzieć równie prawdziwie, że stworzenia nie są w Nim. On jest naprawdę we wszystkich swoich prawdziwych wyznawcach, nie jest w tych, którzy się go wypierają”. Por. BG, dz. cyt., s. 120-121.

¹²¹ Por. EW, dz. cyt., s. 41.

¹²² Por. BG, dz. cyt., s. 54, 59. Gandhi nie traktował inkarnacji Boga w ludzkim ciele w sensie dosłownym, lecz jako „popularny idiom” używany na określenie tych, którzy osiągnęli doskonałość. Jego zdaniem Bóg jest niezmienny, nigdy zatem nie wciela się jako *atman* i nigdy nie rodzi się jako istota ludzka. Tamże, s. 54.

¹²³ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 497-498.

¹²⁴ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 101.

¹²⁵ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, Rome 1993, s. 34. Choć był wyznawcą filozofii niedualistycznej, w sercu pozostawał *bhaktą* – człowiekiem modlitwy i kontemplacji. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 186.

¹²⁶ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 7.

¹²⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 17. Por. także: BG, dz. cyt., s. 187.

¹²⁸ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith. From Darkness to Light*, dz. cyt., s. 249.

człowieka w *Atmanie*, który przenika wszystko¹²⁹. „Jaźń w każdym z nas jest jedna i ta sama”¹³⁰, mimo wielości ciał wszyscy jesteśmy „manifestacjami” *Atmana*¹³¹, „wszechświat jest tym samym, co my”.¹³² „Bóg, my sami i wszystkie przedmioty we wszechświecie są w istocie jedną Rzeczywistością”.¹³³ Mahatma przekonywał, że „Oświeceni widzą każdą rzecz jednakowo. Czują oni, że *Atman* w każdej z tych jednostkowych rzeczy jest identyczny z *Atmanem*, który jest w nich.”¹³⁴ Z racji tych samych elementów konstytuujących każdego człowieka wszyscy są sobie równi. Bóg nie tworzy różnicy między ludźmi¹³⁵. W tradycji niedwoistości (*adwaita*) kwintesencją pańświadości jest *brahman*, który jest tożsamy z *atmanem*, czyli istotą indywidualnej świadomości¹³⁶. Pamiętać jednak należy, że skoro ten wiekuisty duch przenika wszystko, to nic nie jest od niego jakościowo różne. Różnica jest tylko cechą nieścisłego myślenia, błędem poznawczym¹³⁷, gdyż nie ma „rozdźwięku co do natury

¹²⁹ Por. BG, dz. cyt., s.122.

¹³⁰ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi. Nonviolent Power in Action*, New York 1993, s. 109.

¹³¹ Por. BG, dz. cyt., s. 90.

¹³² Por. BG, dz. cyt., s. 72.

¹³³ Por. BG, dz. cyt., s. 73. Gandhi posługiwał się obrazem drzewa, którego korzenie zawierają w sobie całą rzeczywistość drzewa, a liście przedstawiają świat podzielony na liczne formy. Tamże, s. 140.

¹³⁴ Por. BG, dz. cyt., s. 82.

¹³⁵ Por. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi 1958-84 [cyt. dalej jako CWMG], t. LXXXIV, dz. cyt., s. 74.

¹³⁶ Por. M. K. Byrski, *Brahman*, dz. cyt., s. 265. *Brahman* – sanskr. „wzrost”, „rozszerzenie”, „przeobrażenie”, „rozwój”. Tamże. *Atman* – sanskr. „Jaźń”, „istota rzeczy”, „natura”, „cecha charakterystyczna”, zaimek zwrotny „się”, od *at* „oddychać”, *an* „poruszać się”. Por. M. K. Byrski, *Atman*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 391. Dla podkreślenia tożsamości *brahmana* z *atmanem* wykorzystuje się wieloznaczność terminu *atman*, który występować może jako zaimek zwrotny „się, siebie”. „[Człowiek znający prawdę] widzi siebie/duszę (*atman*) w sobie/duszy (*atman*). Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 104.

¹³⁷ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, dz. cyt., t. I, s. 498. Nie należy zatem postrzegać skończoności i nieskończoności jako wykluczających się. W rzeczywistości istnieje tylko nieskończone, gdyż istnienie czegoś skończonego obok nieskończonego byłoby jego ograniczeniem, a więc i zaprzeczeniem. Tamże.

boskiej i ludzkiej”.¹³⁸ Poznanie tożsamości nie ma charakteru poznania racjonalnego, lecz jest „intuicyjne, kontemplacyjne i mistyczne”.¹³⁹

Gandhi odwoływał się do hinduskiej koncepcji głoszącej, że świat jest złudzeniem (*maja*), lub grą (*lila*) w rękach Boga¹⁴⁰. Za sprawą owego złudzenia człowiek nie tylko nie dostrzega Boga w każdej rzeczy, lecz również postrzega świat dualistycznie, jako złożony z dobra i zła. Tymczasem – przekonuje Gandhi – nic, a więc również i zło, nie dzieje się bez woli Boga. „To znaczy, że Bóg nie jest tylko wszystkim co dobre, jest również złem (...) Nie jest prawdą, że Bóg jest Panem światłości, a Szatan – ciemności.”¹⁴¹

Gandhi zastrzegł jednocześnie, że z Bycia i Niebycia, cnoty i grzechu, nieśmiertelności i śmierci, czyli przeciwieństw odnoszących się do Boga, nie należy wyciągać wniosku, że równie dobrze można iść ścieżką zła. Przekonuje, że objawiona w *Gicie* istota Boga jest poza ludzką zdolnością pojmowania, a tożsamość tych przeciwieństw „nie może być prawdą na tym świecie”. Jednoczesna obecność tych przeciwieństw jest „tajemnicą”, „cudem”. Nie jest to zwykłe zastawienie sprzeczności, lecz nowa jakość, która z nich wynika, jak woda jest czym innym niż tlen i wodór, które ją tworzą. Człowiek, który by pragnął kultywować w sobie dobro i zło, skazałby się na „samobójstwo”.¹⁴²

¹³⁸ Por. M. Kudelska, *Puruszasukta – kosmogoniczny mit o stworzeniu świata z człowieka*, dz. cyt., s. 100. Człowiek – *Purusza* jest na początku i końcu aktu stwórczego, jest źródłem, środkiem i celem każdej działalności. Tamże.

¹³⁹ Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 94.

¹⁴⁰ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴¹ Por. BG, dz. cyt., s. 124, 132, 136.

¹⁴² Por. BG, dz. cyt., s. 125, 158.

1.1.1.2. Człowiek a Bóg

Gandhi głosił równocześnie, że Bóg jest „jedynym prawdziwym przyjacielem”.¹⁴³ Bóg jest wszechwiedzący i wszechmocny¹⁴⁴, jest „badaczem serc”. Przekracza mowę i rozum. Zna lepiej człowieka i jego serce, niż on sam¹⁴⁵. Poglądy takie uzgodnić można z tymi, którzy twierdzą, że *Gita* nie podkreśla zbyt mocno tożsamości *atmana* z *brahmanem* uważając najwyższy pierwiastek – zasadę jako osobę, najwyższego *Puruszę* (*Paramatman*), *Iswarę*¹⁴⁶. Ci komentatorzy podkreślają, że osobowy Bóg Kriszna-Stworzyciel, o którym mówi *Gita*, nie tylko stworzył świat, lecz wciąż jest w nim obecny w swych teofaniach, obejmujących zarówno materialny poziom kosmosu, jak i świadomość ludzką. Kriszna przypomina tu Jahwe, Stwórcę Świata i Pana Historii¹⁴⁷. Warto również wziąć pod uwagę fakt, że mówiąc o ostatecznej rzeczywistości, posługiwał się Gandhi raczej teistycznym określeniem „Bóg” niż *brahman*, oraz to, że uważał, że Allah *Koranu*, to ten sam Bóg, o którym mówią Wedy¹⁴⁸.

Gandhi był przekonany, że człowiek jest uczyniony na „boży obraz”.¹⁴⁹ Jest on „reprezentantem” Boga¹⁵⁰. Zdaniem Mahatmy najważniejsze rzeczy na świecie nie dzieją się własnym tylko wysiłkiem człowieka. Dzieją się one we właściwym czasie, a Bóg wybiera „narzędzia” do ich realizacji¹⁵¹. Człowiek jest tylko „gliną w rękach

¹⁴³ Por. *DD*, dz. cyt., s. 385.

¹⁴⁴ Por. *EW*, dz. cyt., s. 130.

¹⁴⁵ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 16.

¹⁴⁶ Por. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, dz. cyt., s. 382.

¹⁴⁷ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. II, *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 163. Podobnie, jak objawienie *Gity* miało miejsce podczas wojny, starotestamentowi prorocy nauczali w obliczu zagłady Żydów. Tamże.

¹⁴⁸ Zdarzało się także, że posługiwał się określeniem *Paramatman*. Por. *BG*, dz. cyt., s. 91.

¹⁴⁹ Por. M. K. Gandhi, *Conquest of Self* [cyt. dalej jako CS], ed. R. K. Prabhu, U. R. Rao, Bombay 1943, s. 56.

¹⁵⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 84.

¹⁵¹ Por. CWMG, t. LXX, dz. cyt., s. 22-3.

Garncarza”.¹⁵² Skoro zaś życie każdego człowieka znajduje się w ręku Boga, nie jest w mocy człowieka oszczędzić życie swoje lub innych¹⁵³. Zastanowienia wymaga relacja podporządkowania człowieka woli Boga. Tradycja biblijna głosi, że choć człowiek stworzony jest na boże podobieństwo, nie jest tej samej natury co Bóg, winien swemu stwórcy pełne posłuszeństwo. W tradycji indyjskiej relacja podporządkowania nie jest tak oczywista. W żadnej z powstałych tam tradycji kosmologicznych nie ma *creatio ex nihilo*. Większość z nich mówi o powstaniu świata w wyniku aktu samoofiary makroantroposa (*Purusza*). Każdy zatem byt ma tę samą, świętą naturę. W ostateczności nie ma też w takim świecie miejsca na zewnętrzne zakazy i nakazy. Co w praktyce ascetycznej *jogi* jawić się może jako nakaz postępowania płynący „z zewnątrz”, powinien się przekształcić w wewnętrzny impuls płynący z podstawy bytu, która jest w człowieku¹⁵⁴. Sposobem pogodzenia determinizmu z wolną wolą człowieka jest w teistycznym ujęciu *Gity* poddanie się woli Boga. Kto dobrowolnie poddaje się woli bożej, ten godzi się na wszystko to, co Bóg czyni za jego pośrednictwem¹⁵⁵.

1.1.1.3. Niedoskonałość człowieka

Gandhi dostrzegał niedoskonałość człowieka. Twierdził, że chociaż błędzenie jest czymś ludzkim, zadaniem człowieka jest uczyć się na własnych błędach i nie popełniać ich ponownie¹⁵⁶. Pomimo tego, że człowiek popełnia błędy, został stworzony na obraz Boga, jeżeli zaś potrafi je naprawić, Bóg przywraca mu jego

¹⁵² Por. M. K. Gandhi, *To the Students* [cyt. dalej jako *TS*], Ahmedabad 1958, s. 65.

¹⁵³ Por. *DD*, dz. cyt., s. 61.

¹⁵⁴ Por. M. Kudelska, *Czy Bóg może żądać ofiary z życia? Koncepcja hinduskiej bhakti*, w: *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, red. M. Kudelska, Kraków 2005, s. 66. Obcowanie człowieka z Bogiem przedstawione jest w Biblii jako wspólnota osobowa, co w perspektywie eschatologicznej „zakłada odrębność osób w łonie błogosławionego Zjednoczenia.” Por. C. Tresmontant, *Personalizm w Biblii i antypersonalizm w Upaniszadach*, „Znak” 1958, nr 8-9, s. 985.

¹⁵⁵ Por. A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 1993, s. 137.

¹⁵⁶ Por. *DD*, dz. cyt., s. 80.

stan¹⁵⁷. Gandhi traktował swoje upadki i sukcesy jako boże błogosławieństwo. Przekonany był, że gdy ludzie poznają człowieka, który mimo upadków dąży do doskonałości, nabiorą wiary we własne możliwości¹⁵⁸. Twierdził, że choć jego dusza jest niedoskonała, może być doskonała dzięki doświadczeniom własnym i innych. Do osiągnięcia doskonałości potrzeba doświadczenia. Nic nie można uczynić bez doświadczenia, gdyż życie jest nieskończonym ciągiem doświadczeń¹⁵⁹.

Gandhi widział niedoskonałość człowieka w jego powłoce cielesnej. Mówił, że choć człowiek „Może być opisywany jako istota stworzona na obraz Boga, daleka jest od bycia Bogiem”.¹⁶⁰ Porównywany z Bogiem jest słaby i bezwartościowy¹⁶¹. Przypominał, że człowiek może być przepełniony dumą jedynie wówczas, gdy nie jest świadomy swojej znikomości i oddalenia od Prawdy¹⁶². Mimo szczególnej pozycji człowieka w świecie, ludzka natura – zdaniem Gandhiego – została przez Boga w wielu wymiarach ograniczona. Ograniczenia te dotyczą zarówno ludzkich zdolności umysłowych, jak i możliwości fizycznych. Uzurpowanie sobie większych możliwości, na przykład poprzez możliwość szybkiego przemieszczania się pociągiem, nazywał nadużyciem rodzącym wiele problemów. Często też przypominał, że przyrodzona konstrukcja człowieka sprawia, że może on służyć jedynie swym bliźnim. Krytykował, gdy człowiek w zarożumiałości swojej uważa się za powołanego do służby całej ludzkości. Argumentował, że usiłując sprostać temu, co nieosiągalne, człowiek ma kontakt z różnymi rzeczywistościami i odmiennymi religiami, co sprawia, że jest w najwyższym stopniu „zagubiony i pogmatwany”. „Bóg obdarzył człowieka rozumem,

¹⁵⁷ Por. DD, dz. cyt., s. 235.

¹⁵⁸ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 234.

¹⁵⁹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 224.

¹⁶⁰ Por. D. G. Tendulkar, *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, t. VII, Bombay 1954, s. 85.

¹⁶¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶² Por., EW, dz. cyt., s. 47. W rzeczywistości życie człowieka jest jedynie „małą kroplą w oceanie wieczności”. Por. BG, dz. cyt., s. 116.

by mógł poznać swojego Stwórcę. Człowiek nadużył tego [daru] do tego stopnia, że może zapomnieć o swoim Stwórcy”.¹⁶³

1.1.2. Człowiek a zwierzę

Mimo monistycznych poglądów, Gandhi dostrzegał wyjątkowy status człowieka w przyrodzie¹⁶⁴. Zdaniem Mahatmy, człowiek dzieli ze zwierzętami funkcje biologiczne¹⁶⁵. Człowiek ma zdolność – dzięki duszy i swoim zdolnościom – do najwyższego rozwoju. Owa zdolność jest też tym, co odróżnia człowieka od reszty bożego stworzenia. Jako ludzie zobowiązani jesteśmy do urzeczywistniania Boga, który zamieszkuje nasze serca. To też jest podstawową różnicą między człowiekiem a zwierzętami¹⁶⁶. Mahatma wierzył w wędrówkę dusz (*sansara*). Uważał, że człowiek został podniesiony do wyższego stanu po nieskończonym ciągu narodzin w stanie zwierzęcym¹⁶⁷.

Gandhi twierdził, że wszystkie religie uważają narodzenie pod postacią człowieka za wyjątkowy przywilej, który jest jednocześnie stanem próby¹⁶⁸. Był on przekonany, że człowiek przewyższa zwierzę dzięki swym instynktom moralnym i moralnemu powołaniu. Inne jest również prawo natury dla człowieka i zwierząt. Człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, posiada rozum, roztropność i wolną wolę. Zwierzę nie jest wolnym sprawcą swoich czynów, nie zna ono rozróżnienia między cnotą a występkiem, dobrem a złem. Człowiek będąc wolnym sprawcą swoich czynów

¹⁶³ Por. M. K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule* [cyt dalej jako *HS*], Dodo Press, bmw, brw., s. 27.

¹⁶⁴ Teksty *smriti* wskazują na człowieka jako na najdoskonalszy przejaw Absolutu. W *Manusmryti* [1.96-98] czytamy: „Wśród bytów najlepsze [są] ożywione, wśród ożywionych – [ci, którzy] żyją rozumem, wśród rozumnych – ludzie najlepsi, wśród ludzi – braminów się pamięta”. Cyt za: J. Jurewicz, *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994, s. 100. Wyjątkowa pozycja człowieka dotyczy wszystkich, także niedotykalnych. W [286.31-32] czytamy: „Nawet w niedotykalności człowieczeństwo zawsze [jest] ozdobą”. Tamże, s. 101.

¹⁶⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 244.

¹⁶⁶ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 34.

¹⁶⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 47.

¹⁶⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 20.

zna to rozróżnienie i jeśli postępuje zgodnie ze swą „wyższą naturą”, poświadcza swą wyraźną wyższość nad zwierzęciem, jeśli zaś podąża za swą „niższą naturą”, staje się niższym niż zwierzę. Człowiek – zdaniem Mahatmy – przewyższa zwierzę również tym, że jest zdolny do powściągliwości seksualnej i poświęcenia. Dowodził, że nawet rasy uważane za najmniej cywilizowane uznają pewne ograniczenia w relacjach seksualnych. Jeślibyśmy natomiast potraktowali te ograniczenia jako „barbarzyńskie”, wówczas prawem człowieka byłaby wolność od wszelkich ograniczeń, a jako że człowiek jest z natury bardziej skłonny do ulegania namiętnościom niż zwierzę, stąd w ciągu doby nastąpiłby koniec ludzkości¹⁶⁹.

Według Mahatmy człowiek należy do innego gatunku niż zwierzę i nie wszystko, co jest naturalne dla zwierzęcia, jest naturalne dla człowieka. Tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, jest jego zdolność do rozwoju. Człowiek, w przeciwieństwie do zwierzęcia, nie żyje tylko chlebem, lecz używa swojego rozumu by poznać i czcić Boga. Zwierzę może to czynić najwyżej bezwolnie¹⁷⁰. Choć Gandhi z szacunkiem wyrażał się o zwierzętach nazywając je braćmi, to podkreślał, że tylko człowiek dzięki swej wolnej woli cieszy się prerogatywą zaparcia się siebie ze względu na szlachetniejszy cel, dla którego został zrodzony¹⁷¹. Nie powinien więc człowiek – uważał Mahatma – naśladować życia zwierząt, lecz postępować zgodnie z tym, co jest w jego naturze najlepsze. Natura człowieka posiada zdolność do regeneracji. Jeżeli zatem chłodny namysł wskazuje, że jedynym prawym użyciem organu rozrodczego jest ograniczenie jego funkcji do rozrodu, wszelkie inne użycie należy traktować jako nadużycie¹⁷².

Gandhi dostrzegał wyjątkowość człowieka w możliwości wyboru między podążaniem za swoją niską, zwierzęcą naturą, a rozwijaniem świadomości swojego wysokiego, boskiego pochodzenia. Jednakże – zaznaczał – ze względu na ową naturę

¹⁶⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 15.

¹⁷⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 18-19.

¹⁷¹ Por. CS, dz. cyt., s. 28.

¹⁷² Por. CS, dz. cyt., s. 141.

zwierzęcą, człowiek bardziej skłonny jest wybierać pierwszą z dróg, zwłaszcza że wydaje się mu ona bardziej powabna. Tym jednak, co człowieka wyróżnia, jest świadome dążenie do realizacji swojej strony duchowej. Gandhi był przekonany, że ustanowiona godność nie może przestać istnieć, choć może być negowana czy poniżona¹⁷³.

Pomimo tego, że Gandhi dostrzega w statusie człowieka w kosmosie cechy stanowiące podstawę jego godności posiadanej w rozumieniu naturalistycznym, czyli immanentne cechy człowieka jak rozum, wolność i dobro oraz nadprzyrodzonym, czyli te, które oparte są na podobieństwie człowieka do Boga, akcent wyraźnie położony jest na uzasadnianie godności przez wymiar moralny człowieka. Świadczą o tym związki, które w myśli Gandhiego dostrzec można między tym, co stanowi podstawę godności posiadanej, a tym, co stanowić może podstawę do ubiegania się o godność. Zdolność rozumowania występuje w nierozdzielnej parze z postulatami roztropności; instynkt moralny, czyli znajomość dobra i zła – z obowiązkiem realizacji „wyższej natury”; wolność – z powściągliwością; podobieństwo boże – ze służbą i identyfikacją z resztą stworzenia.

Cechą znaną w poglądach Gandhiego jest akcentowanie ludzkiej możliwości do samookreślenia. Fakt, że człowiek ma możliwość wyboru między swą niską „zwierzęcą naturą”, a swoim boskim pochodzeniem przypomina P. della Mirandolę, gdy sławiąc ludzką możliwość autokreacji pisał: „Nie skóra stanowi o zwierzęciu, lecz zwierzęca i zmysłowa jedynie dusza (...) Jeśli zaś widziałbyś, że ktoś zapominając o swoim ciele, jako czysty kontemplator, oddał się dociekaniom umysłu, ten ani ziemską, ani niebiańską nie jest istotą, ale zjawiskiem mającym w sobie coś boskiego, odzianym jedynie w ciało ludzkie”¹⁷⁴.

Uzasadnianie wartości człowieka na fundamencie teistycznym, czyli na wierze w stworzenie człowieka na boże podobieństwo, jest znane w tradycji Zachodu. Na uwagę zasługuje próba odczytania wartości człowieka z wyznawanej przez Mahatmę

¹⁷³ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 34.

¹⁷⁴ Por. *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. D. Petsch, tłum. Z. Kalita, Warszawa 1967, s. 140-141.

filozofii monistycznej (*adwaita*). Filozofia ta była podstawą jego egalitaryzmu i działalności społecznej. Oparta była ona na wierze, że w sumieniu każdego człowieka skryta jest prawda, że identyfikacja indywidualnej duszy (*atman*) z duszą kosmosu (*brahman*) postuluje walkę o godność wszystkich ludzi.

1.2. Struktura człowieka

Wyżej wskazane zostały metafizyczne powody przemawiające za wyróżnionym statusem człowieka w kosmosie. W tym miejscu warto zastanowić się dokładniej nad tymi elementami ludzkiej natury, które szczególnie przemawiają za wyjątkowością człowieka.

1.2.1. Dusza i ciało

Według Mahatmy ludzka godność jest identyczna z obiektywną strukturą natury ludzkiej. Człowiek jest istotą złożoną z nieśmiertelnej duszy¹⁷⁵ i śmiertelnego ciała¹⁷⁶. Zdaniem Gandhiego człowiek składa się z trzech elementów: ciała, rozumu i ducha. Jedynym stałym elementem jest duch, gdyż dwa pozostałe funkcjonują dzięki niemu¹⁷⁷. Mahatma twierdził, że człowiek jest mikrokosmosem¹⁷⁸, gdyż jego ciało – ożywiane przez duszę – składa się z pięciu naturalnych elementów: powietrza, wody, ziemi, ognia, eteru (*tedžas*)¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 33.

¹⁷⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 134.

¹⁷⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 300. Dzięki duszy może istnieć ciało i rozum. Por. TS, dz. cyt., s. 80. Zgodnie z klasyczną nauką hinduską człowiek posiada pięć zdolności percepcyjnych (słuch, dotyk, wzrok, smak, węch), pięć zdolności aktywnych (mowa, chwyt, lokomocja, wypróżnianie, rozród) oraz nadzorujący „organ wewnętrzny: (), który przejawia się jako „ego” (*ahankara*), pamięć (*cittam*), rozumienie (*buddhi*), umysł (*manas*). Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, ed. J. Campbell, Princeton 1989, s. 55.

¹⁷⁸ Por. M. K. Gandhi, *A Guide to Health* [cyt. dalej jako *GH*], transl. A.R. Iyer, Madras 1921 [reprint w USA – Nabu Public Domain Reprints, b.m.w., b.r.w.], s. 11.

¹⁷⁹ Por. D. G. Tendulkar, *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, t. VII, dz. cyt. s. 96.

Uzasadnione jest przypuszczenie, że Gandhi wyżej cenił duszę niż ciało, które jest niczym „kruche szklane naczynie” przeznaczone do stłuczenia. Twierdził on, że świadomość nieśmiertelnej duszy może uczynić człowieka nieustraszoną¹⁸⁰. Można również przypuszczać, że uważał ciało za przeszkodę w poznaniu duszy (*atman*), aby bowiem urzeczywistnić *atman* trzeba „stać się nikim”, to znaczy zapomnieć o ciele¹⁸¹. Postulat panowania nad ciałem pełnił tak ważną rolę w poglądach Mahatmy, iż mimo tego, że głosił on umiar w praktykach ascetycznych, dopuszczał możliwość całkowitego wyniszczenia ciała w wyniku skrajnej ascezy podjętej przez tego, kto nie potrafi zapanować nad zmysłami¹⁸². Zdarzało się również, że mówił wprost o ciele jako o „klatce i więzieniu” duszy, która jest wszechobecna¹⁸³ i która, by poznać swoją istotę, musi transcendować przemijający wszechświat¹⁸⁴. Zdarzało się też, że wręcz utożsamiał człowieka z duszą (*atman*). Gandhi twierdził bowiem, że o człowieku, który poświęcił wszystkie swe czyny Bogu, powiedzieć można że to nie on, lecz jego ciało działa, podczas gdy dusza (*atman*) jest beczynna¹⁸⁵.

Gandhi widział rzeczywistą siłę człowieka w duszy. Za odważnego – argumentował – przyjęto uznawać osobę, która walcząc na polu bitwy nie przywiązuje wielkiej wagi do swojego ciała. Ten, kto wierny jest prawdzie (*satjagrahin*), nie przywiązuje żadnej wagi do ciała i walczy bez uzbrojenia¹⁸⁶, gdyż żadna siła na świecie nie dorównuje sile ducha, czyli sile *satjagrahy*¹⁸⁷.

¹⁸⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 40.

¹⁸¹ Por. EW, dz. cyt., s. 43. Por. także: Por. BG, dz. cyt., s. 187.

¹⁸² Por. BG, dz. cyt., s. 93.

¹⁸³ Por. EW, dz. cyt., s. 92. Życie człowieka od urodzenia do śmierci określał Gandhi jako „uwięzienie”, „niewolę”. Por. BG, dz. cyt., s. 115, 136.

¹⁸⁴ Por. BG, dz. cyt., s. 122. Błąd poznawczy człowieka polega na tym, że żyjąc w „ciemności” widzi „noc jako dzień i dzień jako noc”. Tamże, s. 131.

¹⁸⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 76. Czyn (*karman*) takiej osoby jest w rzeczywistości beczynem (*akarma*). Tamże. Nie jest sprawcą swych czynów, to jedynie jego zmysły działają zgodnie ze swoją naturą. Tamże, s. 79.

¹⁸⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 328.

¹⁸⁷ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 318. Por. także DD, dz. cyt., s. 228.

Nadrzędnym celem człowieka, jak będzie o tym mowa, było dla Mahatmy poznanie Boga. Gandhi miał ograniczone zaufanie do zmysłów jako narzędzi służących temu celowi. Przekonywał, że poznanie zmysłowe jest często fałszywe i złudne, tymczasem świadomość wykraczająca poza zmysły jest niezawodna. Dowodzi tego nie zewnętrzne świadectwo, lecz przemienione zachowanie i charakter tych, którzy doświadczyli obecności Boga w swym wnętrzu. Przekonany był także o bezsilności rozumu. Obecność Boga może być doświadczona jedynie za sprawą żywej wiary, ta zaś przekracza rozum¹⁸⁸.

1.2.2. Władze człowieka

Zdaniem Gandhiego człowiek różni się od zwierząt dzięki rozumowi, wolnej woli i instynktowi moralnemu. Gandhi doceniał rolę rozumu, sprzeciwiał się jednak racjonalizmowi. Twierdził on, że choć racjoniści są osobami godnymi podziwu, racjonalizm jest jednak „okropnym potworem” jeśli przypisuje sobie wszechmoc. Czyny wykonywane bez wiary i modlitwy porównywał do sztucznych kwiatów, które są pozbawione zapachu. Apelował nie o stłumienie rozumu, lecz o uznanie tego, co rozum uświęca. „Przypisanie wszechmocy rozumowi jest tak złe – mówił – jak bałwochwalstwo, jak oddawanie czci wobec pnia czy kamienia wierząc, że są Bogiem”.¹⁸⁹ Nad rozum przedkładał instynkt moralny człowieka. Uważał, że istnieją ograniczone możliwości rozwoju intelektu, możliwości rozwijania dobroci są zaś nieograniczone¹⁹⁰.

Gandhi był przekonany, że człowiek jest wolny do tego stopnia, że może czcić nawet Szatana. Cześć ta jest jednak sprzeczna z naturą ludzką¹⁹¹. Wolność człowieka jest tak nieograniczona, że może nawet prowadzić go do utraty godności. „Człowiek

¹⁸⁸ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 15-16.

¹⁸⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 80-81.

¹⁹⁰ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 144.

¹⁹¹ Por. CS, dz. cyt., s. 19. Ludzka wolność wynika z tego, że Bóg ją zagwarantował jako autor dobra i zła. Por. BG, dz. cyt., s. 136.

został stworzony na obraz Boga, żadna też siła ziemską nie jest w stanie pozbawić go godności, jak tylko on sam siebie”.¹⁹² „Tylko on sam może się zdegradować”.¹⁹³ Gandhi bronił niezależności myślenia człowieka od czynników zewnętrznych. Ubolewał, że od dzieciństwa gorliwie wszczepiana jest „mentalność niewolnicza”, która sprawia, że człowiek nie może myśleć i działać w sposób wolny, lecz jest niewolnikiem kasty, zagranicznej edukacji i obcego rządu¹⁹⁴. Autonomia człowieka należy – w opinii W. Stróżewskiego – do istoty człowieczeństwa. Jest ona również warunkiem konstruowania jego aksjologicznej struktury. Wynika z tego, że: „Wszelki zamach na autonomię człowieka jest próbą umniejszania jego człowieczeństwa”.¹⁹⁵ Mahatma cenił nie tylko wolność zewnętrzną, o której mówił Stróżewski, lecz również, a nawet bardziej, wolność wewnętrzną – panowanie nad sobą. Myśląc o pierwszym rodzaju wolności twierdził, że lepiej jest być wolnym, nawet gdy popełnia się błędy, niż być wolnym od błędów za cenę utraty wolności, gdyż rozum człowieka dobrego na skutek przymusu nie może się rozwijać i ulega degradacji¹⁹⁶. Wolność wewnętrzną łączył Gandhi z wymogiem powściągliwości cielesnej. Twierdził jednak jednocześnie, że powściągliwość, którą sami sobie nakładamy, nie jest przymusem, a człowiek podążający ścieżką folgowania sobie jest „niewolnikiem namiętności”. Kto zobowiązuje się do przestrzegania norm i ograniczeń wyzwala się. Wszystkie elementy świata obowiązują pewne normy, bez ich przestrzegania świat nie mógłby funkcjonować¹⁹⁷.

Gandhi przypisywał człowiekowi coś w rodzaju instynktu moralnego. Twierdził on, że człowiek w „wewnętrznych głębiach swego serca i umysłu” jest w stanie odróżniać dobro od zła, ma również w swym sercu impuls do czynienia dobra i

¹⁹² Por. DD, dz. cyt., s. 269.

¹⁹³ Por. DD, dz. cyt., s. 342.

¹⁹⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 184.

¹⁹⁵ Por. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Znak, Kraków 2002, s. 238.

¹⁹⁶ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 27.

współczucie, które jest iskrą boskości¹⁹⁸. Gandhi przytaczał wiele przykładów świadczących – jego zdaniem – o dobroci człowieka. Uważał, że tysiące aktów człowieka świadczą o kierowaniu się przez niego siłą prawdy lub miłości. Jako przykład podawał relacje panujące między rodzicami i dziećmi¹⁹⁹. Przekonany był, że ludzkość kieruje się prawem miłości, gdyż gdyby kierowała się prawem nienawiści, dawno by wyginęła²⁰⁰. Zdaniem Mahatmy, w człowieku można wyróżnić dwa przeciwstawne ukierunkowania: boże i szatańskie. Obowiązkiem człowieka jest zwalczanie tego, co szatańskie i ochrona siebie²⁰¹. Różnica między dobrem a złem, cnotą a grzechem jest taka, że dobrem jest to, co może być zaakceptowane, złem – co ma być odrzucone. Kradzież na przykład, jako coś, co musi być odrzucone, jest złem lub grzechem²⁰². Człowiek ma możliwość rozróżniania między dobrem a złem, a przez to posiada moc kierowania sobą. Mahatma głosił, że z istoty człowiek jest czynny. Zachęcał do działania, gdyż nic nie jest na świecie statyczne, co znaczy, że tam, gdzie nie ma postępu, jest nieunikniona regresja²⁰³.

Dusza i ciało w poglądach Gandhiego stanowią parę opozycyjną: dusza jest nieśmiertelna – ciało jest śmiertelne, dusza jest niezależna bytowo – ciało w istnieniu zależne jest od duszy, dusza jest wszechobecna – ciało jest przestrzennie ograniczone, dusza jest narzędziem poznania Boga – ciało jest przeszkodą w kontakcie z Bogiem, dusza jest podstawą siły człowieka – ciało jest często powodem słabości. Wyraźne deprecjonowanie cielesnej strony człowieka, postrzeganie ciała jako „więzienia duszy”, bliskie jest platońskiej koncepcji człowieka, różni natomiast poglądy Gandhiego od renesansowej koncepcji człowieka integralnego, dla której podstawą

¹⁹⁸ Por. J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 296.

¹⁹⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 324-325.

²⁰⁰ Por. M. K. Gandhi, *For Pacifists* [cyt. dalej jako FP], ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1960, s. 43.

²⁰¹ Por. BG, dz. cyt., s. 89.

²⁰² Por. CS, dz. cyt., s. 20.

²⁰³ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 35.

godności człowieka jest złożoność duchowo-cieleśna²⁰⁴. Deprecjacja ludzkich zdolności cielesnych w porównaniu z mocą Boga bliska jest opinii tych, którzy, jak na przykład M. de Montaigne, twierdzą, że „ze wszystkich marność największą marnością jest człowiek”, którego mądrość jest jedynie „szaleństwem w obliczu Boga”, a jedynym zaszczytem i siłą – łaska boża²⁰⁵.

Akcent, jaki kładł Gandhi na konieczność przestrzegania norm, nie mógłby być uznany za zobowiązujący gdyby wśród władz ludzkich zabrakło wolności i rozumności człowieka. Rozumność i wolna wola sprawiają – zdaniem F. de Vitorii – że człowiek jest panem swoich aktów, jest podmiotem zdolnym do posiadania praw i obowiązków²⁰⁶. Gandhi uznawał rozumność i wolną wolę za podstawę praw i obowiązków. Prawo jednak u Mahatmy, o czym trzeba pamiętać, było zawsze podporządkowane obowiązkowi. Nie tyle więc poznanie rozumowe i wolność jest tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, lecz panowanie nad biologiczną stroną człowieka. Panowanie to jest celem, jest też wolnością. Gandhi mógłby za Sokratesem zapytać: „Czym właściwie różni się człowiek oddany rozkoszom zmysłowym od nierozumnego zwierzęcia?”²⁰⁷ Prawdopodobnie zgodziłby się też z Arystotelesem, zdaniem którego myślenie teoretyczne polegające na odnajdywaniu prawdy i fałszu nie jest właściwe zwierzętom²⁰⁸, lecz z pewnością uznałby za B. Pascalem wniosek moralny dla „trzciny myślącej”: by „dobrze myśleć”.²⁰⁹

²⁰⁴ Koncepcja ta była rehabilitacją doczesności i cielesnej strony człowieka. Zdaniem Jana z Trzciany – myśliciela szesnastowiecznego – człowiek jest najdoskonalszym bytem wszechświata. Skupia on w sobie doskonałości trzech niższych szczebli bytu (minerałów, roślin i zwierząt) oraz zespala świat materii i ducha. Realizując wartości świata zmysłowego, żyje życiem zwierzęcym, kiedy realizuje wartości ludzkie, żyje życiem godnym człowieka. Człowiek ma także moc przeobóstwienia się, jako że „mędrzec jest prawie równy Bogu”. Choć ciało jest substancją materialną rządzoną przez duszę, nie jest ono dla niej więzieniem, dzięki niemu bowiem dusza nawiązuje kontakt z innymi bytami. Por. J. Czerkawski, *Z problemów antropologii filozoficznej w Polsce XVI wieku (Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka)*, dz. cyt., s. 8-11.

²⁰⁵ Por. M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, t. II, s. 147-151.

²⁰⁶ Por. K. Derner, *Osoba ludzka podmiotem prawa i społeczności międzynarodowej w nauce Francisco de Vitorii*, „Roczniki Filozoficzne” 1975, z. 2, s. 71.

²⁰⁷ Por. Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 220.

²⁰⁸ Por. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 120-121.

²⁰⁹ Por. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1977, s. 112-113.

2 Godność człowieka jako wartość zadana

Tradycja uzasadniania godności człowieka przez jego wymiar moralny jest starsza niż uzasadnianie jej przez jego wymiar ontyczny²¹⁰. Charakterystyczna jest ona przede wszystkim dla kierunków naturalistycznych²¹¹. „Godność” funkcjonuje tu jako doskonałość, czy dążenie do doskonałości rodzące się w działaniu moralnym i utrwalone w osobowości²¹². Jako „poczucie godności” czy cecha charakteru jest ona przedmiotem zainteresowania psychologów²¹³, jako moralna doskonałość może interesować etyków – może zabezpieczać moralną tożsamość podmiotu²¹⁴ lub może

²¹⁰ Wywodzi się od Sokratesa czy nawet Demokryta. Kontynuowana była ona przez stoików i odrodzona we wczesnym renesansie. Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, dz. cyt., s. 98.

²¹¹ Tak pojmują ją empiryści, D. Hume i Th. Hobbes. Dla racjonalistów, jak B. Pascal, Kartezjusz, B. Spinoza godność wynika zarówno z wiedzy o niedoskonałości człowieka, jak i ze świadomości pewnych racji, które przewyższają rozum. Dla takich filozofów, jak F. Nietzsche, S. Kierkegaard, K. Marks, znaczenie godności wynika z tego, kim się człowiek staje w procesie wyzwolenia wolitywno-moralnego (Nietzsche), egzystencjalnego (Kierkegaard) i społeczno-ekonomicznego (Marks). Por. E. Podrez, *Godność (dignitas hominis)*, dz. cyt., s. 19. Również Kościół katolicki, mimo nauczania o godności osobowej, nie pomija godności jako zadania. Leon XIII pisał: „Prawdziwa godność człowieka i wyższość zasadza się na obyczajach, mianowicie na cnocie.” Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, Wrocław 1996, s. 21.

²¹² Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, dz. cyt., s. 19. M. Piechowiak nazywa godność związaną z doskonałością moralną godnością osobowościową. Odróżnia on poza tym: nieutrącalną godność ugruntowaną w samym byciu człowiekiem, godność osobistą uznawaną jako dobre imię, godność ugruntowaną w okolicznościach życia jako podmiotowe możliwości rozumnego i wolnego działania. Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 343-351.

²¹³ Zdaniem J. Kozieleckiego godność osobista to cecha charakteru, dzięki której człowiek jest „wierny sobie”, czyli postępuje zgodnie z systemem wartości i przekonań oraz umie bronić swojej indywidualności i tożsamości. Por. J. Kozielecki, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1988, s. 172. Zdaniem J. Kozieleckiego godność, to moralna część osobowości, która kształtuje się w procesie aktywności, w trakcie rozwiązywania konfliktów moralnych, to wartość potwierdzana w praktycznym działaniu. Por. J. Kozielecki, *O godności człowieka*, dz. cyt., s. 68-69.

²¹⁴ Poczucie własnej godności opiera się – zdaniem Szawarskiego – na świadomości własnej indywidualności i niepowtarzalności, byciu osobą, czyli bytem wolnym i rozumnym oraz byciu „zwartą całością o określonej strukturze moralnej”, czyli kierowaniu się aprobowanymi przez podmiot wartościami nadającymi moralny sens jego istnienia. „Godność jednostki ludzkiej zasadza się bowiem na poszanowaniu i ochronie jej własnej tożsamości moralnej.” Por. Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8-9, s. 100.

być wyrazem uznania temu, kto ukształtował swoje „ja” według określonych wartości²¹⁵.

Gdy dążenie do doskonałości jest motywowane ochroną moralnej integracji podmiotu, siła i zalety własnej osobowości mogą urastać do rangi dobra moralnego (etyka indywidualna). Metodą wiodącą do tego celu może być asceza. Wspólnym mianownikiem życia ascety i człowieka kierującego się poczuciem godności własnej jest etyka perfekcjonistyczna²¹⁶. Podobnie jak konotacje łacińskiego słowa *dignitas* nie były pierwotnie związane z moralnością, tak też zanim rzeczownik *áskesis* zaczęto kojarzyć z moralnością²¹⁷, posługiwano się nim na oznaczenie szeroko rozumianego ćwiczenia²¹⁸. Podobnie też, jak *dignitas* kojarzono pierwotnie z pojęciami estetycznymi, tak można próbować dostrzec związek ascezy z estetyką²¹⁹. Można

²¹⁵ Warunkiem zasłużenia na szacunek jest – zdaniem Kotarbińskiego – posiadanie cech „spolegliwego opiekuna”, kogoś na kim można polegać, komu można zaufać. Por. T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986 s. 59-62.

²¹⁶ I choć cel życia pierwszego jest zwykle soteryczny, to obaj dążą do doskonalenia swej osobowości. Dążenie to jest może bardziej uchwytne w przypadku ascety, dla którego własna doskonałość jest przedmiotem nieustannego trudu.

²¹⁷ Warto podkreślić, że pewne praktyki ascetyczne, jak zachowywanie postów były w praktyce życia religijnego hellenizmu nie tylko aktem kultowo-rytualnym (pitagorejczycy, neoplatonizm), lecz również wiązały się z moralnością (cynicy, stoicy). Były także dla cyników i stoików środkiem osiągania szczęścia, rozumianego jako doskonałość etyczna, wolność i niezależność od świata zewnętrznego. Por. H. Wójtowicz, *Asceza w hellenizmie*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 64-68.

²¹⁸ Por. M. Schneider, *Asceza*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. A. Marcol, Warszawa 1997, s. 15. Ćwiczenie to mogło zmierzać do biegłości artystycznej (Homer, Herodot), sprawności fizycznej (Tukidydes, Ksenofont, Platon) czy treningu wojskowego (sofiści). Związek *áskesis* z wyrzeczeniem pochodzi od stoików, Epikteta i starszych sofistów, sens religijny nadali mu Isokrates i Filon Aleksandryjski, którzy mówili o ćwiczeniu religijnym. Tamże. Czasownik *askéo* znaczył „kształtować artystycznie” jakiś materiał lub przedmioty, „praktykować”, „ćwiczyć się” fizycznie lub duchowo. Miał on także znaczenie estetyczne: „ubierać”, „przystroić”, „przyozdobić” i religijne: „czcić”, „oddawać cześć”. Por. *Słownik grecko-polski*, t. I, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 346. Podobieństwa etymologiczne wynikać mogą również z argumentacji krytyków życia ascetycznego. J. Bentham, który krytycznie oceniał wartość moralistów uprawiających ascezę, oskarżał ich o hipokryzję, o oddawanie się wyrafinowanym przyjemnościom określanym przez nich jako „coś godnego sławy”, „czci”, „co przystoi” (łac. *honestum*, *decorum*). Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 30.

²¹⁹ Widoczne to jest we wspomnianym znaczeniu czasownika *askéo*, lecz można też na poparcie tegoż związku przywołać argumentację filozoficzną. Odwołać się tu można do A. Smitha. Ciekawe jest bowiem, że w opanowaniu namietności (głównie strachu i gniewu, upodobania do przyjemności i pochwał) widzi on „piękno” i to nie tylko „piękno pochodzące z użyteczności”, a więc to, które – jak na przykład wielkoduszność – jest następstwem opanowania w wymiarze społecznym, lecz również dostrzega „własne piękno”, czyli to, dzięki któremu panowanie nad sobą rodzi szacunek i podziw. Przykładem piękna z drugim z wymienionych znaczeń jest spokój człowieka w obliczu grożącej mu śmierci. Szacunek, którym obdarzany jest ktoś taki, jest często niezależny od wartości moralnej jego czynów. Wspomniany autor zauważa bowiem, że godnym nazywamy nie

argumentować, że siła charakteru może mieć związek z pojęciami estetycznymi, choć niekoniecznie z moralnością²²⁰, lub odwrotnie, można utożsamiać czyn godny tylko z czynem moralnym²²¹.

Ascezę rozumieć można na szerokim tle rozwoju życia wewnętrznego. Tak traktuje ją Z. Chlewiński, dla którego oznacza ona „dobrowolny trud psychiczny lub psychiczno-fizyczny podejmowany przez człowieka, aby osiągnąć jakieś wyższe cele, zwłaszcza moralno-religijne (ale również i inne) poprzez opanowywanie lub ograniczanie swoich potrzeb, szczególnie emocji, połączony z surową dyscypliną wobec siebie i z samoopanowaniem”.²²² Termin ten stosowany tu będzie do tych przypadków, w których nakładanie na siebie ograniczeń związane jest z dążeniem do własnej doskonałości.

Powyższy wstęp dotyczący związku ascezy z godnością rozumianą jako zadanie ma dla tematu pracy znaczenie istotne. Moralność oparta na paradygmacie ascezy szczególnie atrakcyjna jest dla osób o skłonnościach perfekcjonistycznych. Taką osobą bez wątpienia był Gandhi, dla którego wysokie poczucie godności własnej było jedną z najwyższych wartości. Był on osobą, dla której „wierność sobie” okupiona była często heroizmem i samozaparciem, czyli wartościami kształtowanymi dzięki ascezie. Rola ascezy w odniesieniu do godności wrodzonej i nieutracanej może służyć potwierdzeniu wartości jaką jest człowiek, jako byt autonomiczny wobec

tylko kogoś, kto jak Sokrates czy T. More godnie przyjął niesprawiedliwy wyrok, lecz również tego, kto ponosi słuszną karę, lecz nie roztkliwia się nad sobą. Por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 355-356. Zdaniem Smitha najwyższą godność przypisuje się zawodowi żołnierza, właśnie z racji jego uszlachetniającej pogardy dla niebezpieczeństwa i śmierci. Tamże, s. 357.

²²⁰ Przykładem może być dobrowolność przyjęcia niesprawiedliwego wyroku, który to czym ma wartość związaną z estetyką: wymiar wzniosłości. Por. F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 426. Ogólniej zaś mówiąc zwycięstwo woli nad potęgą losu obnaża relatywną wielkość tej ostatniej, sprawia jednocześnie, że przezwyciężona potęga losu staje się symbolem wielkości absolutnej, czyli „wzniosłego usposobienia”. Tamże. Zdaniem Schellinga, pogardę budzi ten, kto nie potrafi stanąć nad zewnętrznym nieszczęściem, które go dotknęło. Tamże, s. 420.

²²¹ Dla W. Biegańskiego, tylko czyn moralnie dobry może być uznany za godny. Por. W. Biegański, *Etyka ogólna*, Warszawa 1918, s. 280, 282.

²²² Por. Z. Chlewiński, *Asceza z punktu widzenia psychologii*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 26.

przyrody, bądź nawet – jak to ma miejsce w doświadczeniu mistycznym, do którego czasami asceza prowadzi – do nadawania godności człowiekowi nowego sensu. Asceza pełni wówczas funkcję soteryczną, a dążenie do doskonałości staje się drogą do zbawienia. Obie te funkcje odnajdujemy u Gandhiego. Asceza służyła mu potwierdzaniu wartości typowo ludzkich oraz prowadziła do Boga²²³.

2.1. Powinności wobec innych bytów

Znając poglądy metafizyczne Mahatmy dotyczące miejsca człowieka w strukturze rzeczywistości, będące podstawą godności posiadanej, można teraz rozważyć zobowiązania, które wynikają z posiadanego przez człowieka statusu. Ten drugi sposób uzasadniania godności człowieka bliższy był poglądom i charakterowi działalności Gandhiego, który jako działacz społeczny był bardziej skoncentrowany na problemach etycznych, niż na rozważaniach metafizycznych. Powinności, jakie zostaną tu poruszone, dotyczyć będą relacji człowieka do Boga i przyrody.

2.1.1. Urzeczywistnienie Boga

Myśląc o religii, jako o relacji człowieka do Boga, nie przywiązywał Mahatma znaczenia do jej strony formalnej, lecz szukał tego, co stanowi jej istotę. Zgodnie też ze swoim etycznym nastawieniem, istotę religii widział w czynie. Jego zdaniem: „Bóg nie pyta o wyznanie, lecz zwraca uwagę na czyny, które świadczą o wierze”.²²⁴ Dla Gandhiego moralność, etyka i religia były terminami zamiennymi. Jak moralność bez odniesienia do religii jest jak „dom zbudowany na piasku”, tak religia oddzielona od moralności jest jak „brzmiący mosiądz”, dobry jedynie do robienia hałasu. Moralność – jego zdaniem – mieści w sobie prawdę, brak przemocy (*ahimsa*) i wstrzemięźliwość.

²²³ Warto również nadmienić, że – zdaniem S. Tokarskiego – „To właśnie Gandhi stanowi dla zachodniej młodzieży wzorzec nowoczesnej rewaloryzacji praktyk ascetycznych.” Por. S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław 1987, s. 136.

²²⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 53.

Są to cnoty fundamentalne. Z nich wywodzą się wszystkie cnoty ludzkie²²⁵. Istotą każdej religii jest dobry charakter²²⁶, a zatem przestrzeganie prawdy i niewinności, niezabijanie i wyzbycie się przemocy²²⁷. Wyrugowanie religii z życia społecznego oznacza destrukcję społeczeństwa, gdyż istnienie świata zależy od religii rozumianej w jej szerokim sensie, czyli jako przestrzeganie prawa bożego. Bóg i jego prawo uważane były przez Gandhiego za synonimy²²⁸. Zgodnie ze stosowaną przez siebie terminologią twierdził, że każda religia uzdalnia nas do „zerwania więzi zwierzęcej natury”.²²⁹ Zaprzeczeniem religii jest nietolerancja²³⁰ i przemoc²³¹. Gandhi potępiał kłamstwo, masakry dokonywane na niewinnych ludziach, porwania, wymuszane nawrócenia. Wskazywał, że czyny te dokonywane były przez ich sprawców w imię Boga, lecz nie w imię Prawdy, która jest Bogiem²³². Kto bowiem wyrządza krzywdę niewinnemu człowiekowi, ten przeczy swojej religii²³³.

Z lektury dzieł Gandhiego wynika, że dostrzegał on kilka metod prowadzących do tego, co określał jako „urzeczywistnienie” Boga. Była to asceza (*joga*), wiedza (*dźniana*), służba (*bhakti*), wierność prawdzie (*satjagraha*). Pierwsze trzy wymienione są w *Gicie*.

²²⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 224.

²²⁶ Por. CWMG, t. XIII, dz. cyt., s. 332-4.

²²⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 115.

²²⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 96.

²²⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 326.

²³⁰ Por. DD, dz. cyt., s. 263.

²³¹ Por. EW, dz. cyt., s. 316

²³² Por. DD, dz. cyt., s. 351-352.

²³³ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 205. Zaparciem się Boga jest napiętnowanie wyznawców innych religii, składanie lekkomyślnych oświadczeń, mówienie nieprawdy, krzywdzenie niewinnych ludzi, profanacja świątyń. Tamże, s. 226.

2.1.1.1. Droga ascezy (*jogamarga*)

Soteryczna rola ascezy właściwa jest dla kultury indyjskiej. Wedyjskim odpowiednikiem ascezy był *tapas* („żar”, „rozgrzanie się”). Asceza pełniła funkcję kosmogoniczną. Świat powstał z emanacji *tapas* Pradżapatiego (Pana Wszystkich Stworzeń), a asceza – jako uwewnętrznienie rytuałów – służyła pozyskaniu nieśmiertelności i magicznej mocy mającej zachować istnienie świata²³⁴. Według *sankhji* i *jogi* wyzwolenie wiązało się z wyrzeczeniem się świata, negacją życia i odmową akceptacji norm społecznych. Towarzyszyła temu dewaloryzacja świata, z którego wykluczono Boga-Stwórcę, jak i gloryfikacja ducha czy też „Ja” (*atman*, *purusza*), przeciwstawianego materii (*prakriti*)²³⁵. Od Upaniszad magiczna funkcja ascezy ustępuje miejsca dążeniu do zjednoczenia duszy jednostkowej (*atman*) z absolutem (*brahman*) i wyzwolenia (*moksza*) z kręgu wcieleń (*sansara*). Celem stało się wzmoczenie duchowych sił poprzez opanowanie i redukcję cielesnych potrzeb²³⁶. W buddyzmie powodem ascezy stało się pragnienie przezwyciężenia cierpienia związanego z istnieniem. Mądrość nie polegała na znajomości świętych tekstów, lecz wartości zjawisk, będących z gruntu ułudą (*maja*). Kosztem zewnętrznej doskonałości uwaga zwrócona została na stronę duchową. Jedną z nadrzędnych cnót stało się męstwo, pojmowane jako bohaterstwo w walce o osiągnięcie zbawienia²³⁷.

Gandhi odróżniał wiarę i spełnianie wiary w działaniu zaangażowanym emocjonalnie i stosownym. Boga utożsamiał z Prawdą. Osiągnięcie Boga, czyli Prawdy, możliwe jest tylko przez miłość, ta zaś wyraża się w pełni, gdy człowiek wyzbywa się wszystkiego, by stać się „nikim”. Wspomniane ogołocenie jest

²³⁴ Por. J. T. Maciuszko, *Asceza*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 354. Popularność technik ascetycznych stała się tak duża, że surową ascezę uprawiali również adżiwikowie, czyli przedstawiciele skrajnego determinizmu, a czynili to, bo zmuszał ich do tego wyrok przeznaczenia. Por. A. L. Basham *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, dz. cyt., s. 366.

²³⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., s. 161-162.

²³⁶ Por. S. Witek, *Zagadnienie ascezy we wczesnym buddyzmie*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 46-47.

²³⁷ Por. S. Witek, *Zagadnienie ascezy we wczesnym buddyzmie*, dz. cyt., s. 50-53.

największym wysiłkiem dostępnym człowiekowi, jedynym też, który warty jest realizacji. Miłość, o której mówił Gandhi, powinna być skierowana ku bliźnim, to zaś możliwe jest na ascetycznej drodze stopniowego pozbywania się egoizmu. Uwolnienie się do pragnień i awersji wiązał Gandhi z urzeczywistnieniem Boga²³⁸.

Dla człowieka, którego końcem i celem jest urzeczywistnienie Boga, istnieje wiele ograniczeń. Człowiek taki za naturalne nie będzie uważał jedzenia dla zaspokojenia przyjemności, lecz jedynie dla podtrzymania ciała przy życiu. Gandhi twierdził, że naturą człowieka jest i powinno być poznanie i znalezienie Boga. Skoro tak, uważał że seksualne folgowanie powinno być uważane za sprzeczne z naturą człowieka. Urzeczywistnienie Boga jest niemożliwe bez całkowitego wyrzeczenia się pragnień seksualnych. Obowiązkiem człowieka nie jest bowiem rozwijać wszystkie swoje zdolności do perfekcji, lecz jedynie te, nad którymi czuwa Bóg²³⁹. Kto ze względu na Boga pragnie żyć w celibacie, może być „w świecie”, lecz nie „ze świata”, każda jego aktywność – od rodzaju przyjmowanego pokarmu poczynawszy, na wizji świata skończywszy – musi być odmienna od tego, co robi większość ludzi²⁴⁰. Niepełna wiara w Boga wpływa z pragnienia życia. Pragnienie to rozstraja człowieka i powoduje jego niezdecydowanie²⁴¹.

Status osoby w pełni panującej nad zmysłami jest niezwykle wysoki. Gandhi mówił, że o tym, kto panuje nad zmysłami powiedzieć można nawet, że jest Bogiem²⁴². Istniała też relacja odwrotna, zależna od wiary i bożej łaski. Gandhi głosił bowiem, że tylko ten, kto widzi Boga twarzą w twarz wolny jest od pożądania²⁴³. Bóg leczy z wszelkich chorób fizycznych, umysłowych i moralnych²⁴⁴. Gandhi wzywał do

²³⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 43-44.

²³⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 19.

²⁴⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 24.

²⁴¹ Por. TS, dz. cyt., s. 274.

²⁴² Por. BG, dz. cyt., s. 15.

²⁴³ Por. CS, dz. cyt., s. 198.

²⁴⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 41.

„zatracenia się w Bogu”, do całkowitego podporządkowania się mu i naśladowania jego działania. Być jednością z Bogiem oznaczało dla Gandhiego stać się „gliną w ręku Boga” oraz działać tak, jak działa Bóg, to znaczy być całkowicie pogrążonym w swej pracy, być „jednością ze swoją pracą”, działać „jak maszyna”, czyli bez obawy i niecierpliwości. Bóg bowiem działa niezmiennie, a więc bez pragnienia zmiany czy zawieszenia odwiecznego prawa, którego jest stwórcą²⁴⁵.

By dobrowolnie stać się „niewolnikiem Boga”, potrzebna jest asceza. Należy całkowicie „uciszyć swoje ja”, „zredukować się do nicości”. Ktoś taki nie czyni nic samodzielnie. Tym, kto działa jest Bóg, a ciało człowieka wykonuje jedynie mechaniczne akty²⁴⁶. Człowiek powinien zająć pozycję świadka²⁴⁷. Zajęcie tej pozycji możliwe jest dzięki oświeceniu. J. Hick przekonuje, że doświadczenie oświecenia nie powoduje utraty własnej świadomości, lecz zajęcie innej perspektywy. Wyzwolony (*dziwanmukta*) obserwuje świat zmieniający się wokół punktu w przestrzeni, który zajmuje, lecz bez uprzywilejowania tego punktu, który dawałby podstawę do egoizmu²⁴⁸. Obrazem takiego człowieka jest lotos. Jak kwiat lotosu wznosi się ponad poziom wody, tak czyny oświeconego są poza grzechem i cnotą. Czyny kogoś takiego nie tylko zmierzają ku dobru, lecz są „piękne”, „jaśnieją”. Człowiek taki nigdy nie jest zmęczony czy niezadowolony, nigdy nie cierpi, gdy jego ciało doznaje szkody²⁴⁹, cieszy się błogością, która jest udziałem *Atmana*²⁵⁰.

Dążeniem Gandhiego było stawać się coraz mniej „ego” a coraz bardziej teocentrycznym. Wszelkie jego surowe umartwienia miały za cel podporządkowanie niższej jaźni i dążenie do wyższej samorealizacji. Gandhi w każdym dostrzegał Boga,

²⁴⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 60-61. Problem jest bardziej paradoksalny: „Bóg działa zgodnie ze Swoją *prakriti* [naturą materialną], a jednocześnie nie czyni nic, gdyż jest nawet ponad swoją *prakriti*. Tamże, s. 122.

²⁴⁶ Por. BG, dz. cyt., s. 66.

²⁴⁷ Por. BG, dz. cyt., s. 117.

²⁴⁸ Por. J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 220.

²⁴⁹ Por. BG, dz. cyt., s. 79. Gandhi porównywał automatyczne działanie człowieka do procesu oddychania, który dzieje się bezwiednie. Tamże, s. 81.

²⁵⁰ Por. BG, dz. cyt., s. 80.

a w Bogu widział cały wszechświat²⁵¹. Gandhi rozumiał *Gitę* w duchu *anasakti-joga*, czy „nauki o oderwaniu”, która w interpretacji Rajczandbhaj, oznacza „całkowite uwolnienie od uczucia nienawiści i przywiązania”. Zbliżone były też ich poglądy na religię. Prawdziwa religia według Rajczandbhaj, to: „Wrodzony atrybut duszy, coś co uzdalnia nas do określenia naszych obowiązków życiowych jako ludzi i ustanawia właściwą relację z naszymi braćmi (...) Jest to wspólne dziedzictwo całej ludzkości”.²⁵²

Trzeba zaznaczyć, że postulat ascetyzmu, który odgrywał tak ważną rolę w poglądach Mahatmy, nie wiązał się z wyrzeczeniem się świata, czy kwestionowaniem norm społecznych. Postulat panowania nad sobą nie był celem samym w sobie, lecz pełnił jedynie funkcję pomocniczą, mającą na celu wyzbycie się motywacji egoistycznej i służenie innym. Owo zaangażowanie w sprawy „tego świata”, któremu asceza miała służyć, nie powodowało marginalizacji życia religijnego, nie stało też w sprzeczności z dążeniem do zbawienia (*moksha*). Monistyczne utożsamienie Boga z sumą istnień sprawiało, że służba bliźnim była jednocześnie służbą Bogu.

2.1.1.2. Droga wiedzy (*dźniamarga*)

Nauka płynąca z *Gity* wskazuje na Boga jako podłoże i naturę świata, wskazuje też dla człowieka cel i najwyższą wartość etyczną. Wspomnianym celem jest w tradycji monizmu (*adwaita*) doświadczenie tożsamości jednostkowej jaźni (*atman*) z absolutem (*brahman*), a tym samym odkrycie własnej prawdziwej natury oraz odrzucenie natury pozornej, czyli zmiennego, przemijalnego i nietrwałego świata²⁵³. Poznanie natury rzeczywistości zaczynać należy od poznania siebie. Istotą człowieka nie jest jego cielesność, lecz dusza (*atman*)²⁵⁴. *Gita* głosi, że dusza jednostkowa jest

²⁵¹ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 229.

²⁵² Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., 103.

²⁵³ Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 96. To właśnie zmienność i przemijalność nadaje rzeczywistości charakter iluzoryczny. Tamże.

²⁵⁴ Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 100.

wieczna, a „osoba” (*Purusza*) zamieszkująca ciało, to najwyższy *Atman* (*Paramatman*), który mieszka w ciele jako świadek czynów, nigdy jako ich sprawca. Dusze są w Bogu, a doświadczenie empirycznej duszy przypisuje się właściwościom (*guna*), których kombinacje tworzą świat materii (*prakriti*)²⁵⁵. *Gita* naucza, że zespolenie z *brahmanem* dostępne jest już w życiu doczesnym, a tak zespolony osiąga szczęście²⁵⁶ oraz odnajduje siebie we wszystkich jestestwach i wszystkie jestestwa widzi w sobie²⁵⁷.

Uzasadnieniem rozpatrywania godności człowieka w kontekście „drogi wiedzy” wynikać może z tego, że – jak wyraził się J. J. Szczepański – Gandhi reprezentował „postawę poszukującą”, gotowość przekreślania wygodnych truizmów i nieufność wobec wszystkiego, co nie wiąże się z odczuciem własnej duchowej prawdy²⁵⁸.

Jak zostało wyżej powiedziane, ze statusu ontycznego człowieka i jego władz ludzkich wynika wyjątkowość człowieka w relacji do świata. Wyjątkowość ta odnosi się także do możliwości poznania Boga, gdyż – jak twierdził Gandhi – z wszystkich stworzeń bożych, jedynie człowiek stworzony został, aby móc poznać swojego Stwórcę. Szczególny status jest też zobowiązaniem, ponieważ nadrzędnym powołaniem człowieka jest, by z każdym dniem coraz bardziej zbliżał się do swojego Stwórcy²⁵⁹. Wiara jest – zdaniem Mahatmy – świadomością obecności Boga we wnętrzu człowieka²⁶⁰. „Widzieć Boga twarzą w twarz, to czuć, że jest On

²⁵⁵ Por. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, dz. cyt., s. 383. H. Elzenberg przekłada *guny* na „instynkty podstawowe.” Por. H. Elzenberg, *Uwagi do Bhagawadgity*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 50.

²⁵⁶ Por. *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, dz. cyt. s. 66, 75.

²⁵⁷ Jedność wszystkich bytów, o którym mówi *Gita*, przywołuje rozróżnienie między „bytem tym oto, konkretnym”, a „bytem czystym”, jakiego dokonał Mistrz Eckhart. Oba rodzaje bytów nie są od siebie całkiem oddzielone, gdyż byt konkretny zależny jest od bytu czystego, bez którego istnieć nie może. Por. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 101.

²⁵⁸ Por. J. J. Szczepański, *Czyste źródła hinduizmu*, „Znak” 1958, nr 8-9, s. 971. Autor proponuje zastąpienie słowa „religia” przez „religijność”, to ostatnie nie wiąże się jego zdaniem z ze zbiorem dogmatów. Tamże.

²⁵⁹ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 36.

²⁶⁰ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 18.

intronizowany w naszych sercach, podobnie jak dziecko czuje matczyne uczucie bez konieczności dowodu. Choć Bóg opiera się rozumowi, to jednak jest doświadczalny” – twierdził²⁶¹. Poznanie Boga było dla Gandhiego *summum bonum* życia człowieka²⁶².

Jako wyznawca monizmu (*adwaita*), łączył Gandhi poznanie Boga z poznaniem siebie i identyfikacją z innymi żyjącymi, gdyż Bóg jest sumą istnień. Konsekwencją owego poznania jest konieczność „ureczywistnienia Boga” żyjącego w każdym człowieku²⁶³. Wiarę w Boga wiązał Gandhi z wiarą w człowieka. Związek powyższy był ścisły. Wyparcie się Boga uważał Mahatma za tak samo szkodliwe, jak wyparcie się człowieka. Porównywał je z popełnieniem „samobójstwa”²⁶⁴. Nie ma, jego zdaniem, większego nieszczęścia niż utrata wiary w Boga²⁶⁵. W radach skierowanych do studentów mówił: „Nigdy nie traćcie wiary w Boga, a przez to i w siebie i pamiętajcie, że jeżeli pozwolicie zachować jedną złą myśl, straciecie tę wiarę”.²⁶⁶

Mahatma był przekonany, że człowiek „realizuje siebie” w stopniu, w jakim identyfikuje się z rodzajem ludzkim. Człowiek ureczywistnia ducha, który jest w nim, przez oczyszczenie swoich myśli, słów i czynów przez wzgląd na swych współtowarzyszy²⁶⁷. Tylko ten osiągnie samorealizację i oświecenie, kto odrzuci przywiązanie do własnego „ja”²⁶⁸. Czystość serca raz osiągnięta ginie dopiero ze

²⁶¹ Por. CS, dz. cyt., s. 199.

²⁶² Por. CS, dz. cyt., s. 19.

²⁶³ Por. EW, dz. cyt., s. 41. Celem człowieka nie jest zdobycie bogactwa, władzy czy zaszczytnego stanowiska. Por. BG, dz. cyt., s. 130.

²⁶⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 43.

²⁶⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 94.

²⁶⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 84.

²⁶⁷ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 35.

²⁶⁸ Por. BG, dz. cyt., s. 14-15.

śmiercią człowieka²⁶⁹, tymczasem poczucie własnej odrębności jest podstawowym grzechem. Owo poczucie rodzi przemoc (*himsa*)²⁷⁰.

Gandhi głosił wyższość prawa bożego nad prawem stanowionym przez człowieka. Radził, by w postępowaniu kierować się bojaźnią bożą, a nie opinią autorytetów, gdyż to prowadzić może do posługiwania się nikczemnymi środkami²⁷¹. Bóg jest „ucieczką” każdego, nie człowiek, jakkolwiek wysokie zajmowałby stanowisko²⁷². Kto boi się Boga – argumentował – nie musi się lękać człowieka, natomiast lojalność wobec Boga daje rozsądną podstawę do lojalności wobec człowieka²⁷³.

Mahatma utożsamiał wiarę w Boga z współczuciem dla wszystkich stworzeń²⁷⁴. Twierdził, że w momencie, kiedy przywrócona zostanie równość między ludźmi, możliwe będzie ustanowienie równości między człowiekiem a resztą stworzenia. Wtedy też zapanuje pokój na ziemi i życzliwość między ludźmi. Gandhi był przekonany, jako wyznawca monizmu (*adwaita*), że gdy jedność między ludźmi stanie się rzeczywista, wraz z jednym człowiekiem który osiągnie duchowość, cały świat osiągnie ten stan wraz z nim. I odwrotnie, każda krzywda przynosi szkodę nie tylko temu, kto ją popełnił, lecz bezpośrednio lub pośrednio wyrządza również szkodę innym. Monistyczna doktryna zakłada także, że każdy dąży świadomie lub nieświadomie do dobra wspólnoty. Nie zakłada to jednak automatycznego procesu cechującego się stałym postępem. Człowiek posiada rozum i instynkty, ma możliwość działania nie tylko w oparciu o swoje uczucia czy przyzwyczajenia, lecz również w oparciu o swą wolę. Dzięki wyzwoleniu jest w stanie sobą kierować. Każdy rodzi się z pewnymi skłonnościami i ograniczeniami, podlega też wpływom otoczenia i

²⁶⁹ Por. DD, dz. cyt., s. 347.

²⁷⁰ Por. R. N. Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York 1973, s. 181. Cyt. za: D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 44.

²⁷¹ Por. TS, dz. cyt., s. 3.

²⁷² Por. DD, dz. cyt., s. 11.

²⁷³ Por. TS, dz. cyt., s. 5.

²⁷⁴ Por. TS, dz. cyt., s. 99.

wychowania. Żaden również człowiek nie jest do tego stopnia zły, by nie zasługiwał na odkupienie. Każdy człowiek musi być widziany jako cel sam w sobie²⁷⁵. Zgodnie ze słowami Gandhiego: „Wszyscy jesteśmy dziećmi tego samego Stwórcy i boskie moce w nas są nieskończone. Lekceważąco potraktować jedną istotę ludzką znaczy zlekceważyć owe boskie moce i wyrządzić krzywdę nie tylko jemu, lecz światu, który jest w nim”.²⁷⁶

2.1.1.3. Droga służby Bogu (*bhaktimarga*)

Najwyżej ceniona jest w *Gicie* droga służby Bogu (*bhaktimarga*), zgodnie z którą najlepszą drogą do zbawienia jest skierowanie się w duchu i uczuciach ku Bogu, oraz szukanie zjednoczenia z nim. Tylko dzięki służbie (*bhakti*) można poznać Boga całkowicie, co prowadzi do wiedzy (*dźniani*). Idea *bhakti* stanowi najważniejszą różnicę między *Gitą* a starszymi Upaniszadami. Postawą zaś zasługującą na szczególny szacunek jest – zgodnie z nauką Kriszny – podążanie jednocześnie drogą służby Bogu (*bhaktimarga*) i drogą czynu (*karmamarga*). Jest to w myśl tradycji kwintesencja *Gity*²⁷⁷. *Bhakti*, jako dewocyjna forma religii, zawiera w sobie ideę łaski i wiary w Boga. Trzeba jednak pamiętać, że myśl hinduistyczna jest racjonalna. To, co odczytywać można jako łaskę, czyli nagłe doznanie oświecenia czy wyzwolenia, jest w istocie wynikiem działania nagromadzonego w poprzednich wcieleniach czynu, który wyznacza los człowieka (*karman*)²⁷⁸.

Religia odgrywała kluczową rolę w myśli i działalności Mahatmy. Zdaniem Gandhiego żaden człowiek nie może żyć bez religii, a modlitwa, która jest istotą religii, musi być też rdzeniem życia ludzkiego. Człowiek poświadcza związek z Bogiem przez „rozum, instynkt czy przesąd”. Był przekonany, że nawet agnostycy i

²⁷⁵ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 35.

²⁷⁶ Por. CWMG, t. XXXIX, dz. cyt., s. 221.

²⁷⁷ Por. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, dz. cyt., s. 384-385.

²⁷⁸ Por. M. Kudelska, *Czy Bóg może żądać ofiary z życia? Koncepcja hinduskiej bhakti*, dz. cyt., s. 70.

ateiści, którzy za sprawą „egoizmu rozumu” odrzucają religię, uznają konieczność przestrzegania zasad moralnych i trzymania się prawdy. Przestrzeganie zasad moralnych i wierność prawdzie prowadzi do zadowolenia, które nie jest czymś tylko ziemskim, lecz wypływa z łączności z Bogiem²⁷⁹. Gandhi mówił o znaczeniu modlitwy. Twierdził, że dla prawdziwego człowieka jest ona jedynym prawdziwym pokarmem²⁸⁰, gdyż bez niej nie ma wewnętrznego pokoju²⁸¹. Człowiek żyjący modlitwą żyje w pokoju z sobą i ze światem. Modlitwa jest niezbędną dyscypliną duszy²⁸², pozwala odczuć jedność wszystkich stworzeń²⁸³.

Gandhi przedstawiał kilka obrazów mających przybliżyć relację człowieka do Boga. Czciiciel Boga – zdaniem Mahatmy – może być porównany do marionetki w ręku Boga²⁸⁴, dziecka trzymającego się matczynej piersi²⁸⁵ lub kochanka identyfikującego się z Ukochanym. Owa identyfikacja dokonuje się dzięki dyscyplinie i ascezie (*tapas*)²⁸⁶. Idealnym stanem jest stan całkowitego wyrzeczenia i całkowitej czystości (*brahmaczari*)²⁸⁷. Gandhi mówił o Bogu jako o moralnym prawie, prawie Prawdy i Miłości, które rządzi światem. Świadectwo wiary daje ten, kto zdecydowanie odrzuca wszystko, co jest sprzeczne z Prawdą i Miłością²⁸⁸. Posłuszeństwo Bogu

²⁷⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 182.

²⁸⁰ Por. BG, dz. cyt., s. 74. Bogu należna jest cześć bez względu na to, czy otrzymuje się w zamian zadośćuczynienie ze strony Boga. Tamże, s. 116. Z drugiej strony, ten, kto wszystko poświęcił Bogu, posiada wszystko i o nic nie prosi. Tamże, s. 119.

²⁸¹ Por. TS, dz. cyt., s. 183.

²⁸² Por. TS, dz. cyt., s. 184.

²⁸³ Por. BG, dz. cyt., s. 74.

²⁸⁴ Por. BG, dz. cyt., s. 16. Wierny powinien identyfikować się z Ardżuną z *Gity*. Powinien dać się prowadzić Krisznie – woźnicy. Ufać Bogu, jak ufa się rodzicom. Tamże. Aby wyrazić relację między Bogiem a człowiekiem przywołuje Gandhi słowa poetki Miry Bai: „Cienkimi nićmi przywiązał mnie do siebie Hari, a ja obracam się, gdy za nie pociąga”. Tamże, s. 24.

²⁸⁵ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., 30. Będąc dzieckiem recytował Gandhi zapewne słowa sanskryckiej modlitwy: „O Panie, Ty jesteś moją matką i moim ojcem, Ty jesteś również moim bratem i przyjacielem; Ty jesteś Wiedzą, Ty jesteś bogactwem, Ty, mój Panie, jesteś dla mnie wszystkim”. Tamże, s. 33.

²⁸⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 131.

²⁸⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 3.

²⁸⁸ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 15-16.

utożsamiał Gandhi z przestrzeganiem Prawa. „Czym jest Bóg jeśli nie Prawem? Być posłusznym Bogu to spełniać Prawo.”²⁸⁹

Służbę interpretował w duchu ascetyzmu. Przez *bhakti* rozumiał Gandhi drogę, która wiedzie od pobożności do wyzbycia się pragnień²⁹⁰. Gandhi trawestując słowa Jezusa mówił: „Szukajcie najpierw Królestwa Bożego, a wszystko inne będzie wam dodane. Królestwem Bożym jest *ahimsa*”.²⁹¹ Aby ugasić nienawiść i pragnienie zemsty, człowiek powinien zrobić największy wysiłek, na jaki go stać, rezultat pozostawiając Bogu, który pomaga tym, którzy sami sobie pomagają²⁹².

Charakterystyczną cechą myśli Gandhiego jest utożsamianie służby Bogu ze służbą człowiekowi. W postawie tej widać wpływ monizmu (*adwaita*) stawiającego znak równości między Bogiem a ludzkością. Powołując się na *Gitę* Gandhi uważał, że osiągnąć wyzwolenie można jedynie pracując wyłącznie dla naszego „wyższego ja”. Przekonywał, że każda praca dla Najwyższego Dobra jest pracą dla własnego dobra. Iluzją jest – jego zdaniem – przeświadczenie, że pracujemy dla innych²⁹³. Naturą człowieka jest czynić dobrze, gdyż wszystkie dusze są jednością. Kiedy jednak człowiekowi wydaje się, że służy innym, w rzeczywistości „podąża za swą naturą”. Owego „podążenia” nie nazywał Gandhi „cnotą”.²⁹⁴ Nie powinno się także nazywać go czynem „egoistycznym”, czy „grzechem”. Egoizmem i grzechem jest bowiem myśleć, że istnieje odrębne „ja” i że jest się autorem własnych czynów. Kto jest świadomy jedności i bożego kierownictwa w świecie, nie popełnia grzechu²⁹⁵.

²⁸⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 80.

²⁹⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 25.

²⁹¹ Por. FP, dz. cyt., s. 19.

²⁹² Por. DD, dz. cyt., s. 37.

²⁹³ Por. BG, dz. cyt., s. 70.

²⁹⁴ Por. BG, dz. cyt., s. 122. Wrażenie czynu cnotliwego spowodowane jest złudzeniem (*maja*) przesłaniającym prawdę. Tamże.

²⁹⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 160.

W utożsamianiu przez Gandhiego służby Bogu ze służbą człowiekowi dostrzec można także wpływ biblijnej *caritas*. Gandhi dostrzegał zależność między poznaniem Boga a służbą Bogu. Jego zdaniem najlepszą drogą prowadzącą do urzeczywistnienia Boga jest bezgraniczna i wyzbyta egoizmu służba²⁹⁶. Ci, którzy poświęcają się takiej służbie, traktują ludzkość jako swoją rodzinę²⁹⁷. Boga nie można znaleźć w świątyniach, posagach, miejscach kultu wzniesionych przez człowieka. Bóg może być odnaleziony jedynie przez miłość boską, tą która widzi Boga we wszystkim²⁹⁸. „Gdzie jest miłość, tam jest i Bóg” – powiedział²⁹⁹. „Nie uznaję innego Boga, za wyjątkiem Boga który może być znaleziony w sercach niemych milionów (...) Czczę Boga, który jest Prawdą, czy Prawdę która jest Bogiem poprzez służbę tym milionom”.³⁰⁰ Pragnieniem Gandhiego było „zobaczenie Boga twarzą w twarz”. Szukał spotkania z Bogiem służąc najniższemu z jego stworzeń, w przekonaniu, że tam można go częściej znaleźć, niż wśród wyżej postawionych³⁰¹. „Biedny jest widzialnym obrazem Boga”.³⁰²

2.1.1.4. Wierność prawdzie (*satjagraha*)

Jak wyżej zostało zaznaczone, Gandhi utożsamiał Boga z Prawdą. W tym miejscu zastanowimy się, jakie etyczne konsekwencje wynikają dla człowieka z takiego utożsamienia. Mahatma nie tylko określał Boga jako Prawdę, lecz także wzywał do wierności prawdzie. W literalnym znaczeniu *satjagraha* znaczyła w opinii

²⁹⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 41.

²⁹⁷ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 14.

²⁹⁸ Por. DD, dz. cyt., s. 170.

²⁹⁹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 147.

³⁰⁰ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 59.

³⁰¹ Por. CWMG, t. XXV, dz. cyt., s. 117. „Pragnę zobaczyć Boga przez służbę ludzkości, gdyż wiem, że Bóg nie jest ani w niebie, ani w piekle, lecz w każdej jednostce”. Por. TS, dz. cyt., s. 94.

³⁰² Por. CWMG, t. XXVI, dz. cyt. s. 2-5.

Gandhiego „trwanie przy prawdzie” i siłę, jaką z tego obstawania przy prawdzie można wywieść³⁰³. *Satjagraha* – tłumaczył – znaczy dosłownie „trzymanie się Prawdy”, czyli „siłę Prawdy”. Prawda to dusza lub duch, stąd znana jest też jako „siła duszy”.³⁰⁴ *Satjagraha* jest „Siłą, która rodzi się z Prawdy i Miłości”.³⁰⁵ Mówił, że *satjagraha* polega ona na poszukiwaniu podstawy, zasady, prawa życia³⁰⁶. Podstawą świata jest *satja*, inaczej prawda. Podczas gdy *satja*, czyli prawda, znaczy to, co jest, jej przeciwieństwo – *asatja*, czyli nieprawda, oznacza również brak istnienia³⁰⁷.

Prawda – jak zauważa M. R. Kaczmarczyk – nie wyczerpywała się dla Gandhiego ani w praktycznej użyteczności, ani w spójności przekonań, lecz była pojęciem czysto religijnym, gdyż odnosiła się do „miejsca przekonania w całości życia”.³⁰⁸ H. Elzenberg zwraca uwagę, że *satja* była w etyce Gandhiego cnotą podstawową, z której człowiek może czerpać swoją godność. Oznaczała ona – zdaniem Elzenberga – nie tylko bezwarunkowe obstawanie przy prawdzie, lecz coś więcej: chęć posiadania prawdy w sensie ontycznym, mistyczne pragnienie dotarcia do bytu (*satja*) rzeczywistego, które by chroniło przed życiem pozorami. Ontycznie rozumiana *satja* jest „tym, co człowieka jakoś stawia wobec kosmosu, stawia jako coś substancjalnego, istotę mającą swoją godność, współplemieńca jakby i pobratymca wielkich sił rządzących wszechświatem”.³⁰⁹ Inni, jak na przykład U. Majmudar, podkreślają, że rozumienie prawdy było u Gandhiego bardziej intuicyjno-etyczne niż

³⁰³ Por. EW, dz. cyt., s. 324. Tym, co wyraźnie odróżnia *satjagrahę* od biernego oporu, jest to, że ta pierwsza zawsze jest narzędziem silnych, odrzuca jakąkolwiek okoliczność do posługiwania się przemocą, zawsze trwa przy prawdzie. Tamże, s. 326.

³⁰⁴ Por. CWMG, t. XIX, dz. cyt., s. 466.

³⁰⁵ Por. M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa* [cyt. dalej jako SSA], transl. V. G. Desai, Ahmedabad 2011[reprint], s. 102.

³⁰⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 311.

³⁰⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 237.

³⁰⁸ Por. M. R. Kaczmarczyk, *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa 2010, s. 164.

³⁰⁹ Por. H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, dz. cyt., s. 406.

metafizyczno-intelektualne; pochodziło „z tego, nie z innego świata”. Był to wewnętrzny głos obecny w sercu każdego człowieka³¹⁰.

Faktycznie, prawda zajmowała u Gandhiego miejsce centralne. Głosił, że wszelka ludzka działalność powinna być skoncentrowana na prawdzie. Jej bowiem osiągnięcie umożliwia przestrzeganie innych zasad, instynktownie i bez wysiłku. Prawda powinna być przestrzegana w słowie, myśli i czynie. Osiągnięcie Prawdy możliwe jest na drodze szczerzej pobożności (*abhjasa*), obojętności na inne sfery życia (*wairagja*) i gotowości do cierpienia (*tapasczarja*) prowadzącego nawet do śmierci³¹¹. Z jednej strony zapewniał Gandhi, że do osiągnięcia Prawdy konieczna jest szczerza pobożność, z drugiej, przekonany był, że „Bóg jest zawsze przyjacielem i opiekunem Prawdy”³¹².

Gandhi głosił zgodność myśli, słów i czynów³¹³. Cześć należy się temu, komu udało się, dzięki miłości i poświęceniu dla prawdy (*satja*), mieć otwarte serce na obecność Boga. Kto ma całą swą istotę przepełnioną prawdą, tego każde słowo posiada moc wywierania skutków na innych ludzi³¹⁴. Kto wszystko poświęcił dla *satjagrahy*, ten zyskał też wszystko, gdyż żyje w stanie zadowolenia, które jest prawdziwym szczęściem³¹⁵.

Gandhi głosił, że kto osiągnie prawdę, ten cieszy się szacunkiem. Takie rozumienie szacunku bliskie jest koncepcji godności w aspekcie społeczno-moralnym, jako zespołu wartości cenionych przez społeczność. Kryterium zachowań godnych wyznacza tu szacunek i prestiż społeczny. W definicji godności M. Ossowskiej posiadanie własnej wartości wiąże się z oczekiwaniem z tego tytułu szacunku ze

³¹⁰ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 139.

³¹¹ Por. EW, dz. cyt., s. 44-45.

³¹² Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 97.

³¹³ Por. DD, dz. cyt., s. 285.

³¹⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 47.

³¹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 330.

strony innych, a zatem i ze społeczną akceptacją dla działania podmiotu³¹⁶. T. Kotarbiński przypisywał godności walor pochodny w stosunku do innych walorów. W artykule *O etyce niezależnej* pisał: „Ma godność ten, kto z innych względów zasługuje na szacunek, sam jest tego świadom i dokłada starań by być takim oraz by być traktowanym wedle należnej mu miary szacunku”.³¹⁷ Prestiż społeczny, zgodnie z tokiem myślenia Gandhiego, powinien być skutkiem czynów etycznych, zjawisko to bowiem, zgodnie z tym jak je przedstawiał G. Le Bon, jest „swoistego rodzaju fascynacją”, która może być wywołana także przez czynniki nie mające niejednokrotnie związku z moralnością, jak podziw czy strach³¹⁸, a przede wszystkim osiągnięty sukces³¹⁹. Budowanie prestiżu na prawdzie, o którą zapobiegał Gandhi, chronić może opinię publiczną przed brakiem krytycyzmu w stosunku do osób cieszących się prestiżem. „Jest bowiem własnością prestiżu – zdaniem G. Le Bon – że nie pozwala nam patrzeć na rzeczy z krytycyzmem i bezstronnie; prestiż zabija też wszelki niezależny sąd. Powodzenie gotowych poglądów, bez względu na ich związek z prawdą, zależy od ich prestiżu”.³²⁰

Bezwzględnie i za wszelką cenę wymagał Gandhi przestrzegania prawdy, stanowczo odrzucał „akademickie pytania” w rodzaju: czy kłamstwo dozwolone jest w sytuacji, gdy w grę wchodzi obrona czyjegoś życia? Był przekonany, że „prawda nie może krzywdzić”.³²¹ Głosił, że niezbędna jest nieustrasżoność, zdolność do poświęcenia własnego majątku, fałszywego szacunku, bliskich, własnego ciała i życia³²². Wierność prawdzie (*satjagraha*) chroni wolność duszy³²³. Choć trzymający

³¹⁶ Por. M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 59.

³¹⁷ Por. „Kronika”, Łódź, 1-15 listopada 1956. Cyt za: M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 59.

³¹⁸ Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa 1986, s. 132.

³¹⁹ Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, dz. cyt., s. 139.

³²⁰ Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, dz. cyt., s. 134.

³²¹ Por. *EW*, dz. cyt., s. 59.

³²² Por. *HS*, dz. cyt., s. 56.

³²³ Por. *CWMG*, t. XIV, dz. cyt., s. 65.

się prawdy (*satjagrahin*) powinien być niezłomny w swoich decyzjach, nie powinien jednak upierać się przy swoich błędnych postanowieniach³²⁴. Gandhi dostrzegał – co warto zaznaczyć – subtelne formy naruszania prawdy. Przekonywał, że przez wzgląd na prawdę stanowczo zabronione jest korzystanie z rzeczy, których produkcja mogłaby wiązać się z naruszeniem prawdy czy cierpieniem pracowników³²⁵.

Prawda miała dla Gandhiego wartość absolutną. Swoimi słowami i nonkonformistycznym życiem dowiódł on niejednokrotnie, że ceni ją ponad majątek i życie. Wykraczał niejednokrotnie świadomie poza przyjęte konwenanse, stąd też najpewniej nie zgodziłby się z T. Kotarbińskim, by utożsamiać godność z doznawanym szacunkiem ze strony „ludzi godnych szacunku”³²⁶, F. de La Rochefoucauld, dla którego „Prawdziwie godny człowiek to ten, kto się godzi być zawsze na oczach godnych ludzi”³²⁷, czy Arystotelesem głoszącym, że „Ludzie ubiegają się o zaszczyty, aby nabrać przekonania, że są dzielni; starają się tedy otrzymać zaszczyty od ludzi rozsądnych, którym są dobrze znani, i otrzymać je dzięki swej dzielności”³²⁸.

Jeżeli Bóg jest Prawdą, a „naturą człowieka jest i powinno być znalezienie i poznanie Boga”, to prawda stanowi cel i normę działania człowieka. Gandhi wzywał człowieka do życia zgodnego z prawdą ontyczną, czyli do zgodności jego życia z jego istotą. Skoro istotą człowieka jest jego wymiar duchowy, a dusza ludzka (*atman*) tożsama jest z Bogiem, czyli Prawdą, stąd powinnością człowieka powinno być trzymanie się prawdy (*satjagraha*). Prawdę pojmował jako wartość autoteliczną, pozytywną i hierarchicznie najwyższą. Chociaż prawda prowadzi do szczęścia (*ananda*), nie pełni ona funkcji instrumentalnej. Prawdę osiąga się przez cierpienie

³²⁴ Por. *FP*, dz. cyt., s. 79.

³²⁵ Por. *EW*, dz. cyt., s. 107.

³²⁶ Por. T. Kotarbiński, *Wybór pism. Myśli o działaniu*, t. I, Warszawa 1957, s. 478. T. Kotarbiński pisał: „Ambicją właściwą człowieka rzetelnego jest zasłużyć sobie na szacunek ludzi godnych szacunku”. Tamże. W podobnym kontekście mówił A. Smith o „bezsrobnym obserwatorze”. Por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, dz. cyt., s. 355.

³²⁷ Por. F. de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, dz. cyt., s. 53.

³²⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 10.

(*tapasczaja*) prowadzące nawet do śmierci, czyli przez to, co zwykle nie jest wiązane ze szczęściem. Wierność wobec „prawdy o sobie” prowadzi do zgodności myśli, słów i czynów, to zaś gwarantuje siłę woli. Z tak rozumianej prawdy – dowodzi H. Elzenberg – wywodzą się wszelkie cnoty, w tym *ahimsa*. Przemoc bowiem, w rozumieniu Gandhiego, nie jest zła dlatego, że powoduje cierpienie, lecz z powodu sprzeniewierzenia się prawdzie. Zamiast rozstrzygać spory zgodnie z prawdą, ludzie posługują się siłą, która z prawdą nie jest związana³²⁹.

Gandhi był przekonany o związku prawdy z miłością (*ahimsa*). Zgodnie ze słowami Mahatmy: „Prawda jest samym korzeniem naszych zamierzeń i przyrzeczeń, a roślina, jaką jest prawda, nie może rosnąć i wydawać owoców, jeżeli jej korzenie nie są zasilane *ahimsą*”.³³⁰ Prawda czyni człowieka odważnym i nieustraszoną, miłość czyni życie znośnym, gdyż jest odwzajemniana w nadmiarze³³¹. Dowodził, że wierność prawdzie (*satjagraha*) jest siłą miłości, jest zatem uniwersalną siłą, która nie czyni różnicy między krewnym i obcym, młodym a starym, mężczyzną a kobietą, przyjacielem a wrogiem³³². „Miłość i prawda są tylko dwiema stronami tego samego medalu i choć niezwykle trudno je praktykować, tylko dla nich warto żyć (...)”.³³³ Gandhi wzywał do prawdy wobec siebie. Wymaga ona nie tylko powstrzymania się przed stosowaniem siły fizycznej, lecz również wykorzenienia chęci stosowania przemocy w sercu. Uczciwe uregulowanie myśli i słów z zewnętrznym działaniem gwarantuje osiągnięcie niezrównanej siły zamiaru i woli³³⁴. Mówił, że religia ma dwa aksjomaty. Pierwszy głosi, że nie ma religii innej niż prawda, drugi – że religia jest miłością. Jako że postępowanie oparte na prawdzie jest niemożliwe bez miłości,

³²⁹ Por. H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, dz. cyt., s. 406-407.

³³⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 213.

³³¹ Por. TS, dz. cyt., s. 133.

³³² Por. EW, dz. cyt., s. 333.

³³³ Por. CWMG, t. XVII, dz. cyt., s. 22.

³³⁴ Por. CWMG, t. XXIV, dz. cyt., s. 136-54.

prawda jest miłością, a miłość jest prawdą³³⁵. Powoływał się na słowa Tulsidasas: „Korzeń religii tkwi w Miłosierdziu, egoizm zakorzeniony jest w umiłowaniu ciała”.³³⁶ Gandhi przekonany był, że ciało istnieje tak długo, jak długo trwa egoizm. Nikt nie może uważać się za wyzwolonego (*mukta*), dopóki nie przezwycięży egoizmu. Wyzwolenie (*moksza*) jest więc nieosiągalne na tym świecie³³⁷.

2.1.2. Powinności człowieka wobec zwierząt

Wyzbycie się przemocy (*ahimsa*) miało dla Gandhiego związek z poszanowaniem życia nie tylko człowieka, lecz również innych stworzeń. Twierdził, że jeżeli człowiek ma urzeczywistnić swoją godność, powinien przestać brać udział w destrukcji i zrezygnować z polowania na słabsze, bratnie stworzenia. Zwierzęce prawo – podkreślał – nie jest prawem człowieka. Jego obowiązkiem jest dołożyć starań, by przezwyciężyć to, co w nim jest zwierzęce. Droga do tego celu nie jest łatwa, zastrzegał. Całkowity sukces możliwy jest jedynie po osiągnięciu zbawienia (*moksza*), czyli stanu, w którym dusza pozostaje niezależna od fizycznej egzystencji³³⁸.

Władza człowieka nad zwierzętami nie powinna polegać na pozbawianiu ich życia, lecz na działaniu dla ich dobra. Gandhi wierzył, że zwierzęta są obdarzone duszą tak samo, jak posiada ją człowiek³³⁹. Krytykował wiwisekcję i poświęcanie przez lekarzy tysięcy zwierząt rocznie w imię „błędnej troski o ludzkie ciało”. Jego

³³⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 324.

³³⁶ Por. DD, dz. cyt., s. 190-191.

³³⁷ Por. BG, dz. cyt., s. 29-30. Gandhi nie widział potrzeby rozważania natury stanu wyzwolenia. Był przekonany, że wymyka się on wszelkim opisom. Podkreślał, że jedyne co jest ważne, to przekonanie że człowiek nie powinien być zaabsorbowany swym ciałem. Tamże, s. 34.

³³⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 53.

³³⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 63.

zdaniem żadna religia nie aprobuje poświęcania życia zwierząt³⁴⁰. Ofiary ze zwierząt uważał za sprzeczne z religią³⁴¹.

Gandhi otaczał szczególnym szacunkiem krowę, która była dla niego symbolem całego świata pozaludzkiego, „niższej klasy stworzeń”. Ochrona krowy oznaczała ochronę wszystkich stworzeń bożych, które nie potrafią mówić. Twierdził, że dzięki krowie człowiek powinien uświadomić sobie swoją tożsamość z wszystkim, co żyje³⁴². Przywiązanie i cześć wobec krowy wynikały z rolniczego charakteru Indii, a zatem i uzależnienia egzystencji ludzkiej od krowy. Wspomniana cześć nie oznaczała – trzeba zaznaczyć – zrównania wartości życia ludzkiego z życiem zwierząt. Choć Gandhi głosił, że człowiek „jest tak samo użyteczny jak krowa, bez względu na to, czy jest Muzułmaninem, czy Hindusem”, zapewniał, że nie poświęciłby życia ludzkiego w imię obrony krowy³⁴³. Mimo głoszenia świętości każdego życia, zezwalał Gandhi na zabijanie jadowitych węży nawiedzających Farmę Tolstoj³⁴⁴, gotów był także zaatakować małpy zagrażające plonom. Priorytet życia ludzkiego sprawiał, że akceptował, choć z żalem, konieczność poświęcania życia zwierząt mając nadzieję na możliwość znalezienia w przyszłości sposobu unikania tego zła³⁴⁵.

Również wyzbycie się przemocy, któremu Gandhi hołdował, nie było dla niego „ślepych fetyszem”. Powinno być ono właściwie rozumiane. Mahatma przekonywał,

³⁴⁰ Por. HS, dz. cyt., s. 36.

³⁴¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 12. Choć Gandhi podejrzewał, że motywem leżącym u podstawy ofiar zwierzęcych było pragnienie pomyślności, przekonywał, że pomyślność może być osiągnięta jedynie, gdy człowiek powstrzymuje się od zadawania cierpienia, to zaś możliwe jest gdy na równi z własnym życiem ceni życie innych stworzeń. Por. BG, dz. cyt., s. 39.

³⁴² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 10. Gandhi twierdził, że ochrona krów jest darem hinduizmu dla świata, hinduizm będzie żył tak długo, jak krowa będzie chroniona. Tamże.

³⁴³ Por. HS, dz. cyt., s. 29. Gandhi zabiegał o gospodarcze wykorzystanie bydła, zwiększenie mleczności krów. Jedyną szansę na ochronę krowy przed zabijaniem jej widział w usilnym przekonywaniu muzułmanów do swoich racji. Postawę taką uważał za zgodną z hinduizmem. Por. DD, dz. cyt., s. 187. Ochrona krowy polega na „samooczyszczeniu i samopoświęceniu, na zdobyciu muzułmanów miłością”. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 11.

³⁴⁴ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 151. Zabraniał jednak kategorycznie wyrządzać im krzywdy dla własnej przyjemności. Por. BG, dz. cyt., s. 104.

³⁴⁵ Por. FP, dz. cyt., s. 57.

że człowieczeństwo wymaga, by mając do czynienia ze zwierzęciem konającym w męczarniach, zakończyć jego agonię odbierając mu życie. Wyjaśniał, że argument głoszący, że nie wolno odbierać życia, którego się nie stworzyło, obowiązuje tylko wtedy, gdy czyni się to dla własnej korzyści³⁴⁶.

Poglądy religijne głoszone przez Gandhiego miały wyraźny rys etyczny. Za synonimy uważał terminy: Bóg, prawo boże, prawda, religia, etyka, moralność. Można przyjąć, że uważał religię za podstawą obowiązków zarówno wobec siebie, jak i innych. Obowiązki wobec siebie mają podstawę – w głoszonej przez niego – wyższości duchowej strony człowieka nad cielesną. Sprowadzają się one, najogólniej mówiąc, do postulatu zerwania ze „zwierzęcą naturą”, której posłuszeństwo utożsamiał z degradacją człowieka. Podstawą obowiązków wobec innych była tożsamość duchowa ludzkości. Przez wzgląd na nią postulował dobry charakter, zerwanie z egoizmem i miłosierdzie. Można przyjąć, że owa tożsamość sprawia, że spełnianie obowiązków wobec siebie jest jednocześnie wypełnianiem obowiązków wobec innych.

Wiara Gandhiego, że jednostka jest w stanie odkryć Prawdę – Boga bez pośrednictwa kapłanów i świętych pism, była pewnym odstępstwem od hinduistycznej tradycji³⁴⁷. Odstępstwem był także „altruistyczny humanizm” polegający na dążeniu do zbawienia własnego i ludzkości poprzez działanie na rzecz emancypacji wszystkich doznających niesłusznego cierpienia³⁴⁸.

2.2. Powinności człowieka wobec siebie

Analizując powinności, które kultura indyjska nakładała na człowieka dążącego do własnej doskonałości, należy zauważyć, że są one odmienne od tych, do których był zobowiązany człowiek Zachodu. „Człowieczeństwo”, czyli fenomen bycia

³⁴⁶ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 88-89.

³⁴⁷ Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 21.

³⁴⁸ Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 22. Wiara w zbawienie innych obca jest hinduizmowi, w którym każdy sam pracuje na swoje zbawienie. Tamże.

człowiekiem, wzór jego doskonałości w wymiarze indywidualnym i społecznym, który był ideałem zarówno dla starożytnych Greków, jak i dla zachodniego chrześcijaństwa, jest tym, co z punktu widzenia indyjskich oświeconych mędrców należy kategorycznie odrzucić, „rozbić jak skorupę”. Jednostka nie powinna być w najmniejszym stopniu zainteresowana sobą i rozwojem swych ludzkich cech, gdyż aby osiągnąć stan ostatecznej doskonałości – będący nie tylko stanem nadludzkim, lecz również ponadboskim – powinna być obojętna na wszelkie sprawy swojego życia, jak radość i ból, pragnienie zdobycia władzy czy wykształcenia. Nie powinna być także zaabsorbowana polityką i sprawami społecznymi, gdyż nie są to zagadnienia godne uwagi tych, którzy żyją poza ziemskimi problemami, dla których „życie jest śmiercią”.³⁴⁹ Wyjątkowa godność człowieka w hinduizmie opiera się wyłącznie na tym, że jest on zdolny doznać oświecenia, zerwać wszelkie więzy łączące go ze światem i w rezultacie stać się nauczycielem i wybawcą wszelkich istot, nie wyłączając zwierząt i bogów³⁵⁰.

Słowo „osoba”, które na trwałe zagościło w humanistyce Zachodu, nie występuje – jak zostało to powiedziane we wstępie – w myśli indyjskiej. Próbując odnieść jakoś to słowo do myśli indyjskiej należy cofnąć się do antycznego znaczenia maski pod którą kryła się osoba aktora. Maską – jeżeli odniesiemy ją do myśli indyjskiej – nie powinna być identyfikowana z aktorem – osobą, gdyż nie jest ona manifestacją prawdziwej jego natury, lecz zasłoną. Myśl Zachodu utożsamiała maskę z aktorem do tego stopnia, że osobowość stała się trwałym elementem, który nie ginie – w myśli chrześcijańskiej – gdy „gra jest skończona”, czyli wraz ze śmiercią człowieka³⁵¹. Myśl indyjska odwrotnie – niestrudzenie podkreśla różnicę między

³⁴⁹ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 232.

³⁵⁰ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 232-233.

³⁵¹ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 236. Słowo *persona* oznaczało pierwotnie maskę, przez (*per*) którą rozbrzmiewał głos (aktora). W starożytnym Rzymie „osoba” stała się podstawowym faktem prawnym, podmiotem praw i obowiązków. Prawo do *persona* obejmowało wszystkich prócz niewolników, gdyż niewolnik nie ma osobowości, swojego ciała, nazwiska, dóbr. Do sensu prawnego dodano następnie sens moralny, czyli świadomość wolności i odpowiedzialności, by w końcu – pod wpływem chrześcijaństwa – przejść od „osoby moralnej” (czyli osobowości fikcyjnej, jak np. korporacja) do odniesienia terminu *persona* do każdego człowieka. Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, dz. cyt., s. 511-520.

przejawioną, ograniczoną egzystencją jednostki a ukrytą, prawdziwą, niezglębianą jej istotą³⁵².

Zgodnie z nauką Upaniszad człowiek nie jest trwałym organizmem, lecz kompozycją sił kosmicznych. Odnajduje swoją prawdziwą naturę w introspekcyjnej negacji tożsamości z własnym ciałem, zmysłami i *ego*. Końcem tej drogi jest poczucie tożsamości z *brahmanem*. Człowiek nie jest absolutem, lecz absolut jest w nim. W tej koncepcji człowiek może czerpać swą wyjątkową wartość z bycia manifestacją absolutu, lub przeciwnie – czuć się nikim w porównaniu z nim. Wymowa Upaniszad bliższa jest tej drugiej możliwości, z niej wywodzi wezwanie do „wolności od” wszystkiego, co wiąże człowieka ze światem i osobistymi ambicjami³⁵³.

2.2.1. Powinności wobec ciała i duszy

Zgodnie z głoszoną wyższością duszy nad ciałem, Gandhi uważał, że nie powinno się przypisywać nieśmiertelnej duszy słabości śmiertelnego ciała, lecz ciało należy „dostosować prawom, które rządzą duszą”. Prawa te są niezmiennie, zrozumiałe i możliwe do praktykowania przez wszystkich³⁵⁴. Kto odróżnia śmiertelną naturę ciała od nieśmiertelnej natury ducha – twierdził Gandhi – ten wie instynktownie, że samorealizacja jest niemożliwa bez wyrzeczenia. Mahatma miał świadomość tego, że do przestrzegania praw rządzących duszą potrzebna jest wiara religijna. Przyznawał, że ciężko jest wykazać konieczność wyrzeczenia dla materialisty i ateisty. „Ciało może być bądź areną namiętności, bądź świątynią samorealizacji – głosił. Jeżeli jest tą ostatnią, nie ma miejsca na libertynizm. Potrzeby duchowe muszą zawsze trzymać w karchu ciało”³⁵⁵.

³⁵² Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 237.

³⁵³ Por. R. de Smet, *Towards an Indian View of the Person*, dz. cyt., s. 58-60.

³⁵⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 134.

³⁵⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 16-17.

Gandhi dostrzegał wzajemne oddziaływanie duszy na ciało i ciała na duszę. Przekonany był, że witalność oparta jest na relacji pomiędzy moralnością a zdrowiem. Wzywał do życia moralnego. Twierdził, że człowiek nie może cieszyć się doskonałym zdrowiem, jeśli nie prowadzi czystego moralnie życia, gdyż do zachowania witalności konieczne jest nie tylko czyste pożywienie, lecz i czyste myśli³⁵⁶. „Czystość opiera się na czystości serca. Co zawarte jest w sercu, to ujawnia się w zewnętrznych aktach i zachowaniu”.³⁵⁷ Gandhi twierdził, że kiedy dusza jest bezgrzeszna, ciało, w którym zamieszkuje, jest zdrowe. Zaznaczyć trzeba jednak, że zdrowego ciała nie utożsamiał z ciałem silnym, odwrotnie – twierdził, że silna dusza zamieszkuje tylko ciało słabe, kiedy bowiem dusza się umacnia, ciało słabnie. Jego zdaniem ciało silne często zapada na choroby, podczas gdy „doskonale zdrowe ciało” może być całkowicie wychudzone³⁵⁸. Wzywał do panowania nad zmysłami, choć zaznaczał jednocześnie, że dążenie do panowania nad zmysłami kończy się słabością ciała. Powód tego jest taki, że gdzie nie ma przywiązania do ciała, znika wszelkie pragnienie siły fizycznej³⁵⁹. Gandhi twierdził, że nie ma nic bardziej mocnego niż myśl. Za myślą postępują słowa, za słowami – czyny³⁶⁰. Mahatma wzywał do panowania nad rozumem, gdyż kto kontroluje rozum, ten może być pewny, że zapanuje nad zmysłami cielesnymi³⁶¹, gdy zaś rozum błądzi, ciało za nim również podąży³⁶².

Gandhi znał pogląd głoszący, że ciało nie ma wpływu na duszę i przyznawał mu częściową słuszność. Nie znaczy to jednak, że stosunek do ciała uważał za pozbawiony znaczenia. Mahatma wyrażał niezłomne przekonanie, że dla człowieka pragnącego spotkać Boga „twarzą w twarz” powściągliwość dotycząca ilości i jakości

³⁵⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 38.

³⁵⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 112.

³⁵⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 4.

³⁵⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 6.

³⁶⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 79.

³⁶¹ Por. CS, dz. cyt., s. 21.

³⁶² Por. CS, dz. cyt., s. 52.

pożywienia jest tak samo ważna, jak powściągliwość w myślach i słowach³⁶³. Można znaleźć tekst, gdzie Gandhi wyraźnie dostrzega wzajemne oddziaływanie ciała na duszę. Uważał, on bowiem, że siła duszy rośnie proporcjonalnie do stopnia ujarzmnienia ciała³⁶⁴. Twierdził, że rozpieszczane ciało osłabia rozum. Gdzie zaś rozum jest słaby, tam dusza nie może być silna³⁶⁵. Zauważyć też trzeba, że Gandhi dostrzegał wpływ warunków materialnych na życie duchowe. Uważał, że dla człowieka pogrążonego w największej biedzie nie jest łatwo przestrzegać obowiązku (*dharma*), gdyż do tego zdolni są jedynie jogini, a nie każdy może nim być. Wynika stąd, że dla czystości duszy (*atman*) niezbędna jest czystość ciała. „Czysty *atman* może zamieszkiwać jedynie w czystym ciele” – przekonywał Mahatma³⁶⁶.

Niektórzy, jak na przykład Ch. Andrews, przekonują, że ciało ludzkie z wszystkimi jego pożądaniami było dla Gandhiego złem, a wybawienie osiągnięte może być tylko dzięki całkowitemu zerwaniu z ciałem³⁶⁷. Niższy status przypisywany ciału nie oznaczał jednak dla Mahatmy całkowitej deprecjacji ciała. Gandhi powoływał się na *Gitę*, według której dusza zamieszkuje ciało, które jest siedzibą prawdziwej religii a nie chwilowych namiętności³⁶⁸. „Jeżeli ciało jest świątynią Świętości, trzeba się z nim obchodzić z najwyższą ostrożnością (...) z najgłębszą miłością” – przekonywał³⁶⁹. Gandhi przestrzegał jednocześnie przed stanieniem się niewolnikiem ciała, co ma miejsce wtedy, gdy człowiek przy najmniejszej dolegliwości wzywa lekarza i przyjmuje lekarstwa. Skutkiem utraty panowania nad sobą jest nie tylko skrócenie sobie życia, lecz również utrata statusu człowieka³⁷⁰.

³⁶³ Por. A, dz. cyt., s. 251-252.

³⁶⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 116,

³⁶⁵ Por. HS, dz. cyt., s. 55.

³⁶⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 265-266.

³⁶⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 257.

³⁶⁸ Por. DD, dz. cyt., s. 124.

³⁶⁹ Por. CWMG, t. XVII, dz. cyt., s. 13.

³⁷⁰ Por. A, dz. cyt., s. 249.

Jedzenie, zdaniem Gandhiego, służy jedynie do utrzymania sprawności organizmu, nie zaś do dogadzania podniebieniu, czy rozprawiania o przyjemności, jakie daje. Mahatma głosił, że „Gdy wszystkie zmysły pracują na korzyść ciała, a za jego pośrednictwem na korzyść duszy, znikają specjalne upodobania, a zmysły zaczynają działać w sposób przeznaczony im przez naturę (...) zmierzając do zmysłowych przyjemności tracimy w końcu nawet samą zdolność do odczuwania jakiegokolwiek przyjemności”.³⁷¹ Zgodnie z opinią Gandhiego pokarm powinien być przyjmowany jak lekarstwo, to znaczy w ilościach odpowiadających potrzebie zachowania ciała³⁷². Dla człowieka nie jest naturalne jedzenie dla przyjemności, jak tylko w celu utrzymania życia. Kto postępuje inaczej, ten stacza się poniżej poziomu zwierząt, gdyż funkcje biologiczne, które człowiek dzieli ze zwierzętami, służą jedynie do zachowania życia³⁷³. Stosunek Mahatmy do odżywiania wynikał z pobudek religijnych i przekonania o tym, że dogadzanie podniebieniu towarzyszy zwykle namiętnościom cielesnym. Choć Gandhi nie czuł się do końca usatysfakcjonowany swoją powściągliwością, przyznawał, że bez niej stoczyłby się poniżej poziomu bydła i dawno już zginął³⁷⁴.

Gandhi przekonywał, że nadrzędną funkcją ciała jest służba. Temu celowi powinien człowiek podporządkować całe swoje życie. „Jemy, pijemy, śpimy i budzimy się jedynie by służyć”. Taka postawa umysłu dać nam może prawdziwe szczęście na ziemi i wizję uszczęśliwiającą w przyszłości³⁷⁵. Gandhi zwracał uwagę na konieczność dbania o zdrowie, niemożliwe jest bowiem, by człowiek chory mógł

³⁷¹ Por. A, dz. cyt., s. 294. Negatywny stosunek Gandhiego do przyjemności podniebienia wynikać może z praktykowanego wegetarianizmu. Z ubolewaniem stwierdza, że współczesny człowiek nie odczuwa wyrzutów sumienia poświęcając mnóstwo istnień dla własnej korzyści i przyjemności. Postępując w ten sposób uśmierca swoje ciało i duszę. Tamże.

³⁷² Por. CS, dz. cyt., s. 239.

³⁷³ Por. CS, dz. cyt., s. 243-244.

³⁷⁴ Por. A, dz. cyt., s. 293.

³⁷⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 92. W aśramie zabronione było spożywanie mięsa, mleka, przypraw, alkoholu. Tamże, s. 115.

osiągnąć niepodległość³⁷⁶. Ubolewał, gdy system edukacyjny stymulował umysł kosztem osłabiania ciała³⁷⁷.

Gandhi nakładał również na człowieka pewne zobowiązania dotyczące przestrzegania higieny. Jego zdaniem zanieczyszczanie ulic, czyszczenie nosa czy płucie na drodze jest grzechem przeciwko Bogu i człowieczeństwu. Postępowanie takie świadczy o braku zwracania uwagi na innych³⁷⁸. Czymś oczywistym było dla Gandhiego to, że w zdrowym ciele mieszka zdrowy umysł, że między umysłem i ciałem jest nierozzerwalny związek. Kto ma zdrowy umysł, może odrzucić wszelką przemoc, kto dba o zdrowie, cieszy się bez wysiłku zdrowiem ciała³⁷⁹. Dbanie o zdrowie i higiena powinny być wyrazem stanu duszy³⁸⁰. Człowiek nie powinien żyć jakkolwiek, lecz powinien dążyć do osiągnięcia maksimum zdrowia wszelkimi prawowitymi sposobami³⁸¹.

Gandhi zabraniał także, przez wzgląd na wstrzemięźliwość płciową (*brahmaczarja*), sztucznego upiększania ciała³⁸². Uważał on, że przywiązanie do ozdób prowadzi człowieka do upadku. *Dharmą* każdego człowieka jest dostrzegać wpływ, jaki jego działanie wywiera na innych i zaprzestać tego, co jest szkodliwe³⁸³. Noszenie biżuterii określał jako „szaleństwo”, gdyż nie dosyć, że niczego nie dodaje ona do naturalnego piękna człowieka, to jeszcze szkodzi jego zdrowiu. Szczególnie piętnował próżność i brak przyzwoitości u kobiet. Stosunek Gandhiego do nagości był daleki od purytańskiej wstydlivosti. Za absurd uważał przekonanie, że nagie ciało

³⁷⁶ Por. CWMG, t. LXXII, dz. cyt., s. 378-81.

³⁷⁷ Por. CWMG, t. XIII, dz. cyt., s. 462.

³⁷⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 82.

³⁷⁹ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66. Warto zaznaczyć, że złe myśli i złe namiętności traktował Gandhi jak choroby cielesne. Por. GH, dz. cyt., s. 10.

³⁸⁰ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

³⁸¹ Por. GH, dz. cyt., s. 24.

³⁸² Por. EW, dz. cyt., s. 108.

³⁸³ Por. CWMG, t. XLII, dz. cyt., s. 304-7.

wygląda niestosownie. Mahatma twierdził, że to właśnie naga skóra jest najpiękniejszym i najzdrowszym okryciem człowieka, a wstydlivość wobec funkcji niektórych organów jest afrontem wobec tego, co ustanowiła Natura³⁸⁴.

Pomimo tego, że postulat wyzbycia się przemocy (*ahimsa*) stanowił rdzeń myśli Mahatmy, nie traktował go jako zasadę bezwzględnej ochrony życia. Dopuszczał możliwość sytuacji, w których miłosierdzie usprawiedliwia jego skrócenie. „Przypuśćmy, że w przypadku choroby przyjaciela nie jestem w stanie udzielić mu żadnej pomocy, a wyzdrowienie jego w ogóle nie wchodzi już w grę, on zaś leży nieprzytomny w mękach agonii – wówczas nie widziałbym nawet śladu przemocy (*himsa*) w tym, aby położyć kres jego cierpieniom przez sprowadzenie śmierci”.³⁸⁵ Powiedział, że gdyby dla jego dziecka pokąsanego przez wściekłego psa nie było możliwości ratunku, uważałby za swój obowiązek odebrać mu życie³⁸⁶. W takim wypadku – przekonywał – działa się w interesie cierpiącego, a odebranie mu życia porównać można do operacji chirurgicznej. W obu przypadkach celem jest uwolnienie cierpiącej duszy od bólu³⁸⁷.

Ogromną rolę przywiązywał Gandhi do konieczności panowania nad instynktami, gdyż uległość wobec nich degraduje człowieka, czyli – jak to często ujmował – sprowadza człowieka poniżej poziomu zwierzęcego. Pamiętając o tym, że traktował on równocześnie człowieka jako organizm biologiczny, postulat bezwzględnego panowania nad instynktami można odczytywać jako postulowanie działania wbrew naturze. Kiedy powyżej poszukiwane były cechy wyróżniające człowieka spośród innych bytów – czyli te właściwości, które można by uznać za źródła jego godności – pominięta została asceza, tymczasem również ona może pełnić tę rolę, którą w omawianym kontekście pełni myślenie czy wola.

³⁸⁴ Por. GH, dz. cyt., s. 66-67.

³⁸⁵ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 90.

³⁸⁶ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965, s. 24.

³⁸⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 90. Ta sama zasada obowiązuje jeśli chodzi o pozbawienie życia cierpiącego zwierzęcia, jak i człowieka. Jeżeli dla człowieka uczynimy wyjątek, pozbawienie życia zwierzęcia jest złem i przemocą. Gandhi przyznawał, że gotów jest zastosować tą regułę również w odniesieniu do siebie. Tamże 89.

Na ascezę, jako zjawisko specyficznie ludzkie zwrócił uwagę H. von Dittfurth, dla którego zdolność działania „wbrew naturze” jest najbardziej ludzką z wszelkich ludzkich możliwości. Owa zdolność jest również – jego zdaniem – przyczyną, dla której asceza w wielu kulturach i we wszystkich czasach cieszyła się wielkim uznaniem i nadawała ascetom autorytet³⁸⁸. Również W. Biegański, choć twierdzi, że godność człowieczeństwa jest wspólna wszystkim ludziom, dodaje jednocześnie, że „człowieczeństwo polega na przewadze rozumu nad instynktami, na zdolności umożliwiającej harmonijne uporządkowanie popędów pod kierownictwem rozumu”.³⁸⁹ Uważając tak zakłada Biegański konieczność wysiłku harmonizującego popędy, inaczej bowiem sama natura ludzka wystarczałaby do życia moralnie dobrego i nie byłoby konieczności kształtowania silnego charakteru, niezbędnego – jak twierdził – dla posiadania godności osobistej.

Gandhi należał do tych myślicieli, dla których panowanie nad sobą nie było celem samym w sobie, lecz pełniło funkcję instrumentalną wobec innych wartości. Taką funkcję przypisywał panowaniu nad sobą A. Smith. Jego zdaniem pełni ono nie tylko funkcję zabezpieczającą przed poddaniem się zgubnym namiętnościom, lecz jest również cnotą szczególną, gdyż – jeżeli kieruje nim sprawiedliwość i dobroć – zwiększa splendor innych cnót³⁹⁰. W przypadku Mahatmy celem postulowanego przez niego panowania nad sobą miała być służba społeczna, której – jego zdaniem – nie można realizować nie mając nad sobą kontroli.

2.2.2. Powinności wobec władz ludzkich

Z poglądów Gandhiego wynika, że wyjątkowy status człowieka w przyrodzie, który zawdzięcza on między innymi swoim władzom, nie wystarcza do przyznania mu godności, jeśli ten nie sprawuje kontroli nad swoimi władzami. Kontrolę nad nimi

³⁸⁸ Por. H. von Dittfurth, *Na początku był wodór*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1978, s. 392.

³⁸⁹ Por. W. Biegański, *Etyka ogólna*, dz. cyt., s. 281.

³⁹⁰ Por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, dz. cyt., s. 360.

osiągnąć można dzięki ascezie. W jodze asceza (*tapas*) należy do nakazów (*nijama*), które wraz z zakazami (*jama*) stanowią dwa pierwsze jej człony (*anga*)³⁹¹. Praktykowanie zakazów (*jama*) i nakazów (*nijama*) prowadzi do bezpragnieniowości (*wajragja*), czyli uwolnienia się od pożądania rzeczy świata widzialnego i nadprzyrodzonego³⁹². Warto tu nieco szerzej wspomnieć szczególnie o zakazach (*jama*), gdyż wiele z nich weszło w skład praktyk stosowanych przez Mahatmę. *Jogasutry* Patańdzaliego wymieniają pięć zakazów, których przestrzeganie obowiązuje każdego, czyli bez względu na kastę, miejsce, czas i okoliczności; są to: niekrzywdzenie (*ahimsa*), prawda (*satja*), nieokradanie (*asteja*), powściągliwość seksualna (*brahmaczarya*), nieposiadanie (*aparigraha*). *Ahimsa* i *satja* szerzej omówione zostaną w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Tu mowa będzie o pozostałych zakazach. Nieokradanie (*asteja*) polegać ma – zgodnie z wspomnianym dziełem – nie tylko na nieprzywłaszczaniu sobie cudzych rzeczy, lecz przede wszystkim na braku pragnienia ich posiadania. Celem wstrzemięźliwości seksualnej (*brahmaczarya*) jest kontrola tajemnej siły rozrodczej. Zakaz posiadania dóbr (*aparigraha*) zalecany jest z powodu niewygód i szkód, jakie wiążą się z ich zdobywaniem, ochroną i przywiązaniem się do nich³⁹³.

2.2.2.1. Zobowiązania wynikające z rozumności

Powinności, jakie wynikają z faktu posiadania przez człowieka wysoko rozwiniętego rozumu, odnoszą się w myśli Gandhiego głównie do dyrektyw związanych z edukacją. Gandhi przypisywał rozumowi duże znaczenie. Widział w nim probierz świętości tekstów. Na kowadło rozumu sprawdzane być musi wszystko to, co sprawdzane być może i odrzucone to, co z nim niezgodne, nawet jeżeli wydaje się

³⁹¹ Owe nakazy i zakazy uznać można za odpowiednik Dekalogu. Por. M. Kudelska, *Czy Bóg może żądać ofiary z życia? Koncepcja hinduskiej bhakti*, dz. cyt., s. 66.

³⁹² Por. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdźlaemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986, s. 17-18.

³⁹³ Por. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. 108-111.

starożytne³⁹⁴. Mahatma znał ograniczenia rozumu. Przekonywał, że zrozumienie prawdy o tożsamości wszystkich bytów nie wystarczy by stać się „wizmem prawdy”. Aby „poczuć tę prawdę”, aby stała się ona „bezpośrednim doświadczeniem”, trzeba by ona „spłynęła z rozumu do serca”, by obudziła wiarę. Niekiedy – przekonywał – to właśnie rozum sprawia, że widzimy rzeczy będące jednością jako oddzielone od siebie³⁹⁵. Poznanie intelektualne, któremu nie towarzyszy pokora i przestrzeganie słów, nie prowadzi do Boga. Ci, którzy tak postępują, są właśnie „bezmyślni”.³⁹⁶

Ograniczenia, a nawet zagrożenia, które dostrzegał w myśleniu czysto racjonalnym, mogły być powodem tego, że Gandhi widział cel edukacji przede wszystkim w kształtowaniu charakteru. Przekonywał, że dopiero człowiek z etyką opartą na trwałych podstawach może czerpać korzyść z zachodniej edukacji³⁹⁷. Zdaniem Gandhiego człowiek składa się z trzech elementów: ciała, rozumu i ducha. Jedynym stałym elementem jest duch. Dwa pozostałe funkcjonują dzięki niemu. Zadaniem prawdziwej edukacji jest więc ujawniać właściwości ducha³⁹⁸. Gandhi wyznawał priorytet wartości moralnych, stąd też za największego naukowca uważał tego, który odkrył prawo miłości³⁹⁹. Gandhi pytał: „Czym jest edukacja bez charakteru i czym jest charakter bez elementarnej osobistej czystości”?⁴⁰⁰ Twierdził, że jeżeli edukacja nie jest oparta na mocnym fundamencie prawdy i czystości, jest całkowicie bezużyteczna⁴⁰¹. Od młodych wymagał nieustraszonej prawdomówności, czystości ciała i umysłu oraz rycerskości. „Kto jest rycerski, ten zawsze jest czysty w myślach i

³⁹⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 206. Aby odnieść korzyść z lektury świętych ksiąg niezbędne jest czytanie ich z „poszanowaniem Prawdy i wyrzeczeniem się przemocy”. W przeciwnym razie mogą one służyć nawet do usprawiedliwienia morderstwa. Por. BG, dz. cyt., s. 164.

³⁹⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 72-73.

³⁹⁶ Por. BG, dz. cyt., s. 174.

³⁹⁷ Por. HS, dz. cyt., s. 58-59.

³⁹⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 300.

³⁹⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 61.

⁴⁰⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 105.

⁴⁰¹ Por. TS, dz. cyt., s. 112.

na ciele”.⁴⁰² Kształcenie charakteru miało na celu wyrabianie wrażliwości społecznej. Gandhi twierdził, że nic nie jest bardziej szlachetnego, jak myślenie nie o sobie, lecz o tych, którzy są gorzej sytuowani. „Samo kształcenie umysłu jest niczym, jeżeli nie towarzyszy mu prawdziwe kształcenie serca”.⁴⁰³

Cel edukacji był dla Mahatmy zgodny ze starożytnym aforyzmem głoszącym, że edukacja jest tym, co wyzwala. Edukacja nie była dla niego tylko wiedzą duchową, wyzwolenie nie oznaczało tylko wyzwolenia po śmierci. Twierdził, że wiedza obejmuje wszystko to, co jest pożyteczne dla służby ludzkości. Wyzwolenie oznacza wolność od wszelkiej formy służalczości, która polega na uleganiu zewnętrznym nakazom i własnym, sztucznym potrzebom⁴⁰⁴. Poczucie wolności i godności własnej stawiał Gandhi w hierarchii wartości bardzo wysoko. Choć ubolewał, że pozbawił swoje dzieci ogólnego wykształcenia, przyznawał, że byłby pozbawiony poczucia godności własnej, gdyby nie przekazał im tego, czym jest wolność i godność własna. „Gdzie musi być dokonany wybór między wolnością i wykształceniem, któż nie przyzna – pytał – że pierwsza musi być po tysiąc razy bardziej upragniona, niż druga? (...) znacznie lepiej pozostać analfabetą i tłuc kamienie w imię wolności, niż w kajdanach niewolników otrzymać staranne wykształcenie”.⁴⁰⁵

Wiedzy nauczanej w szkołach nie cenił wysoko. Zdaniem Mahatmy godność wykształcenia książkowego polega na tym, że jest ono przede wszystkim środkiem rozwoju kultury umysłowej i moralnej, a dopiero wtórnie i pośrednio środkiem służącym utrzymaniu⁴⁰⁶. Traktowanie edukacji jako środka służącego zdobyciu bogactwa i pozycji społecznej określał jako jej „prostytuowanie”.⁴⁰⁷ Pytał o wartość nauczania takich przedmiotów jak algebra, geometria, geografia, astronomia. Głosił,

⁴⁰² Por. TS, dz. cyt., s. 119. Kto nie przestrzega czystości ciała, umysłu i działania, powinien być wyrugowany ze szkoły. Tamże.

⁴⁰³ Por. TS, dz. cyt., s. 125.

⁴⁰⁴ Por. TS, dz. cyt., s. 259.

⁴⁰⁵ Por. A, dz. cyt., s. 191.

⁴⁰⁶ Por. TS, dz. cyt., s. 54.

⁴⁰⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 56.

że wiedza zdobyta dzięki studiowaniu tych przedmiotów nie jest przydatna w procesie zdobywania kontroli nad zmysłami, nie uzdalnia do wykonywania obowiązków, „nie czyni z nas ludzi”, nie powinna być więc traktowana jak fetysz⁴⁰⁸.

Zadaniem edukacji, według Gandhiego, jest przygotowywanie uczniów do samodzielnego myślenia. Twierdził, że uczniowie nie są zobowiązani do ślepej wiary we wszystko to, co przekazują im nauczyciele⁴⁰⁹. Z wypowiedzi Gandhiego wynika podmiotowy stosunek do uczniów. Protestował, gdy edukacja szkolna sprowadzała ich do roli „pojemnika” na nadmiar wiedzy⁴¹⁰. Twierdził, że rzeczą niemoralną i degradującą jest zmuszanie do dyscypliny kogoś, nim ten ktoś nabierze przekonania co do jej konieczności i zmuszanie kogoś do studiowania jakiegoś przedmiotu, nim ten ktoś będzie przekonany co do jego użyteczności⁴¹¹. Doceniał samodzielne studiowanie. Przekonywał, że nic nie jest od niego bardziej szlachetnego i trwałego⁴¹².

Gandhi krytycznie wypowiadał się o edukacji prowadzonej przez rząd brytyjski. Obwinił ją o pozbawianie wychowanków męstwa, czynienie ich zniechęconymi, bezradnymi i bezbożnymi⁴¹³. „Niepodległość powinna oznaczać demokrację – mówił. Demokracja wymaga, by każdy obywatel miał możliwość otrzymania mądrości, jako czegoś różnego od znajomości tak zwanych faktów”.⁴¹⁴

Mahatma doceniał wagę wartości estetycznych. Rozpatrywał je jednak w kontekście wartości etycznych, którym przede wszystkim hołdował. Zdaniem Gandhiego człowiek jest artystą i twórcą, stąd też potrzebuje piękna. Twierdził jednak, że artystyczna i twórcza natura człowieka w najlepszym swoim wydaniu uczy go widzieć „piękno we własnej powściągliwości a brzydotę w nietwórczych związkach”.

⁴⁰⁸ Por. HS, dz. cyt., s. 58.

⁴⁰⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 71.

⁴¹⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 190.

⁴¹¹ Por. TS, dz. cyt. s. 76

⁴¹² Por. TS, dz. cyt., s. 190.

⁴¹³ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 194.

⁴¹⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 175.

Wrodzona zdolność człowieka uczy go zarówno odróżniać piękno od dowolnego nagromadzenia kolorów, jak i wskazuje, że nie każda zmysłowa przyjemność jest dobra, lecz tylko ta, która wiąże się z użytecznością⁴¹⁵. Gandhi mówił: „Rzeczywiste piękno – a ono jest moim celem – to czynienie dobra przeciwko złu”.⁴¹⁶ Jak więc spożywanie jedzenia nie jest celem w sobie, lecz służy utrzymaniu życia, tak i nie ma piękna i radości w życiu dla siebie, jak tylko w służbie bliźnim i Stwórcy. Podobnie – twierdził – rozważanie zmysłowej przyjemności płynącej z aktu seksualnego wskazuje, że jak każdy organ zmysłowy, tak i organy rozrodcze mogą być używane, kiedy ograniczają się do prokreacji i nadużywane, kiedy są używane w innych celach. Nie każdemu pragnieniu powinniśmy nadawać godność konieczności. Jedną z miar jest ludzka kondycja. Człowiek zawsze narażony jest na pokusy. Dowodem jego męstwa jest opór i zwalczanie pokus⁴¹⁷.

2.2.2.2. Zobowiązania wynikające z wolności

W kontekście powinności człowieka wynikających z jego wolności warto wspomnieć o właściwościach (*guna*), których kombinacje tworzą świat materii (*prakriti*) i determinują działanie człowieka. Wspomniane właściwości (*guna*) są trzy: *sattwa*, czyli „dobroć; pierwiastek dobra”, *radžas*, czyli „pył, mgła; namietność” i *tamas*, czyli „ciemność, niewiedza”⁴¹⁸. Zwieńczeniem ewolucji duszy, wędrującej przez koło wcieleń (*samara*), jest bycie przepełnionym *sattwą*. Ten, w którym ona panuje, działa bezinteresownie, kontroluje swą fizjologię oraz ma zdolność poznania duszy ludzkiej i subtelnej podstawy świata, *sattwa* bowiem przeważa w tym, co

⁴¹⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 139.

⁴¹⁶ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 134. Dla Gandhiego prawda była pięknem, dla Tagore piękno było prawdą. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 201.

⁴¹⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 140.

⁴¹⁸ Por. E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, dz. cyt., s. 382.

psychiczne⁴¹⁹. Stan ten owocuje prawdziwym poznaniem rzeczywistości, jako różnych postaci jednego *atmana*⁴²⁰.

Gandhi, zgodnie z nauką *Gity*, przyjmował naukę o właściwościach (*guna*). Zgodnie z tą nauką, człowiek, w którym przeważa *tamas*, działa w sposób mechaniczny; ten, w którym dominuje *radžas*, jest niecierpliwy, ciągle zajęty wieloma sprawami; człowiek z przewagą *sattwy* działa spokojnie⁴²¹. Gandhi dostrzegał problem wpływu woli człowieka na jego własne czyny wobec determinującego wpływu *gun*. Uważał to zagadnienie za niezwykle trudne i nie podał jego jednoznacznego wyjaśnienia. Sytuację człowieka porównywał do wrzeciona, które dumnie i mylnie przypuszcza, że samo jest źródłem swojego ruchu. Wrzeciono powinno wykonywać swe zadanie jako „prosty niewolnik” uważając działanie *gun* za „nieciekawe”. Determinujący wpływ *gun*, trzeba zaznaczyć, nie powinien być usprawiedliwieniem dla działania niewłaściwego. Gandhi duże znaczenie przywiązywał do wykonywania własnej powinności, stąd też kategorycznie sprzeciwiał się usprawiedliwianiu folgowania sobie determinującemu działaniu *gun*⁴²².

Znajomość własnego obowiązku ma tu znaczenie kluczowe. Gandhi argumentuje, że gdyby każdy znał swój obowiązek w danej sytuacji, wszyscy mieliby to samo pojęcie obowiązku. Poznanie obowiązku jest możliwe wówczas, gdy człowiek pozbędzie się niecierpliwości i niepokoju⁴²³. Przyczyną zła, jakie człowiek czyni często wbrew własnej woli jest pragnienie (*kama*) i gniew zrodzony z *radžas*, jako efekt niezaspokojonego pragnienia⁴²⁴. Znajomość własnego obowiązku w każdej sytuacji była dla Gandhiego sytuacją godną pozazdroszczenia, można więc przypuszczać, że „oświecony” powinien działać pewnie, spokojnie i odważnie, a takie

⁴¹⁹ Por. L. Cyboran, *O etyce indyjskiej (szkic syntetyczny)*, „Studia Philosophiae Christianae” 1976, nr 12, s. 217.

⁴²⁰ M. K. Byrski, *Atman*, dz. cyt., s. 392. Byrski poznanie jednostkowej jaźni nazywa „implozją duchową”. Tamże.

⁴²¹ Por. BG, dz. cyt., s. 37.

⁴²² Por. BG, dz. cyt., s. 47-48.

⁴²³ Por. BG, dz. cyt., s. 48-49.

⁴²⁴ Por. BG, dz. cyt., s. 51.

działanie – można dalej podejrzewać – może czynić zbędnym czy nieciekawym pytanie o determinujący wpływ *gun*.

Jest jeszcze inny problem. Dramat człowieka polega często na tym, że musi on działać w sytuacji wyboru między opozycyjnymi wartościami. Wyjściem z sytuacji – jakie proponuje Gandhi w oparciu o *Gitę* – jest zawierzenie Bogu i poświęcenie mu każdej czynności, działanie bez przywiązania i awersji. Twierdził on, że człowiek nie powinien ulegać swym upodobaniom i uprzedzeniom, gdyż ostatecznym stanem człowieka jest stan poza szczęściem i nieszczęściem⁴²⁵.

Gandhi wzywał, niezależnie od wspomnianego wpływu *gun*, do panowania nad sobą. Przekonywał, że tylko panowanie nad sobą może być ideałem człowieka, nigdy nie może nim być bezgraniczne folgowanie sobie, gdyż prowadzi ono do destrukcji zarówno jednostkę jak i gatunek ludzki⁴²⁶. Gandhi protestował więc przeciw uznawaniu chwilowych przyjemności za jedyne dobro w życiu⁴²⁷. Konsekwencja panowania nad sobą jest nieporównanie cenniejsza. Chociaż bowiem osiągnięcie panowania nad sobą jest znacznie „trudniejsze niż podbój Himalajów”, nagrodą jest duchowa błogość, która nie słabnie, lecz ciągle wzrasta⁴²⁸. Panowanie nad sobą jest koniecznością, gdyż człowiek pozbawiony wstrzemięźliwości jest „niedokończony”. Brak kontroli nad zmysłami jest jak żeglowanie statkiem bez steru, skazanym na rozbicie⁴²⁹. Potrzebny jest tu rozsądek i umysłowe nastawienie. Gandhi przekonywał, że rozumne postępowanie spowodować może, że panowanie nad sobą może być osiągnięte bez większej trudności⁴³⁰. Właściwe nastawienie sprawia, że na przykład głódówka podjęta z myślą o osiągnięciu supremacji ducha nad ciałem jest

⁴²⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 49-50.

⁴²⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 74.

⁴²⁷ Por. CWMG, t. XXVII, dz. cyt., s. 151-3.

⁴²⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 73.

⁴²⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 224.

⁴³⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 116.

najmocniejszym czynnikiem rozwoju człowieka, podjęta bez tego nastawienia jest tylko torturą dla ciała⁴³¹.

Człowieka próbującego kontrolować swoje namiętności porównywał Gandhi do jeźdźcy, który ma problem z utrzymaniem konia pod kontrolą i który często z niego spada⁴³². Postulat panowania nad sobą powinien być, zdaniem Gandhiego, oparty na fakcie, że człowiek jest częsteczką lub iskrą boskości. Owe pochodzenie człowieka sprawia, że ma on udział w boskiej naturze i jako że w tejże nie ma miejsca na folgowanie sobie, tak też i człowiekowi powinno być ono obce. Świadomość tego elementarnego faktu powinna sprawiać, że panowanie nad sobą będzie przychodziło łatwo⁴³³.

Ze względu na wagę, jaką przywiązywał Gandhi do panowania człowieka nad sobą, zarówno nad ciałem, jak i nad duszą, nie mógł wysoko oceniać pracy lekarzy, których zabiegi – jak uważał – krzywdzą ludzkość, gdyż wytrącają człowieka z równowagi, w tym sensie, że lecząc choroby – które zdaniem Gandhiego są wynikiem zaniedbań bądź folgowania sobie – nie eliminują wspomnianych przyczyn, lecz jedynie ich konsekwencje. Właściwym postępowaniem na przykład w przypadku przejedzenia jest cierpieć niestrawność, która odwiedzie człowieka od ponownego ulegania pokusie. Przyjęcie lekarstwa, choć przynosi ciału ulgę, osłabia psychicznie człowieka. Traci on panowanie nad sobą i staje się zniewieściałą. Człowiek znajdujący się w tym stanie, nie jest zdolny do służby ojczyźnie. Powstrzymanie się od sięgnięcia po lekarstwo prowadzi od uwolnienia od niemoralnej skłonności, panowania nad sobą i szczęścia⁴³⁴. Szpitale uważał Gandhi za instytucje degradujące i zniewalające

⁴³¹ Por. EW, dz. cyt., s. 364-365.

⁴³² Por. CS, dz. cyt., s. 41.

⁴³³ Por. EW, dz. cyt., s. 58.

⁴³⁴ Por. HS, dz. cyt., s. 35-36.

człowieka, gdyż przedłużają one „grzech i cierpienie”.⁴³⁵ Zadaniem lekarzy jest leczyć raczej duszę niż ciało⁴³⁶.

Za rzecz najważniejszą i zarazem najtrudniejszą uważał Mahatma kontrolę myśli. „Jeśli jednak myśli nie są opanowane, opanowanie słów i czynów nie ma wartości (...) Dla człowieka, który opanował swe myśli, opanowanie słów i czynów staje się dziecinnie łatwe”.⁴³⁷ Gandhi zalecał ciągłe kontrolowanie siebie i czujność. Przymus nakładany na siebie jest to powściągliwość, która przyczynia się do wzrostu człowieka. Uległość wobec namiętności zniewalających człowieka uważał za gorsze od uległości wobec tłamszących rozkazów. Poddaństwo tym ostatnim jest niemęskie i tchórzliwe⁴³⁸.

Powyższe wymogi zmierzające do osiągnięcia panowania nad sobą nie powinny być odrzucone z tego powodu, że niełatwo im sprostać. Mahatma powtarzał, że człowiek może podążać drogą w górę lub drogą w dół. Jeśli ma w sobie zwierzęcość, łatwiej wybiera tę drugą, zwłaszcza jeżeli jest ona prezentowana w bardziej atrakcyjnej formie. Forma ta sprawia również, że człowiek łatwiej ulega grzechowi. Instynkt wiodący w dół nie potrzebuje ani orędownictwa, ani dowodzenia i nawet gdy się go kontroluje, zawsze jest niebezpieczeństwo choroby i zarazy⁴³⁹. Natura ludzka – dowodzi Gandhi – wyposażona jest jednak w zdolność stawiania czoła każdej trudności i cierpieniu, które mogą człowieka spotkać. Powyższe zalety ważne są dla pragnących walczyć z bronią w rękę, ważne są także posiadania przez tego, kto nie pragnie angażować się w służbę społeczną⁴⁴⁰.

⁴³⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 69. Gandhi mówił: „Byłoby dla mnie grzechem uczestniczyć w jakikolwiek sposób w ohydzie, która ma miejsce w szpitalach”. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 130.

⁴³⁶ Por. HS, dz. cyt., s. 68.

⁴³⁷ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 165.

⁴³⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 79.

⁴³⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 127-128.

⁴⁴⁰ Por. HS, dz. cyt., s. 56. Postulat panowania nad sobą miał dla Gandhiego także wymiar społeczny. Uważał on bowiem, że słowa człowieka, który panuje nad swoimi namiętnościami, który osiągnął samorealizację i posiada autentyczne doświadczenie, są zawsze owocne. Por. CS, dz. cyt., s. 144.

W procesie zdobywania panowania nad sobą, samooczyszczenia i samorealizacji, ważną rolę odgrywają składane przez człowieka śluby. Gandhi traktował ślub zgodnie z sanskryckim znaczeniem terminu *wrata* – uroczyste postanowienie lub duchowa decyzja i *jama* – duchowe ćwiczenie lub samodyscyplina⁴⁴¹. Za sprawą wierności złożonym ślubom nabierał Gandhi zaufania do siebie oraz stawał się kimś, komu można zaufać⁴⁴². Twierdził, że kto stawia złożone śluby ponad swoje życie, jest jak „wyleczony z nałogu pijak”, ma on też szansę ujrzeć kiedyś Boga. Przekonany był, że postawa taka sprawia dużo dobra w świecie. Złożone śluby są oznaką nie słabości, lecz odwagi. Zobowiązują bowiem do ich wypełnienia bez względu na cenę. „Bóg jest prawdziwym obrazem ślubu, przestałby być Bogiem, jeżeliby czynił odstępstwa od swoich praw”. Dotrzymywanie zobowiązań jest podstawą zaufania i ładu w świecie⁴⁴³. Gandhi zastrzegał, że złożenie ślubu nie oznacza, że człowiek jest w stanie od początku doskonale go przestrzegać. Oznacza tylko stały i uczciwy wysiłek myśli, słów i czynów zmierzających do jego wypełnienia⁴⁴⁴. Za złożenie ślubu uważa się sytuację, gdy ktoś zobowiązuje się coś zrobić i gotowy jest za to poświęcić życie. Jeżeli ktoś składa przysięgę w imię Boga lub biorąc Boga za świadka i łamie ślubowanie, jest winny przed Bogiem i człowiekiem. Dobrowolne złożenie i złamanie ślubu jest pozbawianiem się męstwa⁴⁴⁵.

2.2.2.2.1. Panowanie nad podniebieniem

Panowanie nad podniebieniem powinno oznaczać przyjmowanie pokarmów tylko w celu zaspokojenia głodu, podobnie jak wdychanie powietrza służy zachowaniu

⁴⁴¹ Por. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, t. II, ed. R. Iyer, Oxford 1986, s. 7. Cyt. za: U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁴² Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 200.

⁴⁴³ Por. *EW*, dz. cyt. s. 60.

⁴⁴⁴ Por. *CS*, dz. cyt., s. 240.

⁴⁴⁵ Por. *SSA*, dz. cyt., s. 97.

życia, a picie wody zaspokaja łaknienie⁴⁴⁶. Wzorem mogą być tu zwierzęta, które „jedzą by żyć, a nie żyją by jeść”. Doskonale panują one nad podniebieniem nie dzięki woli lecz instynktowi⁴⁴⁷. Gandhi przekonywał, że człowiek nie może być niewolnikiem rzeczy, jak ci, którzy są uzależnieni od używek⁴⁴⁸. Utratę panowania nad podniebieniem, która dotyka wszystkich cywilizowanych ludzi, oceniał Gandhi w kategoriach moralnych – jako kradzież. Ten bowiem człowiek, który spożywa więcej niż to, co przeznaczyła wszystkim niezmienna i odwieczna natura, pozbawia innych należnej im części. Ktoś taki zachowuje się gorzej niż zwierzę, gdyż w świecie zwierzęcym śmierć głodowa należy do rzadkości⁴⁴⁹. Sposobem umożliwiającym kontrolę podniebienia jest praktykowanie postu. Post miał dla Gandhiego wymiar religijny. Jedynym celem praktykowania postów powinno być „widzenie Boga”. Kto osiągnął ten stan, pozostaje obojętny wobec jedzenia⁴⁵⁰.

2.2.2.2.2. Panowanie nad seksualnością (*brahmaczaria*)

Gandhi powoływał się na indyjską tradycję ascetyczną, która głosi, że „rozum jest niestałym ptakiem”, który im więcej otrzymuje, tym więcej pragnie i wciąż pozostaje nieusatysfakcjonowany⁴⁵¹. *Brahmaczarję* rozumiał Gandhi w szerokim znaczeniu, obejmującym również panowanie nad umysłem. Nie uważał on, by do natury człowieka należało oddawanie się próżnym myślom. Określał taki stan jako niepowściągliwość umysłu. Jak więc człowiek rozprasza swoje siły fizyczne poprzez zwykły brak powściągliwości, tak również czyni z siłami rozumu przez

⁴⁴⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 7.

⁴⁴⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 41.

⁴⁴⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 106.

⁴⁴⁹ Por. GH, dz. cyt., s. 32-34.

⁴⁵⁰ Por. BG, dz. cyt., s. 27.

⁴⁵¹ Por. HS, dz. cyt., s. 37.

niepowściągliwość umysłu. Jak słabość fizyczna wpływa na umysł, tak słabość umysłu działa na ciało⁴⁵².

Brahmaczarja miała u Gandhiego także wymiar religijny. *Brahmaczarja* jest królewską drogą prowadzącą do samorealizacji i osiągnięcia Brahmy⁴⁵³. We właściwym i pełnym rozumieniu oznaczała szukanie Brahmy, czyli Prawdy. Etymologicznie *czarja* oznacza sposób zachowania; *brahma-czarja* oznacza więc zachowanie przystosowane do szukania Brahmy⁴⁵⁴. Skoro zaś Brahma jest obecny w każdym człowieku – przekonywał – należy go szukać we własnym wnętrzu. Celowi temu służy medytacja i całkowita kontrola wszystkich zmysłów. *Brahmaczarję* można więc określić – co wynika również z etymologii – jako kontrolę nad wszystkimi zmysłami, w myśli, słowach i czynach, zawsze i wszędzie. „Doskonały *brahmaczarin* jest doskonale bezgrzeszny, jest blisko Boga, a nawet jest jak Bóg”.⁴⁵⁵ Gandhi mówił, że człowiek rodzi się dla „świętej misji”.⁴⁵⁶ Ciało zostało człowiekowi dane od Boga pod warunkiem, że będzie się on nim posługiwał dla bożej służby. Obowiązkiem człowieka jest zatem utrzymanie ciała w czystości zewnętrznej i wewnętrznej, tak by mógł je zwrócić Bogu w tym stanie czystości, w którym je otrzymał⁴⁵⁷.

Gandhi przykładął dużą wagę do czystości płciowej. Przekonywał, że bez niej rozum nie jest w stanie osiągnąć odpowiedniego poziomu stałości, że człowiek, który jest nieczysty, traci siły życiowe, staje się zniewieściały, tchórzliwy i niezdolny do żadnego wielkiego wysiłku⁴⁵⁸. Zwierzęca namiętność – jak nazywał pożądanie

⁴⁵² Por. EW, dz. cyt., s. 61-62.

⁴⁵³ Por. CS, dz. cyt., s. 46.

⁴⁵⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 53.

⁴⁵⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 3.

⁴⁵⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 80.

⁴⁵⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 46.

⁴⁵⁸ Por. HS, dz. cyt., s. 55. Kontrola nad seksualnością nie jest traktowana w kategoriach negatywnych, jako wyrzeczenie, lecz jako pozytywne duchowe dążenie do uwolnienia od wszelkich więzów (*moksza*). Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 130.

cielesne – nie powinna pojawiać się nawet w myślach, nawet w stosunku do własnej żony, którą traktować trzeba jak przyjaciela⁴⁵⁹.

Z lektury dzieł Gandhiego wynika, że *brahmaczarja* była przez niego traktowana jako stan pośredni między uczestnictwem a wycofaniem się ze świata. Zalecaną przez księgi bardzo daleko idącą ostrożność w kontaktach z płcią przeciwną tłumaczył tym, że człowiek nie jest bezstronnym sędzią mogącym dokładnie rozstrzygnąć, kiedy te kontakty zmieniają się w pożądanie. Gandhi twierdził, że *brahmaczarja* nie jest przestrzegana przez kogoś, kto bez skrupowania obcuje ze światem, niewielką ma również wartość, gdy jest osiągnięta tylko za cenę wycofania się ze świata⁴⁶⁰. „Mędrzec – mówił Mahatma – odmawia walorów eunuchom, którzy się nimi stali w drodze operacji, ceni natomiast eunuchów, którzy są nimi dzięki modlitwie”⁴⁶¹. *Brahmaczarja* praktykowana przez tych, którzy żyją tylko w lesie, nie jest ani *brahmaczarją*, ani panowaniem nad sobą. Gandhi przekonywał, że ten tylko, kto żyjąc w świecie wolny jest od jego lęków i trosk, ten panuje nad sobą i jest bezpieczny⁴⁶². Rzeczywista bowiem trudność tkwi w tym, że człowiek na próżno spodziewa się, że może uwolnić się od zewnętrznych przejawów pożądania, podczas gdy daje im schronienie w umyśle. Efektem tego jest to, że życie jego staje się „upersonifikowaną hipokryzją”⁴⁶³. Czystość musi wypływać z wnętrza człowieka. *Brahmaczarja* narzucona nie tylko nie ma żadnej wartości, lecz daje okazję do występku i osłabia społeczność⁴⁶⁴.

Gandhi miał świadomość, że doskonały stan *brahmaczarji* rzadko możliwy jest do realizacji, że wymaga nie mniej heroicznego poświęcenia, jak sprawa walki o

⁴⁵⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 106-107. Surowo zakazane było także spożywanie pokarmów pobudzających ową namiętność. Tamże.

⁴⁶⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 57.

⁴⁶¹ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁶² Por. CWMG, t. XXVII, dz. cyt., s. 151-3.

⁴⁶³ Por. CS, dz. cyt., s. 75.

⁴⁶⁴ Por. TS, dz. cyt., s. 110.

prawdę lub obrona ojczyzny⁴⁶⁵. Głosił, że *brahmaczarja* jest jak linia Euklidesa istniejąca jedynie w wyobraźni. Nie oznacza to jednak, że nie należy do niej dążyć. Podobnie jak nieosiągalność fizycznego nakreślenia linii nie oznacza, że nie przynosi ona ważnych osiągnięć w geometrii, tak też jest z *brahmaczarją* dla osiągnięcia duchowej perfekcji człowieka. Im bardziej człowiek zbliża się do niej, tym doskonalszym się staje. Odrzucenie *brahmaczarji* powoduje tymczasem, że człowiek jest jak „statek bez steru”.⁴⁶⁶ Samoograniczenie musi być traktowane jako zwykła i naturalna praktyka życiowa⁴⁶⁷. Kiedy zaś człowiek całkowicie zwalczy swoją zwierzęcość, niemożliwy staje się dla niego brak powściągliwości⁴⁶⁸. Choć całkowita abstynencja praktykowana jest tylko przez najwznioślejszych spośród ludzi, niemożliwość osiągnięcia tego stanu dla większości nie jest przesądzona. Gandhi twierdził, że nieznane są granice możliwości człowieka, a każdego dnia odkrywana jest nieskończona zdolność człowieka do czynienia dobra i zła⁴⁶⁹. Gandhi zwracał uwagę również na to, że trudność przestrzegania *brahmaczarji* wynika z współczesnego sposobu życia, skoncentrowanego na pobudzaniu zwierzęcej namiętności⁴⁷⁰. Przestrzegał przed błędną interpretacją. *Brahmaczarja* nie polega na tym, że mężczyzna który ją praktykuje, nie ma prawa dotknąć kobiety, czasami – na przykład w wypadku konieczności opieki nad chorą – jest to wręcz konieczne. Ważne jest jednak, by podczas kontaktu z płcią przeciwną umysł był całkowicie spokojny, wyzbyty wszelkiej ekscytacji, jak wówczas gdy dotyka się kawałka papieru, bądź gdy ma się kontakt z martwym ciałem⁴⁷¹.

⁴⁶⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 90.

⁴⁶⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 9.

⁴⁶⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 13.

⁴⁶⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 73.

⁴⁶⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 29.

⁴⁷⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 36.

⁴⁷¹ Por. CS, dz. cyt., s. 44.

Gandhi przekonywał, że realizacja wskazówek prowadzących do *brahmaczarji* nie jest trudna, konieczna jest jednak wola do ich realizacji. Brak woli sprawia, że człowiek błądzi bez celu⁴⁷². Kontroli powinny podlegać wszystkie zmysły, tymczasem człowiek nadużywa swój wzrok dany mu od Boga⁴⁷³. Głosił jednocześnie, że pełna i stała kontrola nad zmysłami jest możliwa jedynie za sprawą łaski Boga. Gandhi powoływał się na drugi rozdział *Gity*: „Efekty zmysłów pozostają w zawieszeniu, gdy człowiek pości, lub gdy jakiś zmysł jest zamarły, lecz pragnienie nie znika, póki człowiek nie widzi Boga twarzą w twarz”.⁴⁷⁴ *Brahmaczarja* jest właściwością duszy, aby obudzić duszę potrzebna wiara w Boga. Dzięki bożej łasce przestrzeganie *brahmaczarji* nie łączy się z wysiłkiem, lecz z radością i pokojem⁴⁷⁵.

Gandhi mówił o skutkach nieprzestrzegania *brahmaczarji*. Jego zdaniem, niepowściągliwość jest źródłem próżności, złości, strachu, zazdrości. Człowiek zaślepiony pożądliwością traci rozróżnienie między tym co dobre a złe⁴⁷⁶, nie myśli o konsekwencjach swoich czynów⁴⁷⁷. Wyliczając konsekwencje, posługiwał się Mahatma charakterystyczną dla siebie terminologią. Kto nie przestrzega *brahmaczarji*, ten nigdy nie będzie „męski czy silny”. Nieprzestrzeganie *brahmaczarji* powoduje, że człowiek staje się „zniewieściał w ciełe i umyśle”. Mahatma nie pominął także chwalebnych skutków przestrzegania *brahmaczarji*. Jego zdaniem, prawdziwy *brahmaczarin* jest „prawdziwym człowiekiem”, nie lęka się śmierci, lecz wita ją z „uśmiechem na ustach”, w godzinie śmierci pamięta o Bogu i gotowy jest na sąd⁴⁷⁸. Choć postulował przestrzeganie *brahmaczarji* w szerszym, religijnym znaczeniu, z uznaniem wypowiadał się także o tych, którzy praktykują ją tylko w węższym

⁴⁷² Por. CS, dz. cyt., s. 48.

⁴⁷³ Por. CS, dz. cyt., s. 42.

⁴⁷⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 56.

⁴⁷⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 88.

⁴⁷⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 31-32.

⁴⁷⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 34.

⁴⁷⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 31-32.

znaczeniu, jako kontrolę zwierzęcych namiętności w myśli, słowie i czynie. Zapewniał, że nawet w tym znaczeniu *brahmaczarya* jest wspaniałą rzeczą, a ten, kto wolny jest od zmysłowych myśli, ten wart jest czci całego świata⁴⁷⁹.

Z dezaprobatą wypowiadał się Mahatma o antykoncepcji. Nie zależało mu na słownych sporach. Nie polemizował z przeświadczeniem, że samokontrola jest w takim samym sensie ingerencją w naturę, jak antykoncepcja. Wskazywał, że podczas gdy samokontrola przyczynia się do dobra jednostki i społeczeństwa, antykoncepcja prowadzi do moralnego upadku⁴⁸⁰, degraduje jednostkę i społeczeństwo⁴⁸¹, rozrywa więź małżeńską i prowadzi do wolnej miłości⁴⁸². Dostrzegał przede wszystkim dwie negatywne konsekwencje stosowania antykoncepcji: osłabienie woli człowieka i ucieczkę przed konsekwencjami własnych czynów. Gandhi nie twierdził jednoznacznie, że antykoncepcja jest szkodliwa sama w sobie, lecz że jest szkodliwa, gdyż zwiększa pożądanie. Jeżeli rozum traktował będzie folgowanie sobie nie tylko jako zgodne z prawem, lecz nawet pożądane, stanie się tak słaby, że całkowicie straci siłę woli⁴⁸³. Można twierdzić, że jedną z przyczyn popularności antykoncepcji dostrzegał Gandhi w moralnej chwiejności człowieka⁴⁸⁴.

Kategorycznie sprzeciwiał się Mahatma wykorzystywaniu antykoncepcji do kontroli urodzeń. Kontrolę urodzeń poprzez stosowanie antykoncepcji nazywał samobójstwem rodzaju ludzkiego⁴⁸⁵. Słowa „samobójstwo” nie należy wiązać z niebezpieczeństwem wymarcia gatunku. Należy je rozumieć w znaczeniu wyższym, związanym z moralnością. Mówiąc o samobójstwie rodzaju ludzkiego miał Gandhi na myśli to, że – jego zdaniem – stosowanie antykoncepcji jest niemoralne, gdyż

⁴⁷⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 5-6.

⁴⁸⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 130.

⁴⁸¹ Por. CS, dz. cyt., s. 29.

⁴⁸² Por. CS, dz. cyt., s. 118.

⁴⁸³ Por. CS, dz. cyt., s. 119.

⁴⁸⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 130.

⁴⁸⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 30.

sprowadza człowieka do stanu niższego niż zwierzę⁴⁸⁶. Gandhi uważał, że odmowa stawienia czoła konsekwencjom swoich czynów jest złem, niemoralnością⁴⁸⁷ i tchórzostwem, że ucieczka przed „walką z diabłem” jest niemęską, a jedynym słusznym i honorowym sposobem uniknięcia niechcianego potomstwa jest powściągliwość⁴⁸⁸. Antykoncepcja była dla niego niezgodna ze zmysłem moralnym ludzkości⁴⁸⁹. Wiązał ją z moralną degradacją człowieka, która czyni go nierozważnym i przyspiesza rozkład powściągliwości, którą na człowieka nakłada opinia publiczna. Antykoncepcja prowadzi poza tym – jak twierdził – do ogłupienia i wyczerpania nerwowego. Gandhi przekonywał, że „moralny efekt może być spowodowany jedynie przez moralne hamulce”, że jedynym szlachetnym i prawym sposobem kontroli urodzeń jest *brahmaczaria*⁴⁹⁰.

2.2.2.2.3. Panowanie nad zachłannością (*aparigraha*)

Powodów, dla których Gandhi postulował wyrzeczenie było kilka. Z religijnego punktu widzenia wyrzeczenie umożliwia zerwanie więzów ponownych narodzin, gdyż pragnienie przyjemności tworzy ciała dla duszy. Zanik pragnień równa się zerwaniu błędnego koła narodzin i śmierci (*sansara*).⁴⁹¹

Innym powodem jest to, że – jak twierdził – wyrzeczenie jest cnotą oraz tym, co odróżnia człowieka od zwierząt. Zobowiązywać powinno też nie tylko dobrych, lecz „każdy zobowiązany jest, by przeznaczyć swoje środki do dyspozycji ludzkości”. Przestrzegał jednocześnie przed nadinterpretacją wyrzeczenia. Jego zdaniem nie oznacza ono porzucenia świata i wycofania się do lasu. Duch wyrzeczenia powinien

⁴⁸⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 136.

⁴⁸⁷ Por. CWMG, t. XXVI, dz. cyt., s. 279-80.

⁴⁸⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 232.

⁴⁸⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 120.

⁴⁹⁰ Por. CWMG, t. XXVI, dz. cyt., s. 279-80.

⁴⁹¹ Por. EW, dz. cyt., s. 92.

rządzić wszelką aktywnością życiową. Do tego konieczne jest kierowanie się w życiu nie chęcią folgowania sobie, lecz życiem z poczuciem obowiązku, czyli dążenie do wykorzystywania swoich możliwości dla służby innym. Wyrzeczeniu powinna towarzyszyć radość. Nie powinno łączyć się ono z poczuciem przykrości czy uciążliwości. Nie jest wówczas prawdziwym wyrzeczeniem i prowadzi do niemoralności⁴⁹². Gandhi odróżniał duchową błogość od przyjemności i szczęścia. Owa błogość osiągnięta może być tylko dzięki przezwyciężeniu wszelkich pokus⁴⁹³.

Mahatma przekonywał, że wyrzekać się należy jedynie tego, do czego nie jest się już wewnętrznym przywiązaniem i gdy pragnie się wartości wyższych⁴⁹⁴. Jedyną nagrodą i radością dla tego, kto praktykuje wyrzeczenie, winna być jego cnota⁴⁹⁵. Jeżeli człowiek odmawia dźwigania jarzma dyscypliny, jest jak tchórz, spodziewa się niepowodzenia, nie podejmuje walki i traci jedyną radość życia⁴⁹⁶. Wyrzeczenie powinno obejmować ciało, umysł i duszę. Za hipokryzję uważał wyrzeczenie dokonywane tylko w duchu, intencjonalne, które jakoby upoważniało do posiadania. Wszystko, co człowiek posiada, powinno być do dyspozycji tych, którzy bardziej potrzebują. To tylko jest dobrowolnym ubóstwem⁴⁹⁷. Gandhi był przekonany, że wzniosłe myślenie jest niezgodne ze złożonym życiem materialnym opartym na kulcie mamony. Życie proste jest uszlachetniające. „Cały wdzięk życia osiągalny jest tylko wtedy, gdy opanujemy sztukę szlachetnego życia”.⁴⁹⁸ Mahatma ostrzegał, że nieprzywiązywanie się nie powinno oznaczać ignorancji, okrucieństwa czy obojętności. Powinno być ono praktykowane, gdyż czyn tego, kto osiągnął stan

⁴⁹² Por. EW, dz. cyt., s. 76.

⁴⁹³ Por. BG, dz. cyt., s. 26. Przywiązanie do rzeczy zewnętrznych łączy się z przyjemnością i bólem. Tamże.

⁴⁹⁴ Por. B.R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 149-150.

⁴⁹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 77.

⁴⁹⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 96.

⁴⁹⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 80-81.

⁴⁹⁸ Por. FP, dz. cyt., s. 108.

nieprzywiązywania się, łatwiej osiąga swój cel. Ten, kto nie posiadał tego stanu, podatny jest na wewnętrzny niepokój, niezadowolenie i złą wolę⁴⁹⁹.

Idea nieposiadania, jaką Gandhi upowszechniał, była bliska wizji biblijnej. Głosił on, że doskonale wypełnienie tej idei wymaga, aby człowiek żył podobnie jak ptaki, czyli bez dachu nad głową, ubrania i zapasów żywności. O to wszystko, co człowiekowi potrzebne, zatroszczy się Bóg. Posiadanie więcej, niż człowiekowi aktualnie potrzeba, uważał za kradzież. Argumentował, że podczas gdy miliony cierpią niedostatek, nadmiernie zgromadzone dobra nielicznych są niewykorzystywane i niszczone⁵⁰⁰. Gandhi wychodził z założenia, że natura zapewnia człowiekowi dokładnie tyle, ile jest mu potrzebne. Kradzieżą jest więc nie tylko pozbawianie kogoś jego własności, lecz również przetrzymywanie rzeczy dłużej, niż wymaga tego pozwolenie właściciela⁵⁰¹. Gandhi wzywał, by posiadane dobra traktować nie jak własność, którą można swobodnie roztrwonić, lecz jak spadek otrzymany od Boga, który o tyle tylko jest własnością powiernika, o ile tenże wykorzystuje go do zaspokojenia swoich potrzeb. Te zaś nie mogą być większe niż potrzeby milionów⁵⁰². Gandhi głosił ideę równej dystrybucji dóbr. Polegać ona miała na tym, by człowiek posiadał nie więcej, jak tylko tyle, ile potrzebne jest mu do zaspokojenia jego naturalnych potrzeb⁵⁰³. Równy podział dóbr wynika z tego – argumentował – że wszyscy ludzie stworzeni zostali przez Boga, a przez to w tym samym stopniu są upoważnieni do posiadania schronienia, ubioru i żywności⁵⁰⁴.

Gandhi zalecał, by człowiek był „bogaty w swojej biedzie”, bogactwo bowiem zawsze było i będzie w konflikcie z prawdą. Nie oznacza to jednak – zastrzegał – że trzymający się prawdy (*satjagrahin*) nie ma prawa posiadać bogactwa. Ma do niego

⁴⁹⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 64.

⁵⁰⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 92.

⁵⁰¹ Por. EW, dz. cyt., s. 115-116.

⁵⁰² Por. EW, dz. cyt., s. 99.

⁵⁰³ Por. EW, dz. cyt., s. 94.

⁵⁰⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 101.

prawo, o ile nie traktuje go jak Boga, któremu podlega. Takie bogactwo brudzi. To właśnie obawa utraty bogactwa jest tym – przekonywał – co utrzymuje poddanych w ich poddaństwie wobec tyranii i czyni ich za nią współodpowiedzialnymi⁵⁰⁵. Gandhi zaznaczał, że człowiek bogaty nie musi koniecznie pozbyć się majątku, by mógł praktykować bierny opór. Ważna jest duchowa obojętność na dobra materialne i gotowość całkowitej rezygnacji z nich⁵⁰⁶. Postulat nieposiadania miał u Gandhiego również wymiar duchowy. Odnosił się on do gotowości poświęcenia Bogu wszelkich doznanych krzywd i odniesionych sukcesów⁵⁰⁷, własnych grzechów i cnót⁵⁰⁸.

Dążenie do doskonałości, do którego Gandhi wzywał, posiadało znamiona eudajmonizmu. Odróżniał on bowiem przyjemność od błogości, głosił hasło „radosnego cierpienia” i zalecał, by w ascezie odnaleźć szczęście. „Tajemnica szczęśliwego życia – twierdził – polega na wyrzekaniu się”.⁵⁰⁹ Związek etycznej ascetyki z przyjemnością dostrzegał również I. Kant, dla którego reguły ćwiczenia się w cnocie mają na względzie stan umysłu odznaczający się nie tylko dzielnością, lecz również radością płynącą ze spełniania obowiązków. Jego zdaniem wyrzekanie się niektórych radości życiowych, jako następstwo praktyki ascetycznej, nie powinno prowadzić do posepności, gdyż czyn wykonywany jedynie jako pańszczyzna nie ma wewnętrznej wartości, a pokuta ponura i posepna budzi nienawiść do cnoty⁵¹⁰.

2.2.2.3. Zobowiązania wynikające z dobroci

Istnienie „instynktu moralnego” wiązał Gandhi z zobowiązaniem do właściwego postępowania. Fundamentem tego zobowiązania była wiara w dobroć

⁵⁰⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 328.

⁵⁰⁶ Por. HS, dz. cyt., s. 56.

⁵⁰⁷ Por. BG, dz. cyt., s. 96.

⁵⁰⁸ Por. BG, dz. cyt., s. 105.

⁵⁰⁹ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 141.

⁵¹⁰ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 164-165.

natury ludzkiej. Gandhi był przekonany, że człowiek jest dobry, choć nie zawsze dobrze postępuje⁵¹¹. Mówił o prawości, która stanowi nieodłączny element ludzkiej duszy. Dzięki niej człowiek jest w stanie przezwyciężyć następstwa złych cech odziedziczonych po przodkach i skutki nieprawidłowego wychowania⁵¹². Był pewien, że dusza (*atman*) jest taka sama w każdym człowieku. Wszystkie dusze posiadają więc równe możliwości, lecz nie wszyscy z nich korzystają⁵¹³. Osobowość czyli charakter bycia sobą może być – zdaniem Gandhiego – dobra lub zła. Jest dobra, jeżeli jest zgodna z jaźnią, zła – gdy ją lekceważy⁵¹⁴.

2.2.2.3.1. Postulat wierności sumieniu

Gandhi przypisywał człowiekowi posiadanie „instynktu moralnego” pozwalającego na odróżnianie dobra od zła. Wzywał do kierowania się sumieniem, „wewnętrznym głosem”, który ma moc oceniania rzeczywistości. Przekonany był, że „Siła istnieje poza rozumowaniem”.⁵¹⁵ Ów wewnętrzny głos utożsamiał Gandhi z głosem Boga, Prawdy oraz „cichym, małym Głosem”.⁵¹⁶ Był to dla niego „jedyny tyran”, którego akceptował⁵¹⁷, ważniejszy od autorytetu prawa⁵¹⁸. Przekonywał, że każdy powinien postępować zgodnie ze swoim wewnętrznym głosem, że w żadnym

⁵¹¹ Por. EW, dz. cyt., s. 39.

⁵¹² Por. A, dz. cyt., s. 286. Gandhi przyjmował do swoich wspólnot ludzi bardzo różnej proveniencji. Twierdził jednocześnie, że „Ci, którzy nie potrafią dojrzeć dobra w tych „szalonych” ludziach, powinni przebadać swoje oczy.” Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 149.

⁵¹³ Por. CS, dz. cyt., s. 5.

⁵¹⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 42. Osobowość rozwija się i staje się lepsza przez medytację nad Jaźnią i rozumienie jej atrybutów. Tamże.

⁵¹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 48.

⁵¹⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 48. Bóg był dla Gandhiego „jedynym przewodnikiem”, nazywał go też „dyktatorem”. Por. DD, dz. cyt., s. 346.

⁵¹⁷ Por. CWMG, t. XXII, dz. cyt., s. 500.

⁵¹⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 343.

wypadku nie należy innych ślepo naśladować⁵¹⁹. Za degradację i upokorzenie uważał Gandhi sytuację, gdy ktoś spełnia jego zalecenia bez przekonania, jedynie przez wzgląd na jego osobę⁵²⁰. Przekonywał, że człowiek jest zobowiązany działać zgodnie z tym, co wydaje mu się słuszne, nawet, gdy jego postępowanie wydaje się dla innych błędne. Jeżeli człowiek w obawie przed opinią publiczną, czy z innego podobnego powodu, nie postępuje za „wewnętrznym światłem”, nigdy nie nauczy się odróżniać dobra od zła⁵²¹. Gandhi przyznawał, że kiedy uważał sprawę za słuszną i był do niej rzeczywiście przekonany, działał bez wahania, wiedząc, że nawet gdy błądzi, postępuje uczciwie, a Bóg wybaczy mu jego błąd i pomoże mu go naprawić⁵²².

Mahatma zastrzegął, że człowiek jest istotą omylną, co często sprawia, że to, co uważa za odpowiedź na swoje modlitwy, może być echem jego dumy. Rozwiązanie trudności tkwi w niewinności. Gandhi przekonywał, że aby być nieomylnym, należy mieć doskonale niewinne serce, niezdolne do najmniejszego zła⁵²³. Potrzebna jest też wiara, gdyż aby usłyszeć głos Boga, należy być zdolnym do słuchania, co możliwe jest tylko dzięki ciągłemu i cierpliwemu dążeniu do Boga⁵²⁴. Gandhi głosił, że prawe sumienie jest dojrzałym owocem ścisłej dyscypliny. Nie można zatem wszystkiego poczytywać za słuszny głos sumienia. Współcześnie – twierdził – każdy uważa, że jego sumienie jest prawe bez konieczności podejmowania jakiegokolwiek wysiłku. Efektem tego jest duża ilość nieprawdy, która przedostała się do zdezorientowanego świata. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy zaprzestać mówienia o sumieniu⁵²⁵.

⁵¹⁹ Por. SSA, dz. cyt., s. 98. *Satjagraha* poprzedzana była – przez tych, którzy zamierzali się do niej przyłączyć – ślubowaniem, po uprzednim „wejrzeniu we własne serce” celem upewnienia się, że „wewnętrzny głos” zapewnia, że podoła się temu wyzwaniu. Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 87.

⁵²⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 103. Gandhi protestował przeciw rezygnacji ludzi z własnego rozumowego osądu na rzecz poddania się jego woli: „Jestem całkowicie pewien, że ślepe poddanie się miłości jest często bardziej szkodliwe niż przymusowe ugięcie się przed batem tyrana”. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 189.

⁵²¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 89.

⁵²² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 75.

⁵²³ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 224.

⁵²⁴ Por. U. Majmudar U., *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 171.

⁵²⁵ Por. T. Vithayathil, *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, dz. cyt., s. 38.

Postępując zgodnie ze wskazówkami sumienia, nie niepokoił się o Gandhi rezultat swych działań. Przekonany był, że satysfakcja leży w wysiłku, nie w osiągnięciu celu. Zapewniał, że całkowity wysiłek jest pełnym zwycięstwem⁵²⁶. Gandhi kładł nacisk na kierowanie się wewnętrznymi zasadami. Miały one dla niego pierwszorzędne znaczenie, bez nich bowiem zewnętrzne działanie było pozbawione wartości. Działanie to było jednocześnie sprawdzianem tych zasad⁵²⁷.

Gandhi twierdził, że złe myśli pojawiają się w każdym człowieku. Wyjątek stanowią tylko istoty doskonałe. Ciągła modlitwa do Boga może człowieka uwolnić od tych myśli. Gorzej, gdy człowiek dobrowolnie rozkoszuje się nimi. Jediną ucieczkę widział Mahatma w przepędzeniu złych myśli. Proces ten może być bardzo trudny, nie można go jednak zaniechać⁵²⁸.

2.2.2.3.2. Postulat perfekcjonizmu

Gandhi wzywał wprost by to, co człowiek czyni, było jak najbardziej doskonałe⁵²⁹. Mówił o sobie, że jest „poszukiwaczem prawdy”, a pełne znalezienie prawdy jest „zrealizowaniem własnej jaźni i przeznaczenia, czyli doskonałości”.⁵³⁰ Przekonywał, że fundamentalne cnoty ludzkie możliwe są do kultywowania przez każdego⁵³¹, że każdy, niezależnie od pochodzenia, rasy i swoich upadków, ma możliwość najwyższego rozwoju⁵³², każdy też może osiągnąć „błogosławiony stan bezgrzeszności”, w którym czuje w sobie obecność Boga⁵³³. Gandhi wzywał do

⁵²⁶ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 146.

⁵²⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 70.

⁵²⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 85.

⁵²⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 132.

⁵³⁰ Por. CWMG, t. XXI, dz. cyt., s. 457.

⁵³¹ Por. EW, dz. cyt., s. 42.

⁵³² Por. FP, dz. cyt., s. 60.

⁵³³ Por. FP, dz. cyt., s. 47.

nieobniżania wysokich standardów postępowania, nawet jeśli wielu lub większość nie odpowiada na apel wzywający do panowania nad sobą, używa przemocy i jest kłamliwa. Uważał, że przestrzeganie prawdy, *ahimsy* i autokontroli nie jest obowiązkiem kilku „wielkich duchem”, lecz całej ludzkości⁵³⁴. Twierdził, że najbardziej nikczemny może stać się świętym⁵³⁵. Każdego należy też uważać za *gentlemana*, chyba że swym zachowaniem dowiedzie, że jest inaczej⁵³⁶. Dla każdego człowieka możliwe jest stanie się doskonałym niczym Bóg, każdy też powinien aspirować do doskonałości. Doskonałość zaś z chwilą jej osiągnięcia staje się nieopisywalna i nieprzetłumaczalna⁵³⁷. Twierdzenie, że doskonałość jest nieosiągalna na ziemi jest równoznaczne z wyparciem się Boga. Gandhi wyznał, że dla niego życie przestałoby być interesujące, gdyby czuł, że nie może osiągnąć doskonałej miłości. Jej najwyższym sprawdzianem jest miłowanie tych, których działanie jest w przeciwieństwo wobec naszych planów⁵³⁸. Trzeba pamiętać, że gdy Gandhi mówił o możliwości osiągnięcia doskonałości, niekoniecznie musiał mieć na myśli aktualną egzystencję. Przyznawał on bowiem, że wierzy w przyszłe życie równie mocno, jak wierzy w obecne. Zapewniał, że żaden wysiłek nie idzie na marne⁵³⁹.

Gandhi przekonywał, że największym przeciwnikiem człowieka jest on sam⁵⁴⁰. Niewłaściwe postępowanie wynika z niewiedzy. Prawda – głosił – jest „prawdziwą substancją” duszy ludzkiej. Dusza, w której drzemie brak przemocy (*non-violence*), jest pobudzana przez wiedzę. Przebudzone *non-violence* jest miłością. Jeżeli zatem ktoś w swojej nieświadomości czyni nam ból, powinniśmy go pokonać przez

⁵³⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 133-134.

⁵³⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 128.

⁵³⁶ Por. TS, dz. cyt., s. 32.

⁵³⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 107.

⁵³⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 39

⁵³⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 5.

⁵⁴⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 84.

miłość⁵⁴¹. Gdyby też człowiek wiedział o niekorzystnych skutkach aktu seksualnego wykluczającego prokreację, łatwiej byłoby mu się od niego powstrzymać⁵⁴².

Gandhi nie był jednomyślny w kwestii kryterium moralnej oceny czynów. Moralną ocenę czynu uzależniał od intencji sprawcy. „Każdy przypadek należy – twierdził – rozpatrywać indywidualnie, przy uwzględnieniu wszystkich towarzyszących mu okoliczności. Ostatecznym sprawdzianem jego charakteru jest intencja towarzysząca czynowi.”⁵⁴³ Kiedy indziej mówił, że człowiek powinien być sądzony na podstawie czynu, nie motywu, gdyż tylko Bóg zna ludzkie serce⁵⁴⁴.

Gandhi był optymistą. Jego optymizm wynikać mógł zarówno z wiary w dobroć człowieka, jak i w możliwość osiągnięcia doskonałości. Optymizm uważał za świadectwo wiary w to, że Bóg kieruje światem dla jego dobra, a optymistę – za osobę żyjącą w bojaźni bożej, pokornie słuchającą wewnętrznego głosu i spełniającą jego podpowiedzi. Twierdził, że życie optymisty przepełnione jest miłością i miłosierdziem. Skoro więc nie ma on wrogów, nie czuje też przed nikim lęku. Dla pesymisty świat jest bezwartościowy. W zarozumiałości swojej twierdzi, że tylko on jest dobry, choć jego zalety nie są doceniane. Każdy jest jego wrogiem i każdego się lęka. Optymizm wiąże się u Gandhiego z panowaniem nad sobą, pesymizm – z byciem wydanym na pastwę gwałtownych nałogów i awersji, z gonitwą za ulotnymi przyjemnościami⁵⁴⁵. Optymizm opierał Gandhi na wierze w nieskończone możliwości jednostki do rozwoju *non-violence*. Im bardziej rozwija ona w sobie brak przemocy, tym więcej osób staje się wyznawcami tej praktyki⁵⁴⁶.

⁵⁴¹ Por. EW, dz. cyt., s. 316. Jeżeli Bóg nie traktuje poważnie naszych słów, to wynika to z tego, że wypowiadamy je bez pełnej świadomości. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁴² Por. CS, dz. cyt., s. 98-99.

⁵⁴³ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 25-26.

⁵⁴⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 66.

⁵⁴⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 40

⁵⁴⁶ Por. FP, dz. cyt., s. 64.

W procesie niszczenia dobra człowieka ważną rolę odgrywa niewłaściwe wychowanie. Gandhi zwracał uwagę, że wyrobienie niewłaściwych nawyków sprawia, że niezwykle trudno je wykorzenić. „Pozostać wyprostowanym jest nieskończenie łatwiej, niż podnieść się z upadku” – mówił⁵⁴⁷. „Stłuczone lustro może zostać naprawione i spełniać swoją funkcję, nigdy jednak nie będzie niczym innym jak tylko stłuczonym lustrem”.⁵⁴⁸ Gandhi sprzeciwiał się przekonaniu, że można nauczać wstrzeźliwości jedynie tych, którzy są zaspokojeni. Dowodził, że trudniej nauczać panowania nad sobą tych, którzy są już osłabieni⁵⁴⁹. Celem wychowania powinno być przewyciężenie i sublimacja erotycznych pragnień. „Należy uświadomić dzieciom zasadniczą różnicę, jaka zachodzi między człowiekiem a bydlęciem: człowiek jest nie tylko istotą czującą, lecz również myślącą. Kto folguje namiętnościom, wyrzeka się wyższości rozumu nad ślepyimi instynktami, a to z kolei jest wyrzeczeniem się ludzkiej godności”.⁵⁵⁰ Mahatma ostrzegał, że łatwo jest zbałamucić naturę młodzieży, lecz trudno naprawić powstałe w ten sposób zło⁵⁵¹. Gandhi był wymagający. Nie dążył do unikania trudności, gdyż wierzył, że to właśnie trudności i próby tworzą człowieka. Są one oznaką zdrowego rozwoju, a zadanie rodziców nie polega na pozbawianiu dzieci wszelkich trudności⁵⁵².

Gandhi zwracał uwagę, że rodzice psują dzieci, kiedy zamiast dostarczać dzieciom pokarm mający służyć im za środek niezbędny do utrzymywania ciała przy życiu, wyrabiają w nich niewłaściwe przywiązanie do przysmaków⁵⁵³. Krytykował, że rodzice karmiąc swoje dzieci pobudzającymi pokarmami, ubierając je „jak lalki” i przedwcześnie swatając, schlebiają swojej własnej próżności oraz czynią z nich

⁵⁴⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 11.

⁵⁴⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 37-38.

⁵⁴⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 12.

⁵⁵⁰ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt. 170-171.

⁵⁵¹ Por. CS, dz. cyt., s. 120.

⁵⁵² Por. TS, dz. cyt., s. 60.

⁵⁵³ Por. CS, dz. cyt., s. 7.

„okazy niepowściągliwej rozwiązłości”.⁵⁵⁴ Całkowicie wyrugowane być powinno niemądre poczucie dumy i szacunku rodziny płynące z małżeństw dziecięcych. Zamiast tego rodzice powinni zadbać o fizyczny, umysłowy i moralny rozwój potomstwa⁵⁵⁵. Gandhi nauczał, że ubiór nie służy do upiększania, gdyż przeznaczony jest od okrywania ciała i ochrony przed upałem i zimnem⁵⁵⁶. Cudem jest, zdaniem Gandhiego, że wobec powyższych okoliczności, jego rodacy nie stoczyli się jeszcze poniżej najniższego poziomu barbarzyństwa. Ocalenie przypisywać należy miłosiernej Opatrzności, z której ustanowienia człowiek jest ocalony, mimo swoich czynów⁵⁵⁷.

Gandhi cenił bezinteresowność. Uważał, że jeżeli czyni się coś dla własnego kraju, lecz robi się to ze względu na korzyść materialną, czyn taki nie może być uważany za dobry⁵⁵⁸. Nie cenił również Gandhi czynów dokonywanych pod wpływem lęku przed karą, ani tym bardziej tych, które są zaniechane z powodu obawy przed karą⁵⁵⁹. Można również uważać, że bezinteresowność łączył on z miłością rozumianą w duchu chrześcijańskim. Miłość bowiem jest szczodra i niepomna na to, co otrzymuje w zamian⁵⁶⁰.

Gandhi był zdania, że tylko takie poświęcenie jest owocne, które jest czyste. Z uznaniem mówił o prostych kobietach walczących w imię obrony narodowego honoru. Poświęcenie ich było całkowicie czyste. Wiele z nich nie znało pojęcia ojczyzny. Ich działanie było oparte jedynie na wierze, a nie na znajomości prawnych szczegółów. Mahatma przekonywał, że Bóg pragnie poświęcenia. Uwięzienie wielu może być bezowocne, podczas gdy wierne poświęcenie czystej duszy nigdy nie idzie na

⁵⁵⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 11.

⁵⁵⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 37.

⁵⁵⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 43.

⁵⁵⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 43.

⁵⁵⁸ Por. HS, dz. cyt., s. 33.

⁵⁵⁹ Por. HS, dz. cyt., s. 45.

⁵⁶⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 61.

marne⁵⁶¹. Poświęcenie znaczy uczynienie świętym. Ma ono wartość tylko wówczas, gdy łączy się z radością. „Ten jest słabym okazem ludzkości, kto liczy na współczucie w powodu swojego poświęcenia”.⁵⁶²

Etyka Gandhiego miała charakter na wskroś perfekcjonistyczny. Własna doskonałość była dla niego celem działania, asceza zaś drogą, która do niego wiodła. Mahatma mówił: „Uważam, że jak największe nakładanie na siebie powściągów – w myślach, słowach i czynach – jest niezbędne dla zdobycia doskonałości”.⁵⁶³ Podobnie głosił Ksenofont, który twierdził, że praktykowanie cnoty, zwłaszcza umiarkowania, wymaga treningu duchowego, gdyż ci, którzy nie ćwiczą duszy, nie mogą sprostać trudom duchowym. „Nie są po prostu w stanie ani robić tego, co trzeba, ani się powstrzymać od tego, czego nie trzeba”.⁵⁶⁴

Dążenie Gandhiego do doskonałości i ascetyczna droga, która doń wiodła, bliskie jest kantowskiemu rozumieniu własnej doskonałości jako celu i zarazem obowiązku. Ów obowiązek interpretował Kant jako „zniewolenie do pewnego celu, który przyjmujemy niechętnie”, a więc coś, co wiąże się z wysiłkiem, inaczej – ascezą. Wspomniany cel rozumiał Kant jako wydobywanie się ze zwierzęcości do człowieczeństwa, czyli to, o co zabiegał Gandhi, kiedy głosił konieczność opanowania zwierzęcych instynktów⁵⁶⁵.

Perfekcjonizm – jak zostało to zauważone – może być motywowany wartościami niekoniecznie moralnymi. Celem perfekcjonizmu Gandhiego była jego doskonałość moralna. Nie tyle nawet dążył do kontroli nad namiętnościami, lecz do wyzbycia się ich. Jak wcześniej stoicy głosili całkowitość posiadania cnoty, tak

⁵⁶¹ Por. EW, dz. cyt., s. 237.

⁵⁶² Por. TS, dz. cyt., s. 60.

⁵⁶³ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 139.

⁵⁶⁴ Por. H. Wójtowicz, *Asceza w hellenizmie*, dz. cyt., s. 61. Podobnie Epiktet, który głosił, że własne pragnienia i unikania winny być pod kontrolą. Epiktet pisze: „Tak musisz nad nimi panować, żeby podporządkowane były rozumowi, żeby nie w niewłaściwym czasie, żeby nie w niewłaściwym miejscu, żeby nie z naruszeniem jakiegoś innego należytego porządku i ładu dochodziły do głosu”. Por. Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 251.

⁵⁶⁵ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, dz. cyt., s. 54-55.

Gandhi twierdził, że opanowanie jednej namiętności, zwłaszcza seksualnej, prowadzi też do opanowania innych⁵⁶⁶.

Gandhi wymagał w dziedzinie moralnej znacznie więcej, niż zobowiązywała do tego rodzima tradycja. Jeżeli bowiem celem miała być doskonałość, droga taka była jedyną słuszną. „Na przeciętną miarę – jak zauważył A. Smith – nie ma cnoty”⁵⁶⁷. Istnieje też znaczna różnica między cnotą, a zwykłą przyzwoitością, czyli między tym, co godne podziwu, a tym, co jedynie może być zaaprobowane⁵⁶⁸. Doskonałość własna jednak – zaznaczyć trzeba – nie była przez Gandhiego traktowana jako dobro najwyższe, lecz pełniła wartość instrumentalną wobec dobra moralnego. „W końcu liczą się tylko wartości moralne – twierdził – wszystko inne jest bez znaczenia”⁵⁶⁹. Prymat przyznany tym wartościom jest z perspektywy etyki indyjskiej znamieny. Stanowi on przewartościowanie tradycyjnego systemu wartości. W hinduizmie bowiem dążenia moralne mają charakter względny, ideałem nie jest w nim – jak zauważyła I. Lazari-Pawłowska – *homo moralis*, lecz *ens spiritualis*⁵⁷⁰. Hinduizm nie nakłada obowiązków wobec innych, lecz wyłącznie wobec siebie. Obowiązki moralne są tylko względne wobec własnych wartości duchowych, nie mogą więc prowadzić do doskonałości⁵⁷¹. Śankara dowodził, że świat moralny należy do świata pozorów, wiąże

⁵⁶⁶ Można powiedzieć, że stosunek Gandhiego do ascezy posiada charakter „bicepsowo-wyczynowy”. Sytuacja taka ma miejsce – zdaniem Z. Chlewińskiego – gdy adepci ascezy przeceniają jej rolę dla rozwoju osobowości traktując ją jako remedium przeciw wszelkim słabościom ducha. Motywem wysiłku ascetycznego dla jej zwolenników jest pragnienie wewnętrznej potęgi. Doskonałość w jednej dziedzinie ćwiczeń ascetycznych jest przez jej adeptów rozciągana na doskonałość na wszelkich możliwych polach rozwoju duchowego. Głoszą oni, że „albo nie zna się wahań w żadnej sprawie, albo jest się chwiejnym w każdej decyzji”. Stąd na przykład opanowanie zmysłu smaku interpretowane jest jako środek gwarantujący opanowanie innych pokus. Jest to koncepcja błędna. Wspomniany transfer albo nie istnieje, albo jest na tyle słaby, że prowadzi do skutków wręcz przeciwnych polegających na swego rodzaju rekompensacie, czyli rozluźnieniu dyscypliny w odniesieniu do innych doskonałości niż wyćwiczona, na przykład gdy poszczący ulega irytacji z błahego powodu. Por. Z. Chlewiński, *Asceza z punktu widzenia psychologii*, dz. cyt., s. 28-29.

⁵⁶⁷ Por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁶⁸ Por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, dz. cyt., s. 31-32.

⁵⁶⁹ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 142.

⁵⁷⁰ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. J. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 185.

⁵⁷¹ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu*, dz. cyt., s. 187.

się bowiem z błędnym postrzeganiem odrębnych bytów jako rzeczywistych. Obowiązki i roszczenia, jego zdaniem, są w jednakowym stopniu osobistymi sprawami jednostek. Przekroczenie granic własnej indywidualności i zjednoczenie z nieosobowym duchem wszechświata stanowi kres moralności⁵⁷². Postawa Gandhiego była w tej kwestii bliska myśli Zachodu. To właśnie A. Smith, orędownik panowania nad sobą, dla którego godność była podstawą niewzruszoności charakteru, ostrzegał, że „gdy mamy do czynienia z niewrażliwością, to w konsekwencji zaleta panowania nad sobą całkowicie przestaje się liczyć”.⁵⁷³ Gandhi głosił to, czego wcześniej nauczał Epiktet. Celem ascezy jest – według starożytnego filozofa – zarówno „prawda i dobro”, jak i dążenie do tego, by „pragnienia i odrazy trzymać na wodzy” oraz tak „nad nimi panować, żeby podporządkowane były rozumowi”.⁵⁷⁴

⁵⁷² Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt., s. 539.

⁵⁷³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, dz. cyt., s. 366.

⁵⁷⁴ Por. Epiktet, *Diatryby*, dz. cyt., s. 249-251.

Rozdział II

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA A ŻYCIE SPOŁECZNE

Ze struktury ontycznej człowieka wynika nie tylko wartość, jaką jest człowiek wobec świata pozaludzkiego, lecz również status, jaki jednostka powinna zajmować w społeczeństwie. W poprzednim rozdziale godność człowieka rozpatrywana była jako cnota osobista, jako dążenie do doskonałości własnej rozwijające się w działaniu skierowanym na siebie, jako odpowiedzialność za siebie i wobec siebie. W tym rozdziale godność człowieka rozważana będzie jako dążenie do doskonałości własnej rozwijające się w działaniu skierowanym na bliźniego, ze względu na wartość, jaką on jest jako przedstawiciel rodziny ludzkiej i ze względu na heteronomiczne wartości moralne cenne dla życia społecznego. Godność rozumiana tu być może jako cnota moralna, jako odpowiedzialność za własne czyny popełnione wobec innych. Chodzi tu o czyn godny, czyli – zgodnie z etymologią słowa *dignitas* – odpowiedni wobec bliźniego, o czyn odpowiadający temu, kim on jest i temu, kim się jest.

Dotykamy tu podziału cnót na społeczne i osobiste (zdobiące)⁵⁷⁵, na cnoty prowadzące do dobrych uczynków i cnoty honoru⁵⁷⁶; mówimy tu o obowiązkach wobec innych i siebie⁵⁷⁷; o życzliwości zmierzającej do dobra ogólnego i o miłości dla samego siebie⁵⁷⁸; o doskonałości społecznej i osobistej⁵⁷⁹. Podziałom tym odpowiada

⁵⁷⁵ Podział taki stosuje T. Hobbes mówiąc o cnotach ludzi jako obywateli i cnotach ludzi jako takich. Pierwsze prowadzą się do sprawiedliwości i powszechnej życzliwości, drugie pożyteczne są bardziej dla ich nosicieli niż dla społeczności: męstwo, roztropność, umiarkowanie. Por. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 154-155.

⁵⁷⁶ Podział taki stosuje E. Dupréel. Cnoty prowadzące do dobrych uczynków brzmią roszczeniowo, cnoty honoru – doradczo: szanowania godności cudzej możemy się domagać, posiadanie godności własnej tylko zalecać. Cyt. za: M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 66.

⁵⁷⁷ Rozróżnieniem takim posługiwał się J. Bentham. Obowiązki względem innych polegają na uczciwości i dobroczynności, obowiązki względem samego siebie wynikają z rozsądku. Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, dz. cyt., s. 420-421.

⁵⁷⁸ Podział taki stosuje J. Butler. Cyt. za: M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 213.

rozdzielenie na etykę wspólnotową (społeczną) i osobistą (indywidualną)⁵⁸⁰, moralność altruistyczną (prospołeczną) i godnościową⁵⁸¹, refleksję opartą na modelu społeczno-utyliitarystycznym i indywidualistyczno-godnościowym⁵⁸².

Można przeciwstawiać te dwa sposoby refleksji etycznej lub próbować je uzgodnić⁵⁸³. E. Dupréel zaznacza, że demarkacja cnót co do ich efektów społecznych jest płynna. Odwaga, jako cnota honoru, choć tylko doradcza a nie roszczeniowa, może mieć pozytywne skutki społeczne⁵⁸⁴. K. Kiciński wykazuje, że motywacją poświęcenia się dla społeczeństwa może być pragnienie czynów heroicznych – tradycyjnie wysoko cenionych w moralności godnościowej⁵⁸⁵. M. Schlick wskazywał, że najwyższym stopniem moralności jest „niewinność bez walki”, czyli stan, w którym dobro czyni się dobrowolnie, to znaczy w poczuciu harmonii „obowiązków wobec innych” z „obowiązkami wobec samego siebie”, z zadowoleniem z własnych osiągnięć⁵⁸⁶. M. Środa dowodzi, że z racji tego, że w moralności godnościowej punktem odniesienia jest godność własna, krzywdzenie drugiego – jak i siebie – jest

⁵⁷⁹ Podział taki wprowadził Idzi Rzymianin. Doskonałość społeczna polega na praworządności i pełni władzy, osobista – na pogodzie ducha i wytworności umysłu. Podczas gdy doskonałość społeczna człowieka obowiązuje, osobista tylko mu przystoi. Cyt za: W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 34. Z racji tego, że jednostka kształtuje się w społeczeństwie, doskonałość społeczna obejmuje osobistą. Tamże.

⁵⁸⁰ Por. T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1983, s. 23.

⁵⁸¹ Wartościami szczególnie cenionymi w moralności altruistycznej są zachowania świadczące o poczuciu solidarności z grupą. Moralność godnościowa w sobie przede wszystkim karze widzieć pewną wartość i nie narażać jej zachowaniami poniżającymi. Por. K. Kiciński, *Interes społeczny a godność jednostki*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 5, s. 25-26.

⁵⁸² Pierwszy, bardziej rozpowszechniony, traktuje godność jako rzeczywistość nieuchwytną etycznie, wartość „z pogranicza moralności”. Drugi widzi w niej uniwersalną zasadę wartościowania i rację ostateczną dla norm. Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁸³ Warte podkreślenia jest społeczne przekonanie o niezbędności godności osobistej przy wykonywaniu wszelkich zawodów i obowiązków społecznych. Por. *Godność kojarzy się z honorem. Studenci o wartościach*, red. M. Żurawski, Warszawa 1998, s. 8-10. Studenci podając własne, intuicyjne sposoby rozumienia godności osobistej wymieniali wśród składowych tego pojęcia również wartości ważne dla życia społecznego: „szacunek dla innych ludzi”, „życie zgodne z obowiązującymi normami moralnymi”, „uczciwość w życiu społecznym”, „umiejętność zachowania się w społeczeństwie”, „szacunek dla prawa”, „umiejętność przebaczenia”, „uczciwość”, „prawdomówność”. Tamże, s. 4-7.

⁵⁸⁴ Cyt. za: M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 66.

⁵⁸⁵ Por. K. Kiciński, *Interes społeczny a godność jednostki*, dz. cyt., s. 30-32.

⁵⁸⁶ Por. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, tłum. M. i A. Kawczakowie, Warszawa 1960, s. 232-235.

złe, ponieważ uwłacza godności własnej⁵⁸⁷. P. T. D'Holbach traktował wspomniane dwa sposoby refleksji etycznej jako nierozłączne. Jego zdaniem nie można odróżnić honoru od cnoty, „bez której nie może być ani prawdziwego honoru, ani prawdziwej chwały, ani prawdziwego szczęścia dla żadnego narodu”.⁵⁸⁸

W odniesieniu do perfekcjonizmu indyjskiego traci niejednokrotnie sens znany podział cnót na „dobroczynne” i „zdobiące”. Po pierwsze bowiem jest on z motywacyjnego punktu widzenia nieostry, gdyż każda cnota „dobroczynna” może pełnić funkcję „zdobiącą”, gdy ta podjęta jest z myślą o własnej doskonałości. Po wtóre nie przypisuje się wartości absolutnej cnotom „zdobiącym”, gdyż własna doskonałość nie stanowi autonomicznego celu. Nadrzędny cel, jakim jest wyzwolenie (*moksha*), sugeruje określenie wszystkich cnót jako „wyzwalające”.⁵⁸⁹ Zauważyć też należy, że ze względu na niezwykle silne powiązanie jednostki z indyjską strukturą społeczną, nie można mówić o spełnianiu obowiązku wobec siebie, który by nie był jednocześnie spełnianym obowiązkiem wobec innych.

1. Rodzina

Tradycja indyjska jest ambiwalentna w kwestii wartości życia rodzinnego. Już wczesne Upaniszady propagują celibat i zachęcają do wycofania się z życia rodzinnego i społecznego. Zgodnie z *Brihadaranjaką* poznanie wewnętrznej jaźni równa się poznaniu Ostatecznej Rzeczywistości, która niweluje wszelkie pragnienia, w tym chęć posiadania synów⁵⁹⁰. Późniejsza literatura dążąc do odrodzenia zdegradowanej pozycji gospodarza, pana domu (*grihastha*), naucza, że posiadanie dzieci (synów) jest spłaceniem długu wobec przodków⁵⁹¹. Kompromis obu

⁵⁸⁷ Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁸⁸ Por. P. T. D'Holbach, *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 1979, s. 15.

⁵⁸⁹ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu*, dz. cyt. s. 196.

⁵⁹⁰ Por. *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004, s. 217-218.

⁵⁹¹ Por. *Manusmryti czyli traktat o zacności. Kamasutra czyli traktat o miłowaniu*, dz. cyt., s. 180-181. Spotkać można teksty mówiące wprost o wyższości pana domu. Tamże, s. 88, 188.

przeciwstawnych dróg głosi klasyczny system czterech stadiów życia (*aśrama*), przez jakie powinien przejść mężczyzna należący do trzech wyższych warstw społecznych (*warna*), czyli podwójnie urodzonych (*dwidżati*): ucznia bramińskiego (*brahmaczarin*), pana domu (*grihastha*), leśnego eremity (*wanaprastha*), wędrownego żebraka (*sanjasin*)⁵⁹².

Kolejne stadia życia człowieka związane były z realizacją czterech celów życia (*puruszarta*): dobrobytu (*artha*), przyjemności (*kama*), obowiązków społecznych (*dharma*) i wyzwolenia (*moksza*)⁵⁹³. Podczas pierwszego etapu należało zdobywać wiedzę oraz osiągnąć kontrolę nad emocjami; gospodarz winien założyć rodzinę, być gospodarnym, ale i hojnym; celem pustelnika było wyrzeczenie się dóbr doczesnych i duchowe wyciszenie. Zwieńczeniem drogi było zrealizowanie ideału wyzwolonego za życia (*dźiwanimukta*), czyli tego, który ogołocił się z pragnień⁵⁹⁴. Jego bezinteresowność polegała na wyzbyciu się wszelkich egoistycznych i altruistycznych skłonności⁵⁹⁵.

Mahatma przekonany był o wartości życia rodzinnego. Twierdził, że jest ono rzeczą najważniejszą, gdyż dobre i złe wpływy życia domowego nie ustają. Na nim opiera się dobro narodu. Ostrzegał, że żaden kraj nie może przetrwać, jeżeli nie jest

⁵⁹² Por. L. Cyboran, *O etyce indyjskiej*, dz. cyt., s. 216. Owe kompromisowe rozwiązanie nie zadowalało zwolenników ascezy, dla których osobiste wyzwolenie było sprawą niecierpiącą zwłoki. Budda argumentując swoją decyzję powołuje się na niepewność ludzkiego życia narażonego na nieszczęście, chorobę, starość i śmierć. Por. P. Olivelle, *Ascetyczne wycofanie czy uczestnictwo w społeczeństwie*, w: *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez, tłum. J. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 642.

⁵⁹³ Por. Bilimoria P., *Etyka indyjska*, tłum. M. Pawelczyk, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 78.

⁵⁹⁴ Por. L. Cyboran, *O etyce indyjskiej* dz. cyt., s. 216. Okres *brahmaczarina* trwał zwykle od 7 do 25 roku życia, *grihasthy* do momentu doczekania się wnuków. Tamże. Waga, jaką przywiązywano do stadium *grihasthy*, wiązała się z tym, że w okresie tym należało spłodzić syna, składać ofiary i dawać jałmużnę, a zatem dążyć do zachowania świata. Por. G. D. Sontheimer, *Człowiek w hinduizmie*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. Z. Wesołowski, Warszawa 1997, s. 72. Symbolem zerwania więzi rodzinnych jest obrzęd inicjujący przejście do ostatniego stadium, przypomina on obrzęd pogrzebowy. E. Słuszkiewicz, *Religie Indii*, w: *Zarys dziejów religii*, red. B. Kupis, Warszawa 1986, s. 67.

⁵⁹⁵ Por. P. Bilimoria, *Etyka indyjska*, dz. cyt., s. 76.

chronione święte bezpieczeństwo domowego życia. Tylko niektórzy są w stanie poświęcić życie rodzinne dla innych wielkich ideałów⁵⁹⁶.

1.1. Cel małżeństwa

Idealem okresu bramińskiego był oddany praktykom rytualnym żonaty gospodarz (*grihasta*) posiadający synów. Konieczność posiadania żony i wydania na świat syna wynikała z poglądu głoszącego, że w doskonałym człowieku zawiera się ojciec, matka i syn. Mąż odradza się w żonie jako syn, stąd też żona staje się matką męża. Zgodnie z brahmaną *Śatapatha*: „Żona jest pełną połową siebie samego. Dlatego, jak długo nie ma się żony, tak długo się nie odradza [w potomstwie] i pozostaje się niepełnym”. Spłodzenie syna jest spłaceniem długu wobec ojców, gdyż zapewnia ciągłość rodu⁵⁹⁷.

Gandhi nazywał cztery etapy życia (*aśrama*) dobrodziejstwem ludzkości⁵⁹⁸. Najwyżej cenił etap ucznia bramińskiego (*brahmaczarin*). Cenił ten etap wyżej niż etap wędrownego żebraka – ascety (*sanjasin*), którym z natury jest *brahmaczarin*. Twierdził, że degradacja etapu ucznia spowodowała degradację etapu pana domu (*grihasta*) i leśnego eremity (*wanaprastha*) oraz zniknięcie etapu wędrownego żebraka – ascety⁵⁹⁹. Gandhi nie dyskredytował etapu pana domu (*grihasta*). Ten bowiem kto nie potrafi przez całe życie kontrolować swoich namiętności, musi wieść czyste życie gospodarza domu dążąc do ideału przez stopniowe ćwiczenie się w powściągliwości⁶⁰⁰.

Gandhi wymieniał cztery cele małżeństwa. Najważniejszym celem powinien być duchowy rozwój, następnym – służba, trzecim – wzgląd na rodzinę i spełnianie

⁵⁹⁶ Por. CWMG, t. XLVIII, dz. cyt., s. 80-1.

⁵⁹⁷ Por. P. Olivelle, *Ascetyczne wycofanie czy uczestnictwo w społeczeństwie*, dz. cyt., s. 635.

⁵⁹⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 117.

⁵⁹⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 44-45.

⁶⁰⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 72.

społecznych nakazów, czwartym – miłość. Mahatma zastrzegał, że sama miłość, bez spełnienia wcześniejszych warunków, nie powinna być uważana za uzasadniony powód zawarcia małżeństwa. Małżeństwo powinno być wykluczone również wtedy, gdy nie ma miłości, nawet gdy spełnione są pozostałe warunki⁶⁰¹.

1.1.1. Duchowy rozwój i służba społeczna

Gandhi dostrzegał związek małżeństwa i religii. Twierdził, że małżeństwo pełni wobec religii funkcję ochronną, a zatem należy je chronić, gdyż niszczenie małżeństwa równa się zniszczeniu religii. Podstawą religii jest powściągliwość, małżeństwo „nie jest niczym innym, jak powściągliwością”.⁶⁰² Małżeństwo powinno być uważane za sakrament nakładający na małżonków dyscyplinę, ograniczający ich współżycie płciowe tylko do siebie, tylko w celach prokreacyjnych i tylko wówczas gdy obie strony pragną i są gotowe do poczęcia potomstwa⁶⁰³. Twierdził, że jak wydanie na świat potomstwa może być traktowane jako spełnienie religijnego obowiązku, tak i powstrzymywanie się od płodzenia – np. w celu ograniczenia nadmiernej liczby urodzeń – można uznać za religijne zobowiązanie⁶⁰⁴.

Mahatma nauczał, że natura stworzyła płć męską i żeńską jako wzajemnie uzupełniające. Ich funkcje są określone⁶⁰⁵. Małżonkowie powinni nawzajem traktować swoje ciała i dusze jako święte, nigdy nie powinni patrzeć na siebie jak na przedmiot pożądania. Mężczyzna powinien chronić honor żony i być jej nie nauczycielem, lecz prawdziwym przyjacielem. Osiągnięcie tego celu wymaga pobożnego trudu, prostoty i powściągliwości⁶⁰⁶. Małżonkowie powinni traktować siebie jak przyjaciele, czyli być

⁶⁰¹ Por. CS, dz. cyt., s. 70.

⁶⁰² Por. CS, dz. cyt., s. 16.

⁶⁰³ Por. CS, dz. cyt., s. 28.

⁶⁰⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 117.

⁶⁰⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 67.

⁶⁰⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 76.

wobec siebie równi, współpracować i uczyć się wzajemnie od siebie. Powinni oni także stanowić jedną duszę, czyli żyć w całkowitej harmonii myśli, słów i czynów⁶⁰⁷. Gandhi uważał, że małżeństwo jest rzeczą naturalną, ideałem jest zaś traktowanie małżeństwa jak „sakrament” i tym samym praktykowanie powściągliwości. Przypominał, że w hinduizmie małżeństwo uważane jest za jeden z czterech etapów życia (*aśrama*), na którym opierają się trzy pozostałe. Gandhi ubolewał, że współcześnie sprowadzane jest ono tylko do fizycznego związku, a pozostałe *aśramy* omal nie istnieją⁶⁰⁸.

Gandhi nie uznawał za naturalne zmysłowego przyciągania istniejącego między mężem i żoną. Małżeństwo powinno oczyścić serca małżonków z „brudnych namiętności” i przybliżyć ich do Boga. Gandhi był przekonany, że miłość małżeńska wyzbyta pożądania jest możliwa, gdyż człowiek nie jest zwierzęciem, a „zwierzęcość bardziej jest od człowieka odległe niż materia od ducha”⁶⁰⁹.

Wzorem małżeństwa był dla Mahatmy związek boskiej pary Ramy i Sity. Podkreślał, że w małżeństwie tym małżonkowie nawzajem sobie służyli i nie było dominacji jednej strony. Gandhi potępiał sytuację, w której mąż traktuje żonę jako swoją własność. Żona ma również prawo – nawet przy sprzeciwie męża – poświęcić się służbie społecznej. Małżeństwo jest „polem dyscypliny”. Celem małżeństwa jest wspieranie wzajemnego dobra małżonków, obecnie i w życiu przyszłym. Małżeństwo łączy się również ze służbą ludzkości. Gdzie jeden partner łamie zasady dyscypliny, drugiemu przysługuje moralne prawo zerwania więzi, by służyć celowi, dla którego małżeństwo zostało zawarte. Taka separacja wyklucza jednak rozwód. Zdaniem Gandhiego hinduizm traktuje małżonków jako osoby równe względem siebie oraz całkowicie wolne w czynieniu tego, co potrzebne do samorealizacji, dla której człowiek się rodzi⁶¹⁰. Wyznał, że gdy złożył ślub wstrzemięźliwości seksualnej

⁶⁰⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 78.

⁶⁰⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 94.

⁶⁰⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 47.

⁶¹⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 91-93.

(*brahaczarja*), żona wyzwoliła się spod jego dominacji „pana i władcy”, on zaś uwolnił się od niewoli własnych namiętności. Od tego momentu zaczął traktować kobietę jak matkę człowieka, a żona stała się zbyt święta do miłości seksualnej⁶¹¹.

Nie wszystkie wypowiedzi Mahatmy gloryfikują małżeństwo. Niechętny stosunek Gandhiego do małżeństwa wynikał głównie z tego, że uważał małżeństwo za przeszkodę w praktykowaniu miłości uniwersalnej, gdyż utrudnia ono małżonkom patrzenie na świat jak na jedną rodzinę. Konieczne jest zatem – zalecał – by małżonkowie żyli tak, jakby małżeństwem nie byli, jak brat z siostrą, wolni od seksualnych pragnień. Twierdził, że życie takie nie tylko uwalnia od zniewolenia, konfliktów i samolubstwa⁶¹², lecz również uszlachetnia człowieka⁶¹³. Chociaż Gandhi doceniał wypełnianie domowych powinności, twierdził jednocześnie, że jest coś szlachetnego i majestatycznego gdy ktoś poświęca się służbie Bogu i ludzkości, gdyż każdy taki akt uzdalnia do uświadomienia sobie istotowej jedności ludzkości⁶¹⁴. Przyznawał, że jego celem podjęcia zamiaru panowania nad sobą było pragnienie ograniczenia rozrodczości w imię służby dla kraju lub ludzkości⁶¹⁵.

Pomimo tego, że Gandhi dostrzegał w prokreacji element świętości i uważał, że jest ona zjawiskiem naturalnym, głosił jednocześnie, że podlega ona specyficznym ograniczeniom, których przekroczenie powoduje zniewieścienie gatunku, wywołuje choroby, zachęca do występku i czyni świat bezbożnym⁶¹⁶. Wspomniane ograniczenia dotyczyły sytuacji, w jakiej znajdowały się Indie w czasie działalności społecznej Mahatmy. Postulat ograniczenia, lub nawet zaniechania prokreacji wynikał z postulatu

⁶¹¹ Por. CS, dz. cyt., s. 108. Gandhi większą skłonność do kontaktów seksualnych przypisywał mężczyznom, są oni „kusicielami”, „agresorami”. Tamże, s. 107.

⁶¹² Por. CS, dz. cyt., s. 20-21.

⁶¹³ Por. CS, dz. cyt., s. 51.

⁶¹⁴ Por. TS, dz. cyt., s. 100. „Wierzę w całkowitą jedność Boga a przez to i ludzkości”. Gandhi powoływał się na analogię z promieniami słonecznymi, które choć liczne mają wspólne źródło. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 224.

⁶¹⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 131.

⁶¹⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 47.

odpowiedzialności za ojczyznę. Gandhi uważał, że człowiek jest powiernikiem dobra moralnego przyszłych pokoleń⁶¹⁷. Od małżonków wymagał odpowiedzialności. Podkreślał, że ten, kto rodzi inteligentne i zdrowe dzieci, ten spełnia służbę wobec ojczyzny⁶¹⁸. Przekonywał, że dopóki Indie nie uporają się z głodem, plagami i epidemiami, prokreacja jest tylko mnożeniem ludzi słabych i zniewolonych⁶¹⁹. Gandhi przyznawał, że sam był dręczony wyrzutami sumienia z powodu zmysłowej żądz, która doprowadziła do narodzin jego dzieci. Kiedy najstarszy syn Harilal założył rodzinę i urodziła mu się córka, uważał go za nędznego i pozbawionego wiary. Przed podobnym upadkiem starał się uratować także swego młodszego syna Manilala. Nigdy też nie pogratulował żadnemu członkowi swojej rodziny z powodu narodzin potomstwa⁶²⁰. Gandhi argumentował w liście do Manilala, że „potomstwo zrodzone obecnie jest nędzne i pozbawione wiary i takim pozostanie”.⁶²¹

1.1.2. Popęd seksualny i prokreacja

Gandhi przyznawał, że tworzenie nowego życia jest bliskie boskości, powinno zatem być spełniane po bożemu, czyli jedynie w celu prokreacji. „Człowiek niestety często zapomina – ubolewał – że jest „blisko boskości”. Gdy pragnie zaspokojenia swoich zwierzęcych instynktów, stacza się poniżej zwierzęcia”. Jeżeli małżonkowie współżyją w celu zaspokojenia swoich pożądań są „blisko diabła”.⁶²² Skoro poczęcie jest święte, powinno być więc spełnione pobożnie, to znaczy bez umizgów mających wywołać seksualne podniecenie i przyjemność⁶²³. Mahatma uważał, że popęd

⁶¹⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 14.

⁶¹⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 95.

⁶¹⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 10.

⁶²⁰ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 374.

⁶²¹ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 352.

⁶²² Por. CS, dz. cyt., s. 127.

⁶²³ Por. CS, dz. cyt., s. 77.

seksualny jest rzeczą dobrą i szlachetną, że nie należy się go wstydzić, jeżeli ma na celu akt poczęcia. Zastrzegął jednocześnie, że wszelkie inne zaspokojenie tego popędu jest grzechem przeciw Bogu i człowieczeństwu⁶²⁴.

Gandhi nauczał, że jeżeli małżeństwo ma być uważane za sakrament, powinno ograniczać się do wydania na świat tylko jednego dziecka, gdyż zgodnie z nauką tekstów z dziedziny wiedzy i prawa (*śastra*), pierwsze dziecko określane jest jako „zrodzone z obowiązku”, wszystkie następne – jako „zrodzone z pożądania”.⁶²⁵ Uważał za niemoralne posiadanie więcej niż troje lub czworo dzieci. Dalsze życie małżeńskie – podkreślał – powinno być wolne od pożycia seksualnego. Gandhi dopuszczał w tym względzie nawet regulację prawną⁶²⁶.

Jedną z rzeczy, które zdaniem Gandhiego, wyraźnie odróżniają człowieka od zwierzęcia jest to, że człowiek od swych najwcześniejszych czasów uznawał nienaruszalność małżeńskiej więzi i regulował swoje życie w powiązaniu z kobietą, celem samoograniczenia, które coraz bardziej na siebie nakładał⁶²⁷. Gdy człowiek dąży do zaspokojenia swoich potrzeb zwierzęcych, miłość przeradza się w pożądanie. Jedynie czysta miłość jest w stanie pokonać zwierzęce namiętności⁶²⁸. Gandhi kategorycznie krytykował małżeństwa zawierane w innym celu niż prokreacja. Podkreślał, że kto nie chce mieć dzieci, nie powinien zawierać związku małżeńskiego, gdyż małżeństwo zawarte w celu zaspokojenia popędu seksualnego nie jest małżeństwem, lecz „zbrodnią i lubieżnością”.⁶²⁹ Lubieżnością jest także związek tych, którzy nie są moralnie i fizycznie zdrowi do zawarcia małżeństwa⁶³⁰. „Nie uznaję

⁶²⁴ Por. TS, dz. cyt., s. 215-6.

⁶²⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 71. Manu nazywa pierwsze dziecko *Dharmaja* – zrodzone z poczucia obowiązku, potomstwo później splodzone to *Kamaja* – zrodzone zmysłowo. Tamże, s. 80.

⁶²⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 125.

⁶²⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 146.

⁶²⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 123-124.

⁶²⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 114.

⁶³⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 77.

wolnej miłości — wyznawał – ani uprawianej jawnie, ani w ukryciu. Uprawiana jawnie jest psią miłością. Ukrywana świadczy ponadto o tchórzostwie”.⁶³¹ Gandhi przeciwstawiał się przekonaniu, że zaspokojenie seksualnego popędu jest ważnym obowiązkiem, takim jak obowiązek spłacenia zaciągniętego długu. Jeśliby bowiem uznać zaspokojenie tegoż pożądanego za obowiązek, za godne pochwały trzeba by uznać również zaspokajanie pożądanego między osobnikami tej samej płci⁶³².

Mahatma twierdził, że zadaniem edukacji seksualnej powinno być ujarzmienie i sublimacja namiętności. Powinna ona uświadomić zasadniczą różnicę między człowiekiem a zwierzęciem. Dzieci powinny uświadomić sobie jaki przywilej i duma wypływa z bycia obdarzonym zdolnościami umysłu i serca, gdyż zrzeczenie się panowania rozumu nad ślepych instynktami jest zrzeczeniem się ludzkiego stanu. W człowieku rozum ożywia i kieruje uczuciami, w zwierzęciu dusza jest w ciągłym uśpieniu. Przebudzenie serca pociąga za sobą przebudzenie duszy i rozumu, umożliwia też rozeznanie między dobrem a złem⁶³³.

Gandhi nie tylko zalecał abstynencję płciową, zastrzegał jednocześnie, że ważne jest też nastawienie do abstynencji. Podkreślał, że jeżeli jest ona podejmowana w fałszywym przekonaniu, że zaspokojenie instynktu jest przyjemnością, aczkolwiek niską, wówczas powoduje ona nerwowość i osłabia miłość. Jeżeli natomiast abstynencja łączy się z pragnieniem umocnienia miłości i moralnego postępu, zapewnia spokój i wzmacnia miłość. Miłość oparta na pobłażaniu „zwierzęcej namiętności” jest samolubna i niezwykle słaba. Akt seksualny, zdaniem Gandhiego, nie jest niczym więcej, jak tylko aktem prokreacji, nie powinien być więc traktowany jako „sakrament”, gdyż nie jest nim również wśród zwierząt⁶³⁴. Jako środek mający zapewnić powściągliwość, zalecał kontrolę myśli, modlitwę, powstrzymywanie się od

⁶³¹ Por. CS, dz. cyt., s. 109.

⁶³² Por. CS, dz. cyt., s. 209-210.

⁶³³ Por. TS, dz. cyt., s. 227.

⁶³⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 27-28.

pobudzających pokarmów i lekturę książek podkreślających godność człowieka⁶³⁵. „Świat jest rezultatem potężnej myśli, gdzie myśl jest potężna i czysta, wynik jest zawsze potężny i czysty” – nauczał⁶³⁶.

Gandhi był krytyczny wobec rodzimej tradycji. Krytykował niehumanistyczny zwyczaj zawierania małżeństw tylko w obrębie własnej kasty i prowincji, uważał, że ten „okrutny zwyczaj” nie ma nic wspólnego z religią. Z uznaniem wypowiadał się również o nieustraszonych jednostkach mających odwagę zerwać w tym zwyczajem⁶³⁷. Nikczemnością nazywał też zwyczaj płacenia posagu przez rodzinę panny młodej. Podkreślał, że domaganie się posagu ze strony rodziny pana młodego powinno go bezdyskusyjnie dyskwalifikować⁶³⁸. Twierdził, że płacenie posagu jest degradujące, a człowiek domagający się posagu dyskredytuje swoje wykształcenie i kraj oraz hańbi kobietę. Ktoś taki powinien być usunięty ze społeczeństwa⁶³⁹.

Gandhi przekonywał, że jeżeli małżeństwo ma być traktowane jak sakrament, osoby zawierające małżeństwo powinny być w pełni dojrzałe, powinny znać konsekwencje swoich czynów i mieć udział w wyborze życiowych partnerów. Zbrodnią wobec Boga i człowieka nazywał małżeństwa dzieci. Uważał, że jest to akt niemoralny i niehumanistyczny⁶⁴⁰, sprzeczny z religią i grzeszny, nawet jeżeli teksty tradycji (*smriti*) orzekają inaczej. Niemożliwe jest bowiem – argumentował – by teksty promujące panowanie nad sobą wyszły spod tego samego pióra co teksty promujące to, co w człowieku zwierzęce. Zwyczaj małżeństw dziecięcych uważał za zło z moralnego i fizycznego punktu widzenia, zło, które podkopuje moralność i degeneruje fizycznie, oddala od Boga i niepodległości (*swaradź*). Człowiek, który jest niedojrzały, nie jest w stanie walczyć o wolność, uzyskać ją i utrzymać. Niepodległość (*swaradź*)

⁶³⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 83-84.

⁶³⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 79.

⁶³⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 102.

⁶³⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 223.

⁶³⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 140.

⁶⁴⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 186. Gandhi był zwolennikiem podniesienia minimalnego wieku zawierania małżeństw do szesnastego roku życia. Tamże.

jest nie tylko politycznym przebudzeniem, lecz całościowym – społecznym, edukacyjnym, ekonomicznym i politycznym⁶⁴¹.

1.2. Obowiązki i prawa małżonków

W myśl indyjskiej tradycji, zadaniem każdego jest identyfikować się z własnym miejscem i rolą, czyli poświadczyć je zarówno swoim wyglądem, jak i zachowaniem. Każda kobieta jest ziemską manifestacją bogini, personifikacją płodnego i powabnego aspektu „świętego misterium”, który odpowiada za podtrzymywanie świata i ciągłą jego kreację. Szczegółowe powinności mogą się różnić. Kobieta zamężna powinna być wzorem przyzwoitości, jej powinnością jest rodzić nieprzerwanie synów i czcić męża jako uosobienie wszystkich bogów. Stąd czerpać powinna powód do dumy, którym dla prostytutki jest czerpanie zysku z własnych wdzięków. Obcowanie małżonków powinno być zbliżeniem bóstw, gdyż dzięki kobiecie mężczyzna rodzi się ponownie w swych synach, tak jak Stwórca manifestuje się w stworzeniu za sprawą swojej żeńskiej energii (*śakti*), personifikowanej jako bogini. Jak religią kobiety jest służba mężowi, tak jego religią jest służyć przodkom i bóstwu odpowiadającego jego pozycji w społeczeństwie⁶⁴². Obowiązkiem kobiety z chwilą śmierci jej męża jest złożenie się w ofierze ciałopalnej na stosie pogrzebowym małżonka. Sens tego aktu jest zrozumiały. Kobieta dla męża jest tym, czym *śakti* dla Boga, manifestacją jego życiodajnej energii. Z chwilą śmierci męża, „źródła jej życia”, ciało kobiety jest *a-sat*: „nierzeczywiste, nieistniejące, nieprawdziwe, niewłaściwe, nieodpowiadające swojemu celowi; złe, nikczemne, niegodziwe”.⁶⁴³

⁶⁴¹ Por. CWMG, t. XXXI, dz. cyt., s. 329-30.

⁶⁴² Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 153-154.

⁶⁴³ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 167. *Asati* znaczy „nieczysta żona.” Tamże.

1.2.1. Status i rola małżonków

Gandhi przyznawał kobiecie status równy mężczyźnie. Jego zdaniem kobieta posiada tę samą duszę i te same uczucia co mężczyzna⁶⁴⁴, wyposażona jest w te same zdolności umysłowe, posiada to samo prawo cieszenia się wolnością i może uczestniczyć w każdej aktywności wykonywanej przez mężczyznę. Uważał, że taki sposób patrzenia na kobietę powinien być rozumiany jako naturalny, nie zaś jako rezultat wynikający ze zdobytego wykształcenia. Choć Gandhi twierdził, że „nie ma przesady w stwierdzeniu, że człowiek bez wykształcenia niedaleko odbiega od zwierzęcia”, głosił jednocześnie, że analfabetyzm kobiet nie może być przyczyną pozbawiania i odmawiania im równych praw⁶⁴⁵.

Gandhi był przekonany, że równość płci nie oznacza, że kobiety powinny zajmować się dokładnie tym, czym zajmują się mężczyźni. Natura stworzyła obie płcie jako wzajemnie komplementarne, ich funkcje są zdefiniowane, jak zdefiniowane są ich postaci⁶⁴⁶. Choć posiadają ten sam status nie są jednakowi⁶⁴⁷: mężczyzna jest „aktywny”, kobieta jest „pasywna”⁶⁴⁸. Mężczyźni i kobiety są ze społecznego punktu widzenia elementami nierozłącznymi, uzupełniającymi wzajemnie swoje niedostatki⁶⁴⁹. Twierdził wręcz, że wzajemne uzupełnianie się osób jest tak ścisłe, że to, co narusza status jednej z nich prowadzi do ruiny również i drugą⁶⁵⁰.

Gandhi rozdzielał funkcje mężczyzny i kobiety. Zadaniem mężczyzny jest utrzymanie rodziny. Rolą kobiety jest zarządzanie domem. Nie widział w tym podziale

⁶⁴⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 174.

⁶⁴⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 169-170.

⁶⁴⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 166.

⁶⁴⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 170.

⁶⁴⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 175.

⁶⁴⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 153.

⁶⁵⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 170.

ani naruszenia kobiecych praw, ani ograniczenia wolności⁶⁵¹. Podkreślał, że kobiety cieszą się wyjątkową prerogatywą, jaką jest sztuka wychowywania dzieci. Przekonywał, że bez matczynej opieki ludzkość czeka wymarcie. Obowiązkiem mężczyzny jest obrona domowego ogniska, stąd za degradującą obie płcie uważał sytuację, gdy do tego skłaniana jest kobieta. Jest to powrót do barbarzyństwa. Zapewniał, że wspomniany obowiązek nie stoi ponad obowiązkami kobiety, gdyż „Tyle samo jest odwagi w utrzymaniu domu w dobrej kondycji i porządku, ile jest jej w obronie przed atakiem z zewnątrz”.⁶⁵² Był przekonany, że nikt nie może zdjąć z człowieka jego obowiązków, jak tylko on sam. Kobieta która zna i wypełnia swój obowiązek, spełnia swój pełen godności status. Kobieta spełniająca honory pani domu nie jest służącą, lecz królową⁶⁵³. Gandhi dodawał, że różne funkcje, które przypisywane są mężczyźnie i kobiecie powinien uwzględniać system edukacji, gdyż pomijanie różnic między kobietą i mężczyzną jest przeszkodą w ich pełnym rozwoju⁶⁵⁴.

Gandhi wzywał młodych mężczyzn do dbania o własną reputację i okazywanie postawy rycerskiej wobec kobiet, do okazywania im takiego szacunku, jaki mają wobec własnych sióstr i matek⁶⁵⁵. Twierdził, że w sytuacji, gdy ktoś próbuje napastować kobietę, obowiązkiem mężczyzny jest odwiedzenie napastnika od jego zamiaru, a gdy to nie przyniesie efektu, rolą mężczyzny jest poniesienie śmierci w jej obronie⁶⁵⁶.

⁶⁵¹ Por. CS, dz. cyt., s. 155.

⁶⁵² Por. CS, dz. cyt., s. 175.

⁶⁵³ Por. CS, dz. cyt., s. 156.

⁶⁵⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 171.

⁶⁵⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 225.

⁶⁵⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 230.

1.2.2. Dyskryminacja kobiety

Gandhi krytykował niektóre elementy rodzimej tradycji. Twierdził, że hinduska kultura błędzi nadmiernym podporządkowaniem żony wobec męża. Rezultatem tego jest uzurpowanie sobie przez męża władzy, która, gdy jest egzekwowana, redukuje go do poziomu zwierzęcia. Takie zachowanie określał Gandhi jako niemęskie i zaślepione samolubstwem⁶⁵⁷. Gandhi ubolewał, że dzięki zwykłej sile podłego zwyczaju nawet najbardziej nieokrzesany i bezużyteczny mężczyzna cieszy się niezasłużeniem przewagą nad kobietą⁶⁵⁸. Gandhi nie przypisywał sakralnego znaczenia słowom Manu głoszącym, że dla kobiety nie może być wolności. Powoływał się na literackie epitety określające żonę jako lepszą połowę i towarzyszkę życia. Nie dyskredytuje kobiety również – dodawał – gdy ją mąż nazywa boginią⁶⁵⁹. Mahatma przekonywał, że błędem jest uważanie, że mężczyzna ma wobec żony takie samo prawo własności, jakie ma wobec swojego inwentarza. Ostrzegał, że kultury, w których kobieta nie jest szanowana, są skazane na zagładę. Gandhi był przekonany, że indyjska kultura zawsze szanowała kobietę i przydzielała jej zaszczytne miejsce. Taka szlachetna cywilizacja nie może więc sprowadzać statusu kobiety do poziomu rzeczy i własności⁶⁶⁰. Gandhi przeciwstawiał się traktowaniu kobiety jako narzędzia w ręku mężczyzny. Starał się przekonać kobiety, że nie są niewolnicami swoich mężów czy ojców, zarówno w sferze politycznej, jak i prywatnej. Chociaż przyznawał, że walka o prawa kobiet jest niełatwa, dodawał, że spoczywa ona w rękach kobiet⁶⁶¹.

⁶⁵⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 164-165.

⁶⁵⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 169.

⁶⁵⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 156. W *Manusmryti* czytamy: „Ojciec strzeże jej w dzieciństwie, mąż w młodości, a w starości strzegą jej synowie znowu. Bez wątpienia nie przystoi niezależność białogłowie”. Por. *Manusmryti czyli traktat o zacności. Kamasutra czyli traktat o miłowaniu*, dz. cyt., s. 276.

⁶⁶⁰ Por. CWMG, t. XLI, dz. cyt., s. 268-9.

⁶⁶¹ Por. CS, dz. cyt., s. 122.

Gandhi był przekonany, że status kobiet powinien być podniesiony do statusu mężczyzn⁶⁶². Żona nie jest niewolnikiem męża, lecz jego towarzyszem, lepszą połową, przyjacielem. Obowiązki małżonków wobec siebie i świata muszą być takie same i wzajemne⁶⁶³. Twierdził, że najważniejszą rzeczą jest uwolnienie kobiety od umysłowej niewoli, uświadomienie jej świętości jej ciała, ukazanie godności, jaką mają służba narodowa i służba ludzkości⁶⁶⁴. Mahatma wskazywał, że źródłem rażącej nierówności jest męskie pragnienie władzy i sławy oraz wzajemne pożądanie⁶⁶⁵. Kobieta ma moc przechytrzenia mężczyzny, ten zaś próbuje udaremnić uzyskanie przewagi nad sobą⁶⁶⁶. Gandhi przeciwstawiał się jednak przekonaniu, że ekonomiczna niezależność kobiet może przyczynić się do ich moralnego upadku. Moralność bowiem nie ma nic wspólnego z czyjąś przewagą, lecz opiera się na czystości serca⁶⁶⁷.

Gandhi stanowczo piętnował zakorzenione w indyjskiej tradycji zwyczaje odosobnienia kobiet (*parda*), dyskryminacji i palenia wdów (*sati*) oraz świątynnej prostytucji (*dewadasi*). Odosobnienie kobiet nazywał okrutnym zwyczajem, który należy zdecydowanie odrzucić. Przekonywał, że czystości płciowej nie można chronić dzięki ścianie, gdyż musi ona wyrastać z wnętrza i by być coś warta musi być w stanie wytrzymać każdą nieprzewidzianą pokusę. Mężczyźni, by być mężczyznami, muszą być w stanie ufać swoim kobietom, jak one są zmuszane by ufać im⁶⁶⁸.

Gandhi sławił wdowieństwo, lecz właściwie rozumiane. Przekonywał, że wdowieństwo dobrowolnie i świadomie przyjęte przez kobietę obdarza życie wdziękiem i godnością, uświęca dom i podnosi znaczenie religii. Wdowieństwo

⁶⁶² Por. CS, dz. cyt., s. 164. Gandhi przekonywał także, że każda dziecko, niezależnie od płci, winno być tak samo traktowane. Czynienie różnic jest złe i „ubliżające”. Tamże, s. 71.

⁶⁶³ Por. CS, dz. cyt., s. 192.

⁶⁶⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 163.

⁶⁶⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 153.

⁶⁶⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 155.

⁶⁶⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 156-157.

⁶⁶⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 204-205.

narzucone przez zwyczaj czy religię jest jarzmem nie do zniesienia, profanuje dom i degraduje religię. Dowodził, że narzucona wstrzeźliwość płciowa (*brahmaczarya*), nie tylko nie przynosi korzyści, lecz jednocześnie toruje drogę do skrywanych występków i osłabia moralność społeczności⁶⁶⁹. Nie każde wdowieństwo uznać można za święte. Zdobi ono jedynie te kobiety, które są zdolne do jego przestrzegania. Nie można także potępiać małżeństwa wdów przy jednoczesnej akceptacji małżeństwa wdowców. Gandhi przekonany był, że młode wdowy bez wahania weszłyby w nowe związki, jeśli tylko byłyby wolne od społecznego potępienia⁶⁷⁰. Podkreślał, że obowiązkiem każdego hindusa obdarzonego choćby odrobiną rycerskości jest uwolnienie kobiet od tego nieznośnego jarzma⁶⁷¹.

Chociaż Gandhi uważał *sati* za szczyt czystości, twierdził, że czystość ta nie może być osiągnięta przez śmierć, lecz przez codzienne, stałe dążenie i ofiarę duchową. Śmierć na stosie nazywał barbarzyństwem⁶⁷². Przekonywał, że nie jest ona znakiem oświecenia, lecz niezrozumienia natury duszy, która jest nieśmiertelna, niezmienna i immanentna, nie ginie ze śmiercią ciała, lecz wędruje od jednego śmiertelnego kształtu do drugiego, aż do całkowitego uwolnienia się od wszelkich ziemskich więzów. *Sati* nie tylko nie przywraca zmarłego do życia, lecz także zabiera ze świata jeszcze jedną osobę. Dowodził, że prawdziwe małżeństwo jest nie tylko związkiem ciał, lecz implikuje również związek dusz. Duchowe zjednoczenie, do którego dochodzi się przez zjednoczenie fizyczne, jest celem małżeństwa. Miłość ludzka służy jako krok w kierunku miłości uniwersalnej i bożej. Mahatma głosił, że dzięki *sati* zrozumieć można, że małżeństwo nie jest środkiem zaspokajania zwierzęcej namiętności, lecz środkiem realizacji bezinteresownej i skromnej służby przez całkowite połączenie indywidualności małżonków. Ofiara *sati* polegać ma na wyrzeczeniu i poświęceniu się służbie dla męża, jego rodziny i kraju. Zastrzegał

⁶⁶⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 185-186.

⁶⁷⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 183-184.

⁶⁷¹ Por. CS, dz. cyt., s. 187. Gandhi zachęcał kawalerów do poślubiania nieletnich wdów. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 245.

⁶⁷² Por. CS, dz. cyt., s. 192.

jednocześnie, że ofiara ta nie ma oznaczać zniewolenia przez domowe troski i interes rodziny, lecz powinna być spełniana przez rozwijanie wyrzeczenia i samodyscypliny, przez całkowitą identyfikację z mężem i światem. Wdowa ma możliwość sprawienia, by ideały i zalety męża nadal żyły w jej działaniu, a zmarły mógł otrzymać koronę nieśmiertelności. Przekonywał, że świadomość nieśmiertelności duszy męża sprawi, że żona nie pomyśli o ponownym ożenku⁶⁷³.

Z całkowitą dezaprobatą wypowiadał się Mahatma o prostytutce. Określał ją jako moralną plagę i wstyd, obrzydliwą zbrodnię, z której mężczyzna w swej zwierzęcości uczynił lukratywny interes⁶⁷⁴. Winą za upokorzenie i degradację kobiety obwinał męskie pożądanie⁶⁷⁵. Ono też jest przyczyną również i jego degradacji. Twierdził, że okradanie kobiety z honoru jest większym przestępstwem niż kradzież własności prywatnej, jest to zło, które nie może być tolerowane jeśli mężczyźni uświadomią sobie swą godność⁶⁷⁶. Z dezaprobatą wyrażał się także o prostytutce świątynnej. Określał ją jako „plamę tych, którzy na nią przyzwalają”, „niemoralną służbę”. Nazywanie świątynnych tancerek „sługami bóstwa” (*dewadasi*) uważał za „obrazę Boga dokonywaną w imię religii”.⁶⁷⁷

Stanowczo sprzeciwiał się Gandhi seksualnemu wykorzystywaniu kobiet. Nauczał, że kobieta która uległa mężczyźnie, powinna być otoczona współczuciem i pomocą, w żadnym razie nie może być poddana ostracyzmowi. Zasługuje na potępienie tylko wówczas, gdy sama jest częściowo winna utraty honoru. Czym innym jest bowiem cudzołóstwo, czym innym jest zbrodniczy atak⁶⁷⁸. Kobieta, która uległa

⁶⁷³ Por. CS, dz. cyt., s. 189-190.

⁶⁷⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 193.

⁶⁷⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 195.

⁶⁷⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 196-197.

⁶⁷⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 200.

⁶⁷⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 233. Jednym ze sposobów zmiany wizerunku kobiet, jeśli chcą być równoprawnym partnerem mężczyzn, jest zaprzestanie zwyczaju zdobienia się dla mężczyzn, nie wyłączając z tego ich mężów. Tamże, s. 194.

seksualnemu wykorzystaniu, nie postąpiła niemoralnie, nie jest nieczysta i nie ma powodu do wstydu⁶⁷⁹. Krytykowanie takich kobiet jest niegodne człowieka⁶⁸⁰.

1.2.3. Wyjątkowość kobiety

Gandhi wielokrotnie dawał świadectwo swego uznania dla kobiet. Nazywał kobiety lepszą połową ludzkości i najszlachetniejszym bożym stworzeniem. Przyznawał, że wolałby być raczej świadkiem wymarcia gatunku ludzkiego, niż czynienia z kobiety przedmiotu pożądania, które sprawia, że człowiek schodzi do poziomu niższego niż zwierzę⁶⁸¹. Gandhi określał kobietę strażnikiem wszystkiego, co czyste, szlachetne i pobożne⁶⁸². Twierdził, że nazywanie kobiety słabszą płcią jest oszczerstwem i męskim przejawem niesprawiedliwości. Przyznawał, że kobieta ustępuje mężczyźnie pod względem siły fizycznej, lecz dodawał jednocześnie, że nieskończenie przewyższa go siłą moralną. Kobieta obdarzona jest większą intuicją, wytrwałością, odwagą, większą zdolnością do poświęcenia⁶⁸³. Kobietom łatwiej jest także o powściągliwość⁶⁸⁴.

Gandhi nauczał, że wysiłek odrodzenia pozycji kobiety skierowany być powinien w kierunku usunięcia krzywdzących opinii przekazywanych przez teksty tradycji (*śāstra*). Sposobem na to jest kształcenie kobiet czystych, stałych i panujących nad sobą, jak bohaterki eposów Sita i Draupadi. Kobiety wychowane na tych wzorach

⁶⁷⁹ Por. DD, dz. cyt., s. 206.

⁶⁸⁰ Por. DD, dz. cyt., s. 283. Dziecko urodzone przez zgwałconą kobietę powinno cieszyć się takim samym szacunkiem jak każde inne dziecko. Tamże.

⁶⁸¹ Por. CS, dz. cyt., s. 193-194.

⁶⁸² Por. CS, dz. cyt., s. 165.

⁶⁸³ Por. CS, dz. cyt., s. 164. Gandhi cenił kobiecą intuicję, która – jak twierdził – często okazała się prawdziwsza od męskiej aroganckiej wiary o wyższości wiedzy. Tamże, s. 194.

⁶⁸⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 162.

cieszyć się będą tym samym szacunkiem co ich pierwowzory, a ich słowa będą miały ten sam autorytet co teksty tradycji (*śastra*)⁶⁸⁵.

Mahatma przekonany był o moralnej sile kobiety, która gwarantuje, że w sytuacji seksualnego napastowania nawet najbardziej bestialski napastnik będzie zawstydzony olśniewającą jej czystością⁶⁸⁶. Gandhi podkreślał, że niemożliwy jest gwałt na kobiecie wbrew jej woli. Gwałt ma miejsce wówczas, gdy kobieta okazuje strach, lub gdy jest nieświadoma swojej moralnej siły. Aby kobieta była zdolna do obrony, musi być czysta. Czystość da jej świadomość własnej siły, a gdy zawiedzie siła fizyczna, czystość da jej siłę do poniesienia śmierci wyprzedzającej gwałt⁶⁸⁷.

Gandhi miał nadzieję, że kobiety będą mogły odegrać wiodącą rolę w ewolucji ludzkości, jako te, które wprowadzają w życie zasady prawdy i miłości (*ahimsa*)⁶⁸⁸. Kobiety są uosobieniem poświęcenia i cierpienia, ich zatem pojawienie się w życiu publicznym powinno skutkować jego oczyszczeniem i ograniczeniem wybujałych ambicji męskich⁶⁸⁹. Mahatma był przekonany, że jeżeli macierzyńskie uczucia przeniesione zostaną na całą ludzkość, a kobieta przestanie być obiektem pożądania, będzie mogła zająć obok mężczyzny dumną rolę jego matki, stwórcy i cichego przywódcy. Do tego, by się stać takim liderem nie jest potrzebna wiedza książkowa lecz niezłomne serce pochodzące z cierpienia i wiary⁶⁹⁰.

Mahatma głosił również, że kobieta, będąc uosobieniem poświęcenia jest także uosobieniem miłości (*ahimsa*), jest bardziej predestynowana do zgłębiania miłości

⁶⁸⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 168.

⁶⁸⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 234. Nieustraszość gwarantuje żywa wiara w Boga, który chociaż niewidoczny, jest niezawodnym obrońcą. Tamże.

⁶⁸⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 229. Do skutecznej obrony konieczne jest wyzbycie się lęku przed śmiercią. Ów strach sprawia, że człowiek zgina kolano przed napastnikiem, próbuje przekupstwa, płaszczy się, lub poddaje się innym upokorzeniom. Taka jest ludzka natura. Owe przykłady upokarzającego zachowania są także przejawem przywiązania do życia. „Aby cieszyć się życiem, trzeba wyzbyć się życiowych powabów. To powinno być częścią naszej natury...” Tamże, s. 235.

⁶⁸⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 176.

⁶⁸⁹ Por. CS, dz. cyt., s. 154.

⁶⁹⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 177.

(*ahimsa*) i podejmowania odważniejszych działań⁶⁹¹. Wyjątkowa pozycja kobiety wynika z tego, że *ahimsa* jest nieskończoną miłością, ta zaś oznacza nieskończoną zdolność do cierpienia, którego najwyższą miarą jest macierzyństwo⁶⁹².

Zdaniem Gandhiego kondycja kobiety indyjskiej sprawia, że walka o niepodległość nie może wydać należytych rezultatów⁶⁹³. „Niepodległość (*swaradź*) oznacza zdolność do widzenia w każdym mieszkańcu Indii własnego brata lub siostry”.⁶⁹⁴ Gandhi przekonywał, że bez cnotliwych kobiet nie może być cnotliwych mężczyzn, kobiety bowiem zajmują się wychowaniem dzieci. Gandhi był zdania, że tylko ten może mieć udział w życiu publicznym, kogo ciało i dusza są czyste. Jak długo kobiety, które postępują drogą cnoty, nie będą miały udziału w życiu publicznym, tak długo niepodległość (*swaradź*) nie będzie osiągnięta⁶⁹⁵.

Stosunek Gandhiego do oceny wartości życia rodzinnego zależał od indywidualnych predyspozycji jednostki. Choć postulował ascezę, zaznaczał, że nie każdy jest w stanie wyrzec się życia rodzinnego, by nią podążać. Zaznaczyć jednak trzeba, że jego stosunek do ascezy indywidualnej był odmienny od tradycji indyjskiej. Wedyjska asceza (*tapas*) praktykowana była w celu pozyskania mocy magicznej i osiągnięcia nieśmiertelności. Asceza pełniła funkcję kosmogoniczną. Świat powstał z emanacji Makroantroposa (*Purusza*) a ascetyczne praktyki – jako uwewnętrznienie rytuałów – służyły zachowaniu jego istnienia⁶⁹⁶. Od Upaniszad magiczna funkcja ascezy ustępuje miejsca dążeniu do zjednoczenia duszy jednostkowej (*atman*) z absolutem (*brahman*) i wyzwolenia (*moksza*) z kręgu wcieleń (*sansara*). Zasadniczym celem ascezy stało się wzmożenie duchowych sił poprzez opanowanie i redukcję

⁶⁹¹ Por. CS, dz. cyt., s. 165.

⁶⁹² Por. CS, dz. cyt., s. 176-177.

⁶⁹³ Por. CS, dz. cyt., s. 169.

⁶⁹⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 195.

⁶⁹⁵ Por. CWMG, t. XXVI, dz. cyt., s. 2-5.

⁶⁹⁶ Por. J. T. Maciuszko, *Asceza*, dz. cyt., s. 354.

cielesnych potrzeb⁶⁹⁷. Spekulacje na temat tożsamości duszy indywidualnej (*atman*) z absolutem (*brahman*) sprawiły, że celem jednostki stała się koncentracja na własnych przeżyciach wewnętrznych⁶⁹⁸. Dla Gandhiego wzmoczenie duchowych sił było nie celem, lecz środkiem służącym do regulacji relacji międzyludzkich, do wyrobienia w sobie postawy altruistycznej – miłości uniwersalnej. Nie przeciwstawiał on miłości skierowanej do Boga z miłością skierowaną do ludzi. Nadawał ascezie pośrednią wartość moralną. Służyła mu ona do osiągnięcia moralnej integralności⁶⁹⁹.

2. Społeczeństwo

Pierwowzorem dla ukształtowania społeczeństwa indyjskiego był *Hymn o Powstaniu Świata* (*Puruszasuka*), który opisuje pierwotną ofiarę, jaką dobrowolnie złożył z siebie Bóg. Kapłani (*bramini*) powstałi z ust boskiego Puruszy, wojownicy i władcy (*ksatrijowie*) – z ramion, rolnicy i kupcy (*wajsjowie*) – z bioder, słudzy (*siudrowie*) – ze stóp. Ukształtowany w ten sposób porządek społeczny uznawany był za święty, za nim przemawiał autorytet objawienia wedyjskiego (*śruti*) wsparty tradycją (*smriti*)⁷⁰⁰. Geneza tychże warstw (*warna*) jest odzwierciedleniem podziału ciała na części rytualnie czyste, które znajdują się powyżej pępka i nieczyste, umiejscowione poniżej⁷⁰¹.

Dokonana przez braminów reinterpretacja tego hymnu ugruntowała ów podział z braminami na szczycie drabiny społecznej. Prawidłowo odprawiany ceremoniał

⁶⁹⁷ Por. S. Witek, *Zagadnienie ascezy we wczesnym buddyzmie*, dz. cyt., s. 46-47.

⁶⁹⁸ Por. E. Słuszkiewicz, *Religie Indii*, dz. cyt., s. 61. Znamienny jest fragment *Brihadaranjaki*, w którym bramin Jadźniawłakja argumentuje, że miłość skierowana być powinna nie do najbliższych, lecz do *atmana*, gdyż w poznaniu *atmana* wszystko się zawiera. Por. *Upaniszady*, dz. cyt., s. 119-120.

⁶⁹⁹ Współcześnie podkreśla się ponadto, że asceza nie polega na izolacji od obowiązków i trudu aktywnego życia, lecz na postawie „zaparcia się siebie.. P. Teilhard de Chardin pyta: „Czyż poza jednością z Bogiem i jednością ze światem nie ma jedności z Bogiem przez świat?” Por. H. de Lubac, *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris 1962, s. 350, Cyt za: E. Larkin, *Rola ascetyzmu w życiu współczesnym*, tłum. K. Dembińska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 1969, nr 2-3, s. 541.

⁷⁰⁰ Por. *Manusmryti czyli traktat o zacności. Kamasutra czyli traktat o miłowaniu*, dz. cyt., s. 32.

⁷⁰¹ Por. *Manusmryti czyli traktat o zacności. Kamasutra czyli traktat o miłowaniu*, dz. cyt., s. 39.

rytualny traktowany był jako powtórzenie pierwotnej ofiary i podtrzymywał odwieczny porządek ukształtowany za jej sprawą. Według brahmany *Taittiriya*, bramin jest bogiem w widzialnej postaci⁷⁰². Postawienie kapłanów nad władzą świecką nadaje społeczeństwu indyjskiemu teokratyczny charakter. „Prawa człowieka będą rozumiane jako podległe prawom boskim”⁷⁰³.

2.1. Obowiązki i prawa człowieka

„Obowiązek”, „prawo”, „zacność” są to słowa, którymi zwykle przekłada się termin *dharma*⁷⁰⁴. Istnieje wprawdzie wspólna *dharma*, jako ogólna zasada postępowania dla wszystkich, ale oprócz niej istnieje *dharma* właściwa każdej warstwie i każdemu okresowi życia, stąd istnieje termin *varnaśrama-dharma* (*dharma* warstwy i okresu życia)⁷⁰⁵. Powinności przedstawicieli poszczególnych warstw

⁷⁰² Por. J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa 1974, s. 59.

⁷⁰³ Por. M. Kudelska, *Purusasakta – kosmiczny mit o stworzeniu świata z człowieka*, dz. cyt., s. 97.

⁷⁰⁴ „Prawo” i „obowiązek” pojawia się w przekładzie J. Sachse. Por. *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 3, 18. „Zacność” występuje w tłumaczeniu M. K. Byrskiego. Por. M. K. Byrski, *Zasady dogmatyczne i etyczne hinduizmu*, dz. cyt. s. 12. Wanda Dynowska natomiast pozostawia ten termin nietłumaczony, kiedy pisze o „polu *Dharmy*”, bądź też dodaje do niego translację: „Nie widzę jasno mojej *Dharmy*, nie rozpoznaję obowiązku. Por. M. Dynowska, *Bhagawad Gita Pieśń Pana*, Biblioteka Polsko-Indyjska, bmnw. 1956, s. 1, 12. *Dharmę* przekłada się także jako: „normę”, „nakaz”, „religie”, „wiarę”, „sprawiedliwość”, „obyczaj”, „pobożność”, „zdatność moralną”, „cnotę”. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, dz. cyt., s. 483. Źródłem wiedzy o *dharmie* było przede wszystkim objawienie (*śruti*), dosł. ‘usłyszenie’, na które składała się literatura wedyjska, której przekaz uznawano bądź to za pochodzący od boga, bądź to za odwieczny. Problemy, które w niej nie zostały uregulowane, konsultowano na podstawie tradycji (*smṛiti*), dosł. ‘pamięć, pamiętanie, wspomnienie’, czyli tekstów o genezie ludzkiej. Sprawy nie uregulowane w tych pismach regulował ‘zwyczaj’ (*acara*) interpretowany zwykle w duchu ascetycznym, czyli jako realizacją ideału wyrzeczenia i samoopanowania. Ci wreszcie, którzy zgłębiwszy Wedy ‘mieli *dharmę* we własnym sercu’, normą postępowania była wewnętrzna satysfakcja (*atma-tuṣṭi*). Odwoływanie się do ponadjednostkowych wykładni, jako źródła *dharmy*, miało na celu zabezpieczenie jej przed dowolnością interpretacji. Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 90-92.

⁷⁰⁵ Por. A. L. Basham, dz. cyt., s. 183. Pomimo tego, że *Manusmṛiti* mówi o różnych *dharmah* dla różnych epok i ludzi, wylicza także dziesięć cnót wspólnych dla całej indyjskiej etyki: zadowolenie lub zaspokojenie, przebaczenie, samokontrola, nieagresja, wyrzeczenie się własności, czystość, kontrola emocji, mądrość, wiedza o sobie i prawda. Por. P. Bilimoria, *Etyka indyjska*, dz. cyt., s. 79-80. Również spośród ascetów wyrzekających się świata zorganizowanego według kast pochodzi doktryna *sadharanadharmy*, tj. o powszechnie uznawanej *dharmie*, w ramach której mieszczą się wymogi: niestosowania przemocy, zakaz kradzieży, samoopanowanie, hojność i in. Celem ich było uczynienie znośniejszym surowych wymogów kast oraz stworzenie jednostce możliwości osobistego wyzwolenia w ramach systemu kastowego. Por. G. D. Sontheimer, *Etyka w hinduizmie*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. A. Ługowski, Warszawa 1997, s. 116.

(*warna*) zależą od ich natury. Obowiązkiem *braminów* jest: „spokój, opanowanie, asceza, czystość, cierpliwość, prawość, wiedza i mądrość, i wiara”; *kszatrijów*: „odwaga, męstwo, wytrwałość, biegłość i nieustępliwość w walce, hojność i władczość”; *wajsjów*: „uprawa roli, hodowla krów, kupiectwo”; *siudrów*: „służba”⁷⁰⁶.

Na bazie koncepcji tożsamości duszy jednostkowej (*atman*) z duszą świata, naturą wszechrzeczy (*brahman*) prawo moralne (*dharma*) nie jest wobec jednostki zewnętrzne, lecz stanowi integralną część jej natury. Skoro zaś najwyższa cnota (*dharma*) utożsamiona zostaje z prawdą i poznaniem, imperatyw trzymania się nakazów moralnych jest przejawem „życia w prawdzie”. Zachodzi tu więc utożsamienie wiedzy i moralności: aby realizować prawo moralne należy poznać własną naturę, z którą się ono utożsamia, poznawszy ją zaś, nie można nie realizować tegoż prawa w praktyce. Owo poznanie łączy się z wewnętrznym szczęściem⁷⁰⁷.

Godność człowieka rozpatrywana w relacji do życia społecznego, to nie tyle szczególna właściwość, która mu przysługuje na samej mocy jego człowieczeństwa, ile raczej własność wynikła z jego miejsca w hierarchii społecznej i etapu życia, na którym się on znajduje. Godność taką określić by można mianem stanowej i uczynkowej. Zależała ona – w ramach statusu uogólnionego – od stopnia oddalenia jednostki od jej celu, czyli wyzwolenia (*moksza*). Najwyższym zatem szacunkiem w skali jednej egzystencji cieszył się asceta (*sanjasin*), w perspektywie wielu inkarnacji – kapłan (*bramin*)⁷⁰⁸.

2.1.1. Prawo jako rezultat obowiązku

Gandhi był przekonany, że rzeczywiste prawa są rezultatem spełniania obowiązków. Dowodził też, że tam, gdzie każdy domaga się swoich praw, nie ma

⁷⁰⁶ Por. *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 173-174.

⁷⁰⁷ Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 101. Z tą samą równoważnością poznania i cnoty spotykamy się u Sokratesa. Tamże.

⁷⁰⁸ Por. M. Wojtaszek, *Godność człowieka w hinduizmie*, w: *W trosce o godność człowieka*, red. S. Bafia, Olsztyn 2007, s. 19. Status uogólniony wynika z zajmowanej pozycji w społeczeństwie. Por. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 2003, s. 390.

nikogo, kto mógłby je zagwarantować⁷⁰⁹. „Życie jest obowiązkiem i sprawdzianem” – mówił⁷¹⁰. Gandhi przekonywał, że wszystko czego się pragnie, może być osiągnięte dzięki spełnianiu własnych obowiązków. Wyjaśniał, że jeśli czuje równą relację z innymi poddanymi Imperium, nie zawdzięcza tego rządowi, lecz spełnianiu własnych obowiązków wobec Korony⁷¹¹. Dobrze spełniony obowiązek pociąga za sobą prawa, lecz ten, kto spełnia obowiązki z myślą o przywilejach, spełnia je z obojętnością i nie osiąga tego, co zamierzał, lub okazują się one dla niego ciężarem⁷¹².

Choć poglądy Mahatmy miały charakter egalitarny, można zaryzykować stwierdzenie, że dostrzegał on jednocześnie – podobnie jak J. Ortega y Gasset – zagrożenie wynikające z bezwarunkowego, czyli niezależnego od wypełnianych obowiązków, zrównania wszystkich ludzi w należnych im prawach. Zdaniem hiszpańskiego filozofa istnienie praw powszechnych, jak prawa „człowieka i obywatela” jest „szczodrym darem losu” dla jednostki, której przysługują. Dar ten nic ją nie kosztuje i nie nakłada na nią obowiązku dawania świadectwa, że na te prawa zasługuje⁷¹³. Gandhi wzywał jednostkę przede wszystkim do spełniania własnych obowiązków. Kto je spełnia, może domagać się uznania swych praw. Dowodzi bowiem, że na nie zasługuje. Przekonywał, że kto domaga się – na przykład – uznania własnego prawa do wolności, ma obowiązek respektowania tego prawa u innych.

Jako wyznawca monizmu (*adwaita*) nie poprzestawał Gandhi na głoszeniu fundamentalnej równości wszystkich ludzi, lecz wzywał do realizacji tej prawdy w życiu tak, aby spełniany obowiązek wolny był od motywacji egoistycznych. Motywem wypełniania obowiązków mają być one same, nie zaś przywileje. Tylko wówczas są

⁷⁰⁹ Por. HS, dz. cyt., s. 46.

⁷¹⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 92.

⁷¹¹ Por. TS, dz. cyt., s. 12.

⁷¹² Por. TS, dz. cyt., s. 167.

⁷¹³ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 69-70. Krytycznie wyraża się Ortega y Gasset o arystokracji dziedzicznej. Jego zdaniem życie dziedzicznego arystokraty jest nieautentyczne, gdyż skazany jest on na reprezentowanie życia przodków, nie żyje więc ani ich życiem, ani swoim. Jego życie jest czystą reprezentacją, fikcją innego życia. Tamże, s. 114-115.

one dobrze spełniane i tylko wówczas nie są ciężarem. Obraz oddzielonych, choć wzajemnie zależnych warstw społecznych, na które dzieli się społeczeństwo indyjskie wzmacnia poczucie obowiązku, stąd też Gandhi nazywa życie obowiązkiem i próbą. Zależność kondycji całości społeczeństwa od poprawności spełnianego obowiązku przedstawicieli poszczególnych jego warstw (*warna*) dowodzi ich równoważności i może być dla ich reprezentantów powodem domagania się uznania prawa do równego szacunku.

2.1.2. Służba drugiemu człowiekowi

Celem człowieka jest służyć wszystkiemu, co żyje. Przez służbę wyraża on Bożą godność. „Niech służba będzie twoją jedyną radością, a nie będziesz potrzebował innych radości w życiu” – mówił⁷¹⁴. Służba innym powinna mieć formę ofiary (*jadźña*), która powinna być dedykowana Bogu⁷¹⁵. Motywem służby nie powinno być oczekiwanie wzajemności ze strony tego, komu się służy, lecz obecność Boga w drugim człowieku. W rezultacie służy się Bogu, który woła o pomoc⁷¹⁶. Gandhi chciał, by stosunki, jakie panują w rodzinie – a więc relacje oparte na prawdzie i miłości – regulowały relacje między ludźmi, między rządzącymi i rządzonymi. Ci, którzy nie uznają owych więzi – mówił – są niczym zwierzęta lub barbarzyńcy⁷¹⁷.

Gandhi był przekonany, że nie ma czegoś takiego jak pochodzące od Boga prawo jednych, by rządzić, a innych, by być rządzonymi⁷¹⁸. Parlamentarzystom

⁷¹⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 84.

⁷¹⁵ Por. BG, dz. cyt., s. 39. W *Gicie* ofiara spełniana z myślą o Bogu jest środkiem do osiągnięcia doskonałości, kto zaś spełnia ją bezinteresownie nie różni się od *brahmana* i wykracza poza samą ofiarę, która przynależy do świata zjawisk, z którego należy się wyzwolić. Por. H. Elzenberg, *Uwagi do Bhagawadgity*, dz. cyt., s. 52.

⁷¹⁶ Por. BG, dz. cyt., s. 76. Zastanawiać mogą słowa: „Powinniśmy nieść pomoc Bogu wołającemu w nieszczęściu. Po spełnieniu tego, co było potrzebne, powinniśmy czuć, że wszystko to było snem”. Tamże. Gandhi nie negował tego, że cierpienie jest realne. Porównanie życia ze snem odczytać można w kontekście wiary. Istnienie Boga było dla Gandhiego pewniejsze niż istnienie świata, który wobec realności Boga jest niczym sen. Świat jest grą w rękę Boga, ten zaś – jako niezmienny – nie może cierpieć. Należy wzniesć się ponad parę przeciwieństw szczęścia i nieszczęścia i niewzruszonym pełnić swój obowiązek.

⁷¹⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 325.

⁷¹⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 91.

wskazywał, że zajmowane przez nich stanowisko nie łączy się z żadnym honorem, lecz jest to zajęcie wymagające służby, dobre dla tych, którzy są do niej gotowi⁷¹⁹. Służba jest obowiązkiem (*dharma*)⁷²⁰, obowiązek jest długiem, którego niespłacanie jest grzechem⁷²¹.

Postawa godnościowa ma zwykle charakter indywidualistyczny, oparty na pierwszeństwie spełniania obowiązków wobec siebie nad obowiązkami wobec innych. Indywidualizm na gruncie indyjskim sprawił – nad czym ubolewał J. Nehru – że jednostka nie poczuwała się do solidarności ze społeczeństwem, nie czuła takiego obowiązku i nawet nie znała takiego pojęcia⁷²². Dla Gandhiego tymczasem służba drugiemu człowiekowi jest obowiązkiem, jedyną radością, celem człowieka, najwyższą religią. Z pierwszego rozdziału pracy wynika, że wartość, jaką jest człowiek, jest wartością posiadaną na mocy podobieństwa do Boga i jednocześnie wartością zadaną opartą na działaniu mającym odróżniać człowieka od zwierząt. W niniejszym rozdziale mowa jest o tym, że służba oparta na prawie miłości jest tym, co odróżnia człowieka od zwierząt, przez nią wyraża człowiek Bożą godność. Mamy tu do czynienia z zależnością między etyką a godnością własną i drugiej osoby. H. Piluś ujął to słowami: „Działanie skierowane ku drugiemu człowiekowi sprawia powstanie i utrwalenie godności swojej i drugiej osoby”.⁷²³ Służba – w rozumieniu Gandhiego – wymaga jednak uprzedniego obowiązku realizacji cnót osobistych, jak wstrzeźliwość płciowa (*brahmaczarja*) czy ubóstwo (*aparigraha*).

Religią Gandhiego – jak wyznał – jest hinduizm. Przyznawał, że bardziej kocha hinduizm niż życie⁷²⁴. Jego zdaniem religia ta jest religią człowieczeństwa i zawiera

⁷¹⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 156.

⁷²⁰ Por. BG, dz. cyt., s. 120.

⁷²¹ Por. CWMG, t. XX, dz. cyt., s. 436-9.

⁷²² Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, dz. cyt., s. 91.

⁷²³ Por. H. Piluś, *Godność człowieka jako osoby*, dz. cyt., s. 29.

⁷²⁴ Por. Ch. F. Andrews *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 13. Andrews uważa, że hinduizm wywarł największy wpływ na ukształtowanie poglądów i działalności Gandhiego. Tamże 27.

to, co najlepsze w innych religiach. Określał ją jako religię Prawdy, która jest Bogiem. Hinduizm widział jako religię prospołeczną. Aby żyć z nią w zgodzie, człowiek powinien poczuć się częścią nieskończonego oceanu życia i zatracić się w ustawicznej służbie dla wszelkiego stworzenia i we wszystkich wymiarach życia. Powinien jednakowo patrzeć na to co wysokie i niskie, wszystko bowiem jest jednością⁷²⁵. Spełnianie obowiązków społecznych miało dla Gandhiego wymiar religijny. Mówił, że służba jest najwyższą religią i apelował do mędrców oraz świętych by podjęli taką służbę⁷²⁶. Tych, którzy usprawiedliwiali wyrzeczenie się świata słowami „Ja jestem Brahmanem”, oskarżał – powołując się na *Gitę* – o życie w grzechu i próżniactwo⁷²⁷.

Gandhi zrywał z tradycyjnym wizerunkiem świętego, jako osoby odizolowanej, „z innego świata”, która wprawdzie nienawidzi zła w życiu społecznym, lecz unika walki z nim⁷²⁸. Przekonywał, że kto pragnie usunąć cierpienie innych i tym samym pragnie ich zbawienia (*moksza*), ten sam pozbywa się cierpienia i osiąga zbawienie. I odwrotnie: przywołując sanskrycki termin *mahaswartha*, „najwyższa korzyść własna”, oznaczający pragnienie zbawienia wszystkich stworzeń, wzywał, by ten, kto tego pragnie, usilnie zabiegał o własne zbawienie⁷²⁹. Powoływał się też na Deshabandhu Dasa, który nazwał Boga *Daridranarajana*, co znaczy „Bóg ubogich”, „Bóg ukazujący się w sercach ubogich.”⁷³⁰

⁷²⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 64-65. Gandhi wychował się w rodzinie wisznuickiej oddającej cześć zarówno Krisznie, jak i Ramie. Dziadek Gandhiego będąc wyznawcą wisznuizmu szkoły Ramanudży, wprowadził rodzinę w kult Ramy. Wspomniana szkoła uczy pobożności wszystkich, niezależnie od płci, kasty i klasy społecznej. Por. U. Majmudar U., *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 42

⁷²⁶ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 49. „Większość religijnych osób które spotkałem to przebrani politycy; ja, który noszę przebranie polityka, jestem w sercu człowiekiem religijnym”. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 190.

⁷²⁷ Por. BG, dz. cyt., s. 43.

⁷²⁸ Raychandbhai, duchowy mentor Gandhiego, radził mu, by dla dobra swej duszy nie angażował się zbyt w politykę. Por. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 143. John Hick zalicza Gandhiego do panteonu „współczesnych politycznych świętych”. Por. J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 276.

⁷²⁹ Por. BG, dz. cyt., s. 105.

⁷³⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 161.

Przynależność do warstwy kupców (*wajsja*) ukształtowała w Gandhim przekonanie, że Bóg ma być odnaleziony w rzeczach materialnych. Głoszenie miłości Boga głodującym, które jest wolne od pragnienia polepszenia ich bytu, uważał za obrazę Boga⁷³¹. Zdaniem Gandhiego Bóg mierzy człowieka tą samą miarą, jaką ten przykład do swoich bliźnich, czyli innych ludzi i zwierząt. Mówił o „religii służby”. „Bóg szuka na swą siedzibę serca tego, który służy swoim bliźnim⁷³².” Mimo tego, że Gandhi był przekonany, że świat jest złudzeniem (*maja*), nie propagował postawy bierności. Mógł wzywać do działania w tym „śnie”, gdyż – jak argumentuje J. Hick – „w obrębie tego «snu» (*maja*) wszystko i wszyscy są całkowicie realni”⁷³³.

Mahatma wzywał do zerwania z apatią społeczną w sytuacjach, kiedy jest się świadkiem zła. Dowodził, że nic tak bardzo nie tępi publicznych wykroczeń, jak surowa krytyka opinii publicznej⁷³⁴. Fakt, że Gandhi dostrzegał rolę opinii publicznej dowodzi, że dostrzegał wpływ wstydu, „utruty twarzy” na zachowanie człowieka. Doceniał więc rolę tych elementów, które tradycyjnie wiążą się z reputacją, jako jednym z elementów pojęcia honoru.

Gandhi nauczał, że obowiązkiem każdego zdrowego człowieka jest służyć dzieciom, upośledzonym, starym i chorym⁷³⁵. Charakterystyczne jest, że prawdziwej wolności nie wiązał Mahatma tylko z polityczną niezależnością, lecz z zapewnieniem każdemu obywatelowi godnych warunków życia. Głosił, że tylko taki kraj można nazwać wolnym, którego obywatele mogą bez problemu zarobić na zaspokojenie swoich potrzeb. Każdy człowiek powinien mieć pełną możliwość rozwoju⁷³⁶. Nawoływał do przezwyciężenia narodowych braków. Wysokie wymagania stawiał nie

⁷³¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 99.

⁷³² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 17-18.

⁷³³ Por. J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 215.

⁷³⁴ Por. CS, dz. cyt., s. 224.

⁷³⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 116.

⁷³⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 184.

tylko tym, którzy są na szczycie hierarchii społecznej. „Jeżeli prawdą jest, że jaki władca, tacy poddani, prawdą jest również, że jacy poddani, taki władca⁷³⁷.”

Gandhi niewiele miejsca poświęca idei reinkarnacji. Można powiedzieć, że bardziej wzywał do czynienia dobra w imię służby Bogu i bliźniemu, niż w imię uniknięcia kolejnych wcieleń. Śankara głosił, że podmiotem *karmana*, czyli czynu decydującego o losach człowieka i historii, nie jest indywiduum, czyli iluzoryczne *ego*, lecz Bóg. Tylko Bóg transmigruje⁷³⁸. Mahatma Gandhi był jednym z tych, którzy oczyszczili własną działalność z osobistych aspiracji. Nadali oni historii znaczenie boskie traktując ją jako obowiązek nałożony przez Boga⁷³⁹.

2.1.3. Troska o bliźnich (*swadeszi*)

Gandhi wyróżniał człowieka wśród innych istot. Nie twierdził jednak, że jest on wszechmocny. Zobowiązywał człowieka do bezinteresownej służby wobec bliźnich, czyli tych, z którymi ma bezpośredni kontakt. Działanie takie (*swadeszi*) jest łamane, gdy ktoś bardziej troszczy się o dobro tych, którzy są bardziej od niego odlegli. Naruszenie tej zasady tworzy chaos⁷⁴⁰. Zasada ta jest łamana również wtedy, gdy ktoś wykorzystuje innych dla własnego wzbogacenia i zaspokojenia bezprawnych wymagań swojej rodziny. *Swadeszi* jest doktryną zgodną z pokorą i miłością, „Bóg dał mi ręce i stopy bym pracował nimi tylko na utrzymanie moje i tych, którzy są ode mnie zależni” – mówił Gandhi⁷⁴¹.

Postulat spełniania obowiązków względem osób z najbliższego otoczenia wynikać może zarówno z pragmatycznego charakteru postawy Gandhiego,

⁷³⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 48.

⁷³⁸ Por. R. Panikkar, *Czas i historia w tradycji indyjskiej: kala i karman*, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, tłum. K. M. Byrski, Warszawa 1988, s. 132.

⁷³⁹ Por. R. Panikkar, *Czas i historia w tradycji indyjskiej: kala i karman*, dz. cyt., s. 137.

⁷⁴⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 116. *Swadeszi* było dla Gandhiego częścią jego religijnej wiary, mimo że niewielu ortodoksów uznałoby to za integralny element hinduizmu. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 76.

⁷⁴¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 82.

przejawiającej się troską o los konkretnego człowieka, jak i z indyjskiej struktury społecznej. Sposób życia w społeczeństwie indyjskim, konserwatywnym i podzielonym na odizolowane warstwy społeczne, porównać można do sposobu życia społeczeństwa arystokratycznego. W społeczeństwie arystokratycznym – jak je opisywał A. de Tocqueville – każda z warstw społecznych przybiera dla swych przedstawicieli formy małej ojczyzny, droższej i bliższej od całego kraju. Osoby żyjące w społeczeństwie zhierarchizowanym są ściśle związane z tymi, którzy są ponad i których wsparcia potrzebują, jak i z ludźmi stojącymi poniżej, od których mają prawo domagać się pomocy. Niezmienna pozycja w hierarchii i niezmiennosc warunków życia na przestrzeni wielu pokoleń sprawia, że wszystkie pokolenia są jakby sobie współczesne. Stan ten rodzi więc międzypokoleniową, która powoduje, że człowiek gotowy jest do poświęceń dla przeszłych i przyszłych pokoleń. Oba rodzaje więzi prowadzą często do tego, że człowiek zapomina o sobie. „To prawda – pisze A. de Tocqueville – że w takich czasach pojęcie miłości bliźniego jest mętne i że nikt nie poświęca się dla sprawy ludzkości – ludzie poświęcają się jednak dla pewnych ludzi”.⁷⁴² Wspomniane więzi w społeczeństwie indyjskim – dodać można – są silniejsze. Wsparcie są one dodatkowo wedyjskim obrazem stworzenia warstw społecznych (*warna*) z ciała makroantroposa.

Znaleźć można również wypowiedzi Gandhiego, w których rzeczywistą służbą nazywał pracę na rzecz tych, których nie zna się osobiście. Wzywał, by zakres osób którym się służy, powiększał się aż do ogarnięcia całego świata. Służba ta powinna obejmować również najniżej sytuowanych, którzy nigdy nie powinni być traktowani jako słudzy, lecz zawsze jakby byli bogami, z szacunkiem i czcią⁷⁴³. Mówiąc o służbie tym, którzy są „odlegli” nie miał Gandhi na myśli odległości fizycznej. Dobre maniere, kulturę i wiedzę należy okazywać najpierw tym, których poglądy różnią się od naszych⁷⁴⁴.

⁷⁴² Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 339-340.

⁷⁴³ Por. BG, dz. cyt., s. 41.

⁷⁴⁴ Por. BG, dz. cyt., s. 83.

W odniesieniu do poglądów Gandhiego rozróżnienie na – wspomniane we wstępie do tego rozdziału – „obowiązki wobec siebie i innych” nie może być utrzymane. Gandhi głosił bowiem, że służba społeczeństwu wymaga braku przemocy (*ahimsa*), prawdy (*satja*), wstrzemięźliwości płciowej (*brahmaczarya*), nieposiadania (*aparigraha*), nieokradania (*asteja*)⁷⁴⁵, czyli cnót, które w rozdziale pierwszym zaliczone zostały do cnót osobistych. Sprzeciwiał się przekonaniu, że moralność nie ma nic wspólnego z polityką⁷⁴⁶. „Nie pragnę – mówił – królestwa, zbawienia czy nieba; to czego pragnę to usunięcie zmartwień ciemiejących i biednych”.⁷⁴⁷

Konieczne podkreślić należy sprzeciw Gandhiego wobec instrumentalnego traktowania człowieka. Jego sprzeciw wobec wykorzystywania innych ludzi do własnych celów przypomina słowa I. Kanta: „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel, zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych”⁷⁴⁸. Wspomniany sprzeciw wyrażał się także – jak później zobaczymy – w głoszonym przez Gandhiego postulatcie poszanowania woli i przekonań jednostki ze strony społeczeństwa. Niepodległość bowiem – jak przekonywał – możliwa jest nie dzięki przymusowemu dostosowaniu jednostki do większości, lecz jedynie wtedy, gdy szanowane są uczucia jednostki.

2.2. Jednostka w społeczeństwie

W społeczeństwie indyjskim każdej jednostce, na mocy urodzenia w określonej warstwie (*warna*), przeznaczona jest odpowiednia rola (*dharma*), która precyzyjnie

⁷⁴⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 111.

⁷⁴⁶ Por. TS, dz. cyt., s. 178.

⁷⁴⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 74.

⁷⁴⁸ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 60-61.

wyznacza to, kim się jest i powinno być w społeczności⁷⁴⁹. Nie może być inaczej. Nikt nie może usiłować być kimś innym, czy pełnić inną rolę, gdyż własna *dharma* jest oznaką tego, kim się jest w danym momencie metempsychozy (*sansara*), a człowiek bez własnej *dharma* byłby niedorzecznością: ktoś jest (*sat*) lub nie jest (*a-sat*)⁷⁵⁰.

Sat jest imiesłowem czasu teraźniejszego, który znaczy dosłownie „będący, istniejący”, jak i „prawdziwy, rzeczywisty, istotny”. W odniesieniu do człowieka znaczy „dobry, praw, cnotliwy, szlachetny, wartościowy; czcigodny, poważany, uczony, mądry”, lecz także „właściwy, odpowiedni, dobrze wychowany, najlepszy, doskonały”, jak i „przystojny, piękny”. Jako rzeczownik rodzaju nijakiego oznacza „to, co rzeczywiście istnieje, istotę, istnienie, rzeczywistość”, jak również „prawdę, dobro, Brahmana, Najwyższą Jaźń, Świętą Moc”. Użyty jako rzeczownik rodzaju męskiego oznacza „mędrca, mężczyznę dobrego i cnotliwego”, zaś jako *sati*, rzeczownik rodzaju żeńskiego – „ascetkę”, „dobrą i cnotliwą żonę”. *Asat*, jako rzeczownik, oznacza „brak, nicość; nieprawdę, fałsz; zło.”⁷⁵¹ Tym, co „jest” (*sat*) H. Zimmer określa: „promieniowanie bytu, który jaśnieje przez mężczyznę lub kobietę doskonale wcielających w życie własną *dharma*”. Tym, co „nie jest” (*asat*), jest to, „czego nie było i czego wkrótce nie będzie”, czyli zjawiska odbierane zmysłami sprawiające wrażenie, że za byt uważa się jedynie to, co jest jedynie jego cielesnym przejawem⁷⁵².

Spełnianie własnej odziedziczonej roli (*dharma*) jest tradycyjną podstawą hinduskiej cnoty⁷⁵³. Od jednostki wymaga się całkowitej identyfikacji z własną rolą w społeczeństwie, podporządkowania jej osobistych cech i aspiracji. Pełna asymilacja z

⁷⁴⁹ *Dharma* odnosi się nie tylko do całego kontekstu określanego przez prawo i obyczaj, lecz również oznacza istotową naturę, charakter i przymioty jednostki, a w rezultacie określa jej obowiązek, funkcję, powołanie i moralne kryteria. Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 163.

⁷⁵⁰ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 163.

⁷⁵¹ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 166-167.

⁷⁵² Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 166. *Sat* pochodzi od rdzenia czasownikowego *as*, „być, istnieć, żyć” znaczącego „należać do, posiadać”; jak również „przytrafić się, pojawić się, zdarzyć się”; także „wystarczać”, „okazać się”, „przebywać, rezydować”, „być w szczególnej relacji, być dotkniętym”. Tamże.

⁷⁵³ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 167. Zimmer określa *dharma* jako „cnotę”. Tamże, s. 177.

wyznaczoną urodzeniem „niezmienną, odwieczną, całkowicie bezosobową maską typowej roli” jest najwyższą cnotą. Jednostka zmuszana jest do anonimowości, co jednak nie jest postrzegane jako samounicestwienie, lecz jako proces prowadzący do samopoznania. Zadaniem jednostki nie jest manifestowanie „czasowej, akcydentalnej osobowości”, lecz „bezosobowego kosmicznego prawa”, „bezgranicznego powszechnego istnienia.” *Dharma* jest drogą wiodącą do „transcendentalnej świadomości i błogości czystej duchowej Samoistności.”⁷⁵⁴ Ci, którzy nie potrafią dostosować się do własnej roli, rugowani są poza nawias społeczeństwa, są „niczym” (*a-sat*)⁷⁵⁵. Poza ramami społeczeństwa jest „otchłań nieprzejawiona”, do której można wstąpić po wypełnieniu obowiązków wobec społeczeństwa. Identyfikacja, która uprzednio była nieodzowna, okazuje się teraz przeszkodą na drodze do wyzwolenia, gdyż wszystko postrzegalne podległe jest narodzinom i śmierci⁷⁵⁶.

2.2.1. Szacunek dla jednostki

Za przesąd i bezbożność Gandhi uważał przekonanie, że wola większości ma większą moc niż wola mniejszości, wola bowiem pierwszych nie zawsze jest słuszna, nierzadko też to właśnie mniejszość ma słuszość⁷⁵⁷. Jeżeli mniejszość jest w błędzie, łatwo może skorygować własne postępowanie, większość tymczasem zatruwa władza⁷⁵⁸. Bycie w mniejszości – przekonywał – jest często błogosławieństwem, bycie w większości często okazywało się dla niego przeszkodą⁷⁵⁹. W kontekście walki o

⁷⁵⁴ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 152-153.

⁷⁵⁵ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 173. To samo dotyczy tych, którzy nie urodzili się Arjami. Istnieją oni poza sferą obowiązywania *dharmy*. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, dz. cyt., s. 508.

⁷⁵⁶ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 174.

⁷⁵⁷ Por. *HS*, dz. cyt., s. 52.

⁷⁵⁸ Por. *DD*, dz. cyt. s. 269.

⁷⁵⁹ Por. *CWMG*, t. XX, dz. cyt., s. 436-9.

wyzwolenie narodu dowodził, że niemożliwe jest odzyskanie niepodległości (*swaradž*), jeżeli ranione są uczucia jednostki⁷⁶⁰.

Gandhi sprzeciwiał się zobowiązującej jednostkę woli większości. Zarysowany we wstępie do tego rozdziału podział cnót na „osobiste” i „społeczne” nie funkcjonował w myśli Mahatmy. Uważał on, że to, co zwykle ograniczano do sfery życia prywatnego, może być zastosowane w życiu publicznym⁷⁶¹. Twierdził, że bluźnierstwem jest uważać, że *non-violence* może być praktykowane tylko przez jednostki. Argumentował, że społeczeństwa składają się z jednostek⁷⁶². Wielkim błędem jest bowiem przypuszczać – przekonywał – że to, co dobre jest dla jednostki, nie jest dobre dla ludzkości⁷⁶³. Dla każdego społeczeństwa rzeczą najważniejszą jest kształtowanie charakteru⁷⁶⁴.

Akcentując wagę cnót „osobistych” dla prawidłowego funkcjonowania społeczności, przekonywał, że owo poświęcenie musi być czyste, gdyż „wszystko zaczyna się od samooczyszczenia”.⁷⁶⁵ Gandhi wymagał od osób zaangażowanych w służbę społeczną czystości charakteru połączonej z umiłowaniem służby. Sprzeciwiał się współczesnemu mu pogładowi, że osobisty charakter działacza społecznego nie ma znaczenia, o ile jego działanie jest efektywne⁷⁶⁶.

Myśl Mahatmy mocno osadzona jest w rodzimej tradycji kładącej nacisk na spełnianie własnej powinności. Gandhi wzywał, by każdy spełniał swój obowiązek, bez oglądania się na innych. „Jeżeli ja spełniam swój obowiązek, to znaczy służyć sobie, będę w stanie służyć innym” – dowodził⁷⁶⁷. Przekonywał, że jeżeli człowiek

⁷⁶⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 216.

⁷⁶¹ Por. EW, dz. cyt., s. 56.

⁷⁶² Por. FP, dz. cyt., s. 94. Gandhi uważał *non-violence* nie tylko za cnotę osobistą, lecz również społeczną. Por. FP, dz. cyt., s. 106.

⁷⁶³ Por. FP, dz. cyt., s. 9.

⁷⁶⁴ Por. TS, dz. cyt., s. 30.

⁷⁶⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 59.

⁷⁶⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 219.

⁷⁶⁷ Por. HS, dz. cyt., s. 70.

postępuje słusznie, odczuje, że inni też tak czynią, lub odkryje sposób przekonania ich, by tak postępowali⁷⁶⁸. Zachęcając do służby społecznej zawsze radził zaczynać od poświęcenia siebie dla rodziny, rodziny dla wioski, tejże dla kraju, kraju dla ludzkości⁷⁶⁹. Również gdy pisał o swoim pragnieniu, by na braterstwie budować relacje międzyludzkie, zalecał, by prawo miłości panujące w rodzinie rozciągać stopniowo na wioskę, prowincję, kraj. Twierdził, że każdy kolejny krok oddala człowieka od zwierzęcej natury⁷⁷⁰.

Twierdzić można, że Gandhi głosił pewną niezależność jednostki w stosunku do opinii ogółu. Nauczał on bowiem, że jeżeli ktoś dla Boga wyrzeknie się wszystkiego, nigdy nie spotka go porażka. Człowiek taki nie dozna porażki tylko dlatego, że inni tak uważają, podobnie też nie odniesie zwycięstwa z tego tylko powodu, że inni okrzykną go zwycięzcą⁷⁷¹. „Milion razy lepiej jest wydawać się niewiernym przed światem, niż być niewiernym wobec siebie”.⁷⁷²

J. Brown podkreśla stanowczo, że pomimo wrażenia indywidualizmu, myśl społeczna Gandhiego nie była budowana na fundamencie praw jednostki, lecz jej obowiązków. Skrajne niekiedy zainteresowania jednostką należy – zdaniem tej autorki – odczytywać w kontekście dobra społeczności, gdyż – przekonuje – Gandhi uzależniał dobro społeczności od poziomu moralnego jednostki⁷⁷³. Wspomniany kontekst wskazuje, że Gandhi nie tylko nie przeciwstawiał jednostki wrogiemu, gdyż ograniczającemu indywidualizm, społeczeństwu, co częste jest w teoriach kładących nacisk na prawa człowieka, lecz odwrotnie – właśnie w życiu społecznym widział możliwość i obowiązek realizacji wartości ludzkich oraz szansę rozwoju wrodzonych predyspozycji jednostki. Również akcent, jaki kładł Gandhi na obowiązki człowieka,

⁷⁶⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 43.

⁷⁶⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 116.

⁷⁷⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 325.

⁷⁷¹ Por. EW, dz. cyt., s. 329.

⁷⁷² Por. EW, dz. cyt., s. 364.

⁷⁷³ Por. J. M. Brown, *Gandhi and Human Rights: In Search of True Humanity*, dz. cyt., s. 240.

nie koliduje z godnością człowieka. Stanowisko Mahatmy bliskie jest roli, jaką pełniły obowiązki w starożytnej Grecji i Rzymie. W obu kulturach godność obywateli zależała w dużej mierze od spełnianych przez nich obowiązków względem państwa.

2.2.2. Godność jako zobowiązanie

Wyjątkowe znaczenie jednostki ujawnia dodatkowo metoda działania bez użycia przemocy. Gandhi dowodził, że ci, którzy walczą stosując przemoc, są zawsze uzależnieni od współpracy z innymi ludźmi. Kto jest wierny prawdzie, może działać całkowicie samodzielnie nie tracąc skuteczności. Konieczna jest tylko samokontrola⁷⁷⁴. Przekonywał, że jeden człowiek, który panuje nad swoim umysłem, jest zdolny do skutecznego biernego oporu, gdyż już samo jego spojrzenie paraliżuje wrogów⁷⁷⁵. Jest on w stanie przeciwstawić się sile niesprawiedliwego rządu, ocalić swoją godność, religię i duszę⁷⁷⁶. Jak w akcji niestosowania przemocy zwycięstwo jednostki może być uważane za zwycięstwo wszystkich w nią zaangażowanych, tak też pokonanie ich wszystkich nie oznacza zwycięstwa nad jednostką, która jest nieugięta⁷⁷⁷.

Gandhi uważał, że każda jednostka ma swój bezpośredni wkład w ruch niepodległościowy⁷⁷⁸. Wysoko cenił akcję nieposłuszeństwa prowadzoną przez jednostkę dostrzegając w masowej akcji tendencje egoistyczne wśród jej uczestników⁷⁷⁹. Argumentował, że żadna reforma nie została nigdy dokonana bez męnych jednostek łamiących nieludzkie zwyczaje⁷⁸⁰. Gandhi pragnął społeczeństwa

⁷⁷⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 315.

⁷⁷⁵ Por. HS, dz. cyt., s. 53.

⁷⁷⁶ Por. FP, dz. cyt., s. 4.

⁷⁷⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 327

⁷⁷⁸ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

⁷⁷⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 356.

⁷⁸⁰ Por. CS, dz. cyt., 102.

opartego o wartości duchowe, w którym więcej będzie „prawdy niż złota, więcej nieustraszoneści niż przepychu władzy i bogactwa, więcej miłosierdzia niż miłości siebie”.⁷⁸¹

J. Ortega y Gasset zwraca uwagę na degenerację w języku potocznym słowa „szlachectwo”, które zaczęło oznaczać coś w rodzaju praw powszechnych, wartość dziedziczną, statyczną i bierną. Tymczasem, argumentuje, jest to słowo nacechowane dynamizmem. Szlachetny, to zgodnie z etymologią, „znany”, czyli ktoś, kto dał się poznać, kto wybił się ponad anonimową masę. „Słowo szlachetny jest równoznaczne ze słowem w trudzie wypracowany, doskonały”.⁷⁸² Jak zostało to wyżej zaznaczone, obowiązek obywatela, a nie jego prawo, jest głównym przedmiotem zainteresowania Gandhiego. Już ten fakt świadczyć może, że myśl Gandhiego daleka jest od wspomnianej degeneracji: obowiązek bowiem, jako czynność zadana, nie ma charakteru biernego. Wniosek wypływający z pierwszego rozdziału świadczy dodatkowo, że pomimo niekwestionowania wyjątkowej roli człowieka na tle innych bytów, jego wartość ontyczna traktowana była przez Mahatmę jako zobowiązanie do potwierdzania czynem owej wyjątkowości.

„Dla mnie szlachectwo – pisze autor *Buntu mas* – to synonim życia pełnego trudu i wyrzeczeń, zawsze gotowego do doskonalenia się, do przechodzenia od tego, co już jest, do wyższych jeszcze celów i obowiązków. Tak rozumiane życie szlachetne jest jaskrawym przeciwieństwem życia pospolitego, bezwładnego, ograniczającego się statycznie do siebie samego, skazanego na wieczne zaskorupienie się w sobie, jako, że żadna siła zewnętrzna nie zmusza go do wyjścia poza siebie samo.” Nieliczni, ci którzy biorą na siebie trud wysiłku, to ludzie szlachetni, to asceci, gdyż życie ich nacechowane jest nieustannym treningiem⁷⁸³. Gandhi szlachectwo rozumiał podobnie. Szlachetnym jest panowanie nad popędami, myślenie o potrzebujących, służba Bogu i ludzkości, wreszcie cierpienie i śmierć w imię prawdy.

⁷⁸¹ Por. TS, dz. cyt., s. 29.

⁷⁸² Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, dz. cyt., s. 68-70.

⁷⁸³ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, dz. cyt., s. 72. Określenie szlachetnych jako ascetów wywodzi Ortega y Gasset z greckiego słowa *askesis* = trening. Tamże.

E. Fromm zaznacza, że w procesie wyłaniania się jednostki nastąpił rozziw między „wolnością od”, jako niezależnością od więzów społecznych a „wolnością do”, czyli możliwością pozytywnej realizacji wolności i osobowości.⁷⁸⁴ Choć nienazwane wprost, jako wolność negatywna i pozytywna, istnieją w myśli Gandhiego te dwa sposoby rozumienia wolności człowieka. Oba należy widzieć w kontekście reformy społecznej zmierzającej do poprawy sytuacji dyskryminowanych oraz działalności narodowowyzwoleńczej. W obu kontekstach wolność pozytywna, rozumiana jako obowiązek, stanowiła podstawę domagania się wolności negatywnej, rozumianej jako prawo. W obu wypadkach należało wykazać etycznym postępowaniem, że na wolność, jako prawo się zasługuje. Służyło temu akcentowanie związku zachodzącego między moralnością środków a moralnością celu. Uprawnienie bowiem, które nie jest budowane na moralności, jest wolnością pozorną gdyż zniewala wewnątrz, a zdobyte przemocą zniewala strachem przed odwetem. W istocie więc chodzi wprawdzie o wolność wewnętrzną, rozumianą zarówno jako wolność od chęci odwetu, jak i dobrą wolę, miłość, wobec przeciwnika. Wyzwolony nie może okazać się takim, jak jego były ciemniaczka. Zarówno przed, jak i po osiągnięciu swego celu ma obowiązek stać na straży własnego człowieczeństwa. Co ciekawe, wspomniana wolność wewnętrzna, nie musi być poprzedzona „wolnością od”, czyli niezależnością.

2.2.3. Miejsce jednostki w strukturze społecznej

Egalitaryzm Gandhiego sprawiał, że ideałem struktury społecznej nie była dla niego piramida ze szczytem podtrzymywanym przed podstawę, lecz miał to być stale rozszerzający się oceaniczny okrąg złożony z niezliczonej ilości wiosek. Centrum tego okręgu miała być jednostka zawsze gotowa na śmierć za wioskę, ta zaś na śmierci za cały okrąg, „aż w końcu całość stanie się jednym życiem złożonym z jednostek, nigdy nie agresywnym w swej arogancji, lecz zawsze pokornym, dzielącym swój majestat oceanicznego okręgu, którego są integralnymi jednościami”. Chociaż w ostateczności – jak się wyraził Mahatma – „jednostka jest jednością”, nie oznacza to, że ma być ona

⁷⁸⁴ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1978, s. 51.

wylączona spod zależności czy pomocy bliźnich. Gandhi twierdził, że w społeczeństwie wysoce rozwiniętym każdy wie, czego potrzebuje, jak i wie, że nie powinien pragnąć więcej, niż inni mogą otrzymać za tę samą pracę⁷⁸⁵. Uwagi, jaką otaczał Gandhi jednostkę, nie należy wiązać z propagowaniem indywidualizmu. Choć wartość ta tradycyjnie wysoko jest ceniona w moralności godnościowej, nie z niej – jak to zostało zaznaczone – jednostka powinna czerpać swą wartość, lecz z poczucia przynależności do równych sobie w istocie jednostek. Wartość człowieka upatrywał Mahatma nie w jego dążeniu do niezależności, lecz w zdolności do ograniczania swych ambicji ze względu na dobro innych.

Gandhi głosił, że z poczucia tożsamości jednostki z „każdą kroplą oceanu indyjskiej ludzkości” płynie jej duma⁷⁸⁶. Ludzie są wzajemnie od siebie zależni. „Człowiek staje się człowiekiem tylko uznając swą zależność od innych”.⁷⁸⁷ Gandhi wysoko cenił wolność jednostki, choć przyznawał jednocześnie, że człowiek jest w istocie bytem społecznym. Zadaniem społeczeństwa jest znalezienie środka między wolnością jednostki a społecznymi ograniczeniami. Owe ograniczenia, które mają na celu dobro całego społeczeństwa, wzbogacają zarówno jednostkę, jak i społeczeństwo⁷⁸⁸. Demokracja wiejska – która była dla Gandhiego doskonałym wzorem – oparta być powinna na wolności jednostki, która też powinna być twórcą swojego rządu⁷⁸⁹. Mahatma prognozował, że mieszkańcy idealnej wioski będą świadomi, nie będą żyli jak zwierzęta w brudzie i ciemności. Mężczyźni i kobiety będą żyć w wolności, gotowi przeciwstawić się całemu światu. Nikt nie będzie bezczynny, lecz każdy będzie wykonywał pracę fizyczną⁷⁹⁰.

⁷⁸⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 158.

⁷⁸⁶ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

⁷⁸⁷ Por. CWMG, t. LXXXVIII, dz. cyt., s. 231-232. Kontakt między poszczególnymi wsiami polegać miał na dobrowolności i wzajemnej pomocy. Zarysowany przez Gandhiego schemat współpracy przypomina stoicki schemat wspólnoty moralnej świata. Por. J. Justyński, *Państwo i prawo w ideologii M.K. Gandhiego*, Toruń 1975, s. 68.

⁷⁸⁸ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 198.

⁷⁸⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 103.

⁷⁹⁰ Por. CWMG, t. LXX, dz. cyt. s. 320.

Nacisk, jaki kładzie Kriszna na bezinteresowne poświęcenie się spełnianiu obowiązku kastowego, posłużył Gandhjemu do połączenia owego poświęcenia z zaangażowaniem społecznym, którego to inspiracji dostarczyła książka J. Ruskina *Unto This Last*. Gandhi przekonywał, że jednostka może osiągnąć własne dobro tylko wówczas, gdy będzie miała na celu dobro wszystkich, gdy własny majątek i predyspozycje będzie uważała za źródło dobra wspólnego. R. Kumar wskazuje, że ideał dobra wszystkich chronić miał zarówno jednostkę przed tyranią społeczeństwa, jak i społeczeństwo przed dezintegracją spowodowaną nadmiernym akcentowaniem indywidualizmu⁷⁹¹.

Zdaniem E. Fromma: „Istnieje tylko jedno możliwe, twórcze rozwiązanie dla złączenia zindywidualizowanego człowieka ze światem: aktywna solidarność z wszystkimi ludźmi, spontaniczna działalność, miłość i praca, dzięki którym człowiek zjednoczy się na nowo ze światem, już nie za pomocą pierwotnych więzi, lecz jako wolna i niezależna jednostka”.⁷⁹² Problem znalezienia środka między wolnością jednostki, a społecznymi ograniczeniami był przedmiotem zainteresowania Mahatmy. Choć mówił on o wolności jednostki, rozumiał przez nią niezależność woli jednostki od opinii ogółu i konieczność szanowania jej uczuć, nigdy jednak nie propagował alienacji od społeczeństwa. Choć jednostka była centrum życia społecznego, duma jej wpływać miała z poczucia tożsamości z innymi. Choć Gandhi mówił o równości wszystkich ludzi, obrazem tej równości była równoważność funkcji organów ciała człowieka dla zdrowia całego organizmu. Spełniany obowiązek wobec społeczeństwa miał tworzyć równość z innymi ludźmi. Nie egoizm i alienacja od bliźnich, lecz poświęcenie oparte o prawo miłości oddala od zwierzęcej natury.

⁷⁹¹ Por. R. Kumar, *Essays in the Social History of Modern India*, Calcutta 1986, s. 143.

⁷⁹² Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 50-51.

2.2.4. Demokracja i zagrożenie dla godności człowieka

Gandhi poruszał również relację między jednostką a systemem politycznym, w którym ona funkcjonuje. Główną wadę współczesnego mu państwa upatrywał w centralizacji władzy, która niszczy najbardziej wartościowe cechy jednostki, jak duchowa i intelektualna samodzielność, inicjatywa i dążenie do sprawiedliwości. Twierdził, że centralizacja jest stanem sztucznym, przymusem i gwałtem narzuconym społeczeństwu przez grupę najbogatszych⁷⁹³.

Polityczną niezależność określał jako *Ramaradźja*, suwerenność ludu opartą na czystej władzy moralnej. Celem działalności Mahatmy była nie tylko polityczna niezależność, lecz także ekonomiczna. Tę ostatnią utożsamiał z podźwignięciem każdej jednostki dzięki jej własnemu, świadomemu wysiłkowi. Gandhi twierdził, że realny socjalizm został przekazany przez przodków. Uważali oni, że granice są jedynie ludzkim wynalazkiem, cała ziemia należy do Boga⁷⁹⁴. Wszystko należy do Boga i od Boga pochodzi. Kiedy jednostka posiada więcej, niż przypadająca na nią część, staje się powiernikiem tej części⁷⁹⁵. W celu zobrazowania równości wszystkich ludzi, niezależnie od ich warstwy społecznej, posługiwał Gandhi się obrazem ciała ludzkiego, którego organy mimo pełnienia rozmaitych funkcji są sobie równe⁷⁹⁶.

Charakterystyczny dla myśli Gandhiego szacunek, jakim otaczał jednostkę, przejawiał się nie tylko w jego sprzeciwie wobec centralizacji władzy, lecz także, a nawet przede wszystkim, w postulatcie oparcia władzy na dyrektywach moralności respektującej materialny i duchowy poziom życia obywateli. Podkreślić też trzeba koniecznie, że niezależnie od systemu w którym funkcjonowała jednostka, wymagał od niej aktywnej postawy i świadomego wysiłku, wartości kształtowanych w procesie pracy nas sobą, o których była mowa w rozdziale pierwszym.

⁷⁹³ Por. CWMG, t. XXII, dz. cyt., s. 28-29; 329-330.

⁷⁹⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 277.

⁷⁹⁵ Por. FP, dz. cyt., s. 104.

⁷⁹⁶ Por. FP, dz. cyt., s. 99.

Gandhi nie był, pomimo swych egalitarnych przekonań, bezkrytyczny wobec demokracji. A. de Tocqueville ostrzegał, że ludzie żyjący w demokracji poszukują źródła prawdy nie w autorytecie duchowym znajdującym ponad człowieczeństwem, lecz w sobie i innych ludziach. W epoce równości – uważał – ludzie nie wierzą sobie nawzajem, gdyż są zbyt do siebie podobni, bezgranicznie ufają zaś opinii publicznej, a skoro wszyscy są jednakowo oświeceni, prawda musi znajdować się po stronie większości. Demokratyczny egalitaryzm ma też swoją drugą, negatywną stronę godzącą w godność człowieka. Kiedy jednostka porównuje siebie ze zbiorowością, czuje się osamotniona, przytłoczona swoją słabością i niemocą wobec większości, która nie uzasadnia swoich przeświadczeń. A. de Tocqueville prognozował, że opinia publiczna, może stać się na tyle silnym autorytetem intelektualnym, że będzie w stanie narzucić indywidualnemu rozumowi ograniczenia nie licujące z godnością i szczęściem rodzaju ludzkiego⁷⁹⁷. Znamienne dla Gandhiego jest nieoddzielanie polityki od religii. Przejawiało się to zarówno w kierowaniu się sumieniem – głosem Boga – przy podejmowaniu decyzji politycznych, jak i troską o ochronę wartości duchowych narodu i jego religii, wreszcie terminologią religijną, którą posługiwał się wysuwając postulaty polityczne. Prymat autorytetu prawa bożego nad stanowionym przez człowieka sprawiał, że za bezbożność uważał obowiązek dostosowania woli jednostki do woli większości. Prawo boże, nie ludzkie, uważał za źródło prawdy. Boga, nie człowieka, określał jako Prawdę.

Gandhi dostrzegał zagrożenia, jakie pociąga za sobą dostosowanie woli jednostki do woli większości. Godność człowieka, jak zostało to wykazane w rozdziale pierwszym, wynika z podobieństwa bożego i nie jest pochodną uznania ze strony społeczeństwa czy społecznego autorytetu. Wola społeczeństwa naruszająca tę godność nie ma zatem mocy zobowiązującej jednostkę do posłuszeństwa. Również demokratyczny egalitaryzm, którego wady wytykał francuski uczyony, należy właściwie rozumieć w odniesieniu do poglądów Gandhiego. Mimo, że uważał się za

⁷⁹⁷ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 276-278.

demokratę i utrzymywał, że wszyscy są równi na mocy bożego podobieństwa, nie twierdził, że są jednakowi. Tym, że są różni, uzasadniał podział ról społecznych.

Zdaniem E. Fromma złudny jest konwencjonalny pogląd, jakoby samo istnienie wolności demokratycznej prowadziło do rozwoju indywidualizmu. Do tego niezbędna jest samodzielność myślenia, której brak człowiekowi współczesnemu. Jego dramat polega na tym, że wydaje mu się, że wie, czego chce, gdy tymczasem pragnie jedynie tego, czego się od niego wymaga. Nie myśli samodzielnie, przyjmuje więc gotowe wzorce za swoje i zatracą tym samym swoje „ja”.⁷⁹⁸ Rezultat jest taki, że „(...) człowiek może być sobie pewnym tylko wtedy, gdy żyje tak, jak tego inni od niego oczekują. Jeżeli nie będziemy żyli zgodnie z tym obrazem, nie tylko narazimy się na krytykę i jeszcze większą izolację, ale ryzykujemy utratę tożsamości naszej osobowości, co jest równoznaczne z groźbą utraty zdrowych zmysłów”.⁷⁹⁹ Gandhi propagował niezależność jednostki i konieczność wierności własnym przekonaniom. Zachęcał do niezależności myślenia i stanowczo sprzeciwiał się „gandyzmowi”, czyli bezkrytycznemu akceptowaniu jego słów. Rozentuzjasmowanemu tłumowi powtarzał: „Nie proszę was, byście zrzucili niewolę rządu po to, by stać się potem moimi niewolnikami”.⁸⁰⁰ Głosił nadrzędność jednostki wobec społeczeństwa. Ona właśnie miała być centrum struktury społecznej, co bowiem dobre dla jednostki, jest też dobre dla społeczeństwa, choć nie zawsze wola większości jest dobra dla jednostki. Kluczową rolę w procesie przemian społecznych przypisywał kondycji moralnej jednostki i choć widział zależność między tym, jaki rząd, takie społeczeństwo, to nacisk na postulat realizacji wartości w życiu osobistym sprawiał, że podkreślał szczególnie zależność odwrotną: jakie społeczeństwo, taki rząd.

Status, który Gandhi przypisywał jednostce w społeczeństwie łączył respekt dla rodzimej tradycji z wykraczającą poza jej ramy autonomią człowieka wobec społeczności. Jak zauważa R. de Smet, w czasach wedyjskich człowiek nie był

⁷⁹⁸ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 225-237.

⁷⁹⁹ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 238.

⁸⁰⁰ Por. CWMG, t. XIX, dz. cyt., s. 50.

postrzegany jako jednostka odizolowana od innych przekonaniem o swej samowystarczalności. Dzięki żonie rodził się w swym potomstwie, obowiązki ludzi innych stanów (*warna*) uzupełniały jego pracę, a znajomość wpływania na funkcjonowanie świata czyniła go sprzymierzeńcem bogów. Ta ostatnia możliwość zapewniała mu godność⁸⁰¹. Głosząc nadrzędność jednostki wobec społeczności, jej godność opierał Gandhi nie na indywidualizmie, lecz na obowiązku odpowiedzialności za funkcjonowanie społeczności. Jak zauważa E. Kosowska i E. Jaworski, zmierzch rytuałów wiąże się z zachwianiem jedności członków społeczności, jak i z początkiem ustalania prymatu poczucia godności jednostki, indywidualnego wytyczania jej granic i sensu. Zanik rytuałów powoduje zmniejszenie wagi zewnętrznych dystynkcji⁸⁰². Godność człowieka głoszona przez Gandhiego była godnością pojmowaną jako zadanie, która nie godziła w sakralny charakter społeczeństwa.

2.3. System warstw społecznych (*warna*) a dyskryminacja

W społeczeństwie indyjskim każda jednostka posiada własną rolę do spełnienia (*swadharma*), która jest dla niej jednocześnie bezpośrednim źródłem moralności. *Swadharma* przedstawia społeczeństwo, którego byt zależny jest od działania tworzących je jednostek. Jednostka czerpie ze społeczności życie, nikt zatem nie powinien uciekać od swoich obowiązków. Społeczeństwo rozwija w jednostce świadomość szczególnego jej miejsca i misji do spełnienia⁸⁰³. Człowiek to wytwór społeczeństwa w którym żyje, podporządkowujący wspólnocie całe swoje życie. Społeczeństwo jest też podmiotem dystrybucji nagród i kar. Własne poczucie godności

⁸⁰¹ Por. R. de Smet, *Towards an Indian View of the Person*, dz. cyt., s. 54-55.

⁸⁰² Por. E. Kosowska, E. Jaworski, *O godności*, w: *Godność i styl. Prace dedykowane Włodzimierzowi Wójcikowi*, red. M. Kisiel, Katowice 2003, s. 32. Godności, czyli piastowane urzędy i miejsce w hierarchii, pomniejszone o szacunek wspólnoty, są już nie symbolem, lecz jedynie zewnętrznym znakiem nietrwałego prestiżu. Godności nie piastuje się dożywotnio, zdobywa się szybciej i szybko można je stracić. Tamże. Godność można zatem uznać za „zasadę porządkowania relacji międzyludzkich”. Kulturowa odmienność jej interpretacji zależy od „kulturowej dominanty eksponującej indywidualną podmiotowość lub podmiotowość wspólnoty”. Tamże.

⁸⁰³ Por. J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 66-67.

jest więc następstwem pozytywnego wizerunku w oczach własnej grupy społecznej, ewentualnie rezultatem przeświadczenia o osobistym wkładzie w utrzymanie harmonii wszechświata, która jest nadrzędnym celem całej społeczności. Jednostka może mieć poczucie godności tylko wówczas, gdy utożsami się ze społeczeństwem i jego celami⁸⁰⁴.

2.3.1. Obrona systemu warstw społecznych (*warna*)

Choć Gandhi przeciwstawiał się koncepcji wyższości i niższości w społeczeństwie, nie był przeciwnikiem podziału społecznego na warstwy społeczne (*warna*). Przekonany był, że wszystkie warstwy są wzajemnie uzupełniające i każda jest równie niezbędna. Przekonywał, że równy status warstw społecznych (*warna*) przedstawiony jest w Wedach, gdzie porównane są do członków jednego ciała⁸⁰⁵.

Podział społeczeństwa na warstwy (*warna*) uważał za fundamentalny, naturalny, niezbędny⁸⁰⁶. Zdaniem Gandhiego podział ten wywodzi się z konieczności ustanowienia sfer działania, które wynikają z naturalnych skłonności i nieprzekraczalnych ograniczeń, z jakimi ludzie przychodzą na świat. Porządek *warnowy* gwarantuje każdemu owoce jego pracy, pozwala uniknąć bezwartościowej rywalizacji i presji ze strony bliźnich. W żadnym wypadku nie tworzy on hierarchicznego podziału na tych, co wyżej i niżej w społeczności. Choć Gandhi stwierdził, że to wielkie prawo zostało zdegradowane i okryte hańbą, przekonany był że idealny porządek społeczny zagwarantowany być może jedynie w oparciu o to prawo⁸⁰⁷. Porządek *warnowy* uważał za sposób harmonizowania różnicy między

⁸⁰⁴ Por. M. Wojtaszek, *Godność człowieka w hinduizmie*, dz. cyt. s. 19. Wzbraniającemu się przed walką Ardzunie stawia Kriszna zarzut zachowania niegodnego Ariów, odwołuje się do obowiązków jego warstwy (*warna*), straszy zhańbieniem w ludzkich oczach. Por. *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 17.

⁸⁰⁵ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 53.

⁸⁰⁶ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 26.

⁸⁰⁷ Por. *EW*, dz. cyt., s. 101-102

bogatymi i biednymi, między kapitałem i siłą roboczą⁸⁰⁸. Rzeczywiste odrodzenie systemu *warn* wiązał z przyznaniem każdej osobie równego statusu. Takie odrodzenie będzie oznaczało prawdziwą demokrację⁸⁰⁹. „System *warn* zmusza mnie do tego – stwierdził – bym z całą pokorą pochylił głowę (...) przed każdą osobą, bo tam widzę Boga twarzą w twarz”⁸¹⁰.

Gandhi utrzymywał, że jak człowiek nie może wybrać swych rodziców, przodków i miejsca urodzenia, tak nie powinien też pragnąć zmiany doczesnego miejsca w społeczeństwie, które wyznaczone mu zostało przez Boga. Zadaniem człowieka jest życie w zgodzie z własną powinnością wynikłą z urodzenia. Nie powinien on dla indywidualnych i samolubnych powodów buntować się przeciwko niej i szukać sposobów jej przekroczenia⁸¹¹. Dla Boga nie ma znaczenia charakter wykonywanej przez człowieka pracy, lecz nastawienie z jakim ją wykonuje⁸¹².

Mahatma twierdził, że system *warnowy* implikuje samokontrolę, ochronę i oszczędność energii. Bramin nie jest zwolniony z pracy fizycznej, ani sługa (*śudra*) z możliwości zdobycia wiedzy. Jedynie z racji urodzenia pierwszy bardziej predysponowany jest do zdobywania wiedzy a drugi do pracy fizycznej. Bramin, który uważa się za wyżej postawionego w hierarchii na mocy swej wiedzy, nie ma wiedzy. Gandhi był wierny hinduskiemu aforyzmowi głoszącemu, że kto nie osiągnął perfekcji w niewinności (*ahimsa*), prawdzie (*satja*), panowaniu nad sobą (*brahmaczaria*) oraz nie wyrzekł się bogactwa, nie zna prawdziwie pism świętych. Celem człowieka jest zbawienie, czyli uwolnienie od ponownych narodzin. Zakaz małżeństw między *warnami* i spożywania posiłków z członkami innych *warn* jest istotny ze względu na szybką ewolucję duszy. Bramin jedzący z *śudrą* nie przestaje być braminem, chyba że

⁸⁰⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 207.

⁸⁰⁹ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 51.

⁸¹⁰ Por. CWMG, t. XXXIV, dz. cyt., s. 512.

⁸¹¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 84.

⁸¹² Por. BG, dz. cyt., s. 51.

porzucił służbę zdobywania i przekazywania wiedzy⁸¹³. Gandhi wzywał członków swych wspólnot (*aśrama*) do przestrzegania zarówno cnót braminów, czyli prawdy i wiary, jak i *kszatrijów* – siły i *non-violence*⁸¹⁴.

W pojęciu godności człowieka często mieści się postulat wolności ludzkiej. Słowem „wolność” posługiwał się Gandhi w wielu kontekstach. Zawsze traktował ją jako wartość cenną, wartą najwyższych poświęceń. Jak zatem uzgodnić poszanowanie wolności z obroną systemu warstw społecznych? Odwołajmy się do dwóch przykładów. Z pierwszego rozdziału pracy dowiadujemy się, że Gandhi uważał wolną wolę za jedną z władz ludzkich odróżniającą człowieka od świata zwierząt. Wolność ta jest – jego zdaniem – niczym nieograniczona, co nie oznacza, że każdy sposób korzystania z wolności uznawał za właściwy. Źle użyta może prowadzić do swego przeciwnieństwa, czego przykładem może być człowiek żyjący w niewoli namiętności. W rozdziale trzecim wiązał będzie Gandhi wolność z wyzbyciem się lęku przed nieprzyjacielem. Już te dwa konteksty wskazują, że Gandhi traktował wolność jako potencję nieodzowną, lecz moralnie neutralną, gdyż jej wartość zależy od tego, czemu ma służyć. W pierwszym kontekście służyła przezwycięzeniu tego, co w człowieku zwierzęce, w drugim – odwadze mającej umożliwić miłość wobec nieprzyjaciela. Z obu wynika, że wolność, jako prawo człowieka, wiąże się z realizowaniem obowiązku. Ten zaś, kto dobrowolnie zobowiązuje się do przestrzegania norm funkcjonowania świata, wyzwala się. To właśnie wolność pojęta jako wynik realizacji obowiązku stanowi wspólny mianownik wszystkich kontekstów, w których posługiwał się tym słowem i jest kluczem dla zrozumienia sposobu uzgodnienia wolności jednostki z akceptacją jej miejsca w społeczeństwie.

Obcy myśli Gandhiego był zarówno indywidualizm, jako postawa niezależności jednostki w stosunku do norm i struktury społecznej, jak i egocentryzm, jako postawa absolutyzowania indywidualnego sposobu ujmowania świata. Indywidualizm był nie do przyjęcia z powodu konieczności pozbycia się złudzenia własnego „ja” i z powodu

⁸¹³ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 8-10.

⁸¹⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 113.

konieczności przestrzegania norm funkcjonowania świata, egocentryzm – z niemożności ujęcia ostatecznego charakteru rzeczywistości.

2.3.2. Godność „niedotykalnych”

Gandhi był przekonany, że podział społeczny oparty o hierarchiczny status i rytualną nieczystość w kontakcie z „niedotykalnymi” stoi w jawnej sprzeczności z prawem Miłości⁸¹⁵. „Grzechem i rzeczą szatańską” jest traktowanie kogokolwiek jako „nieczystego” czy „niedotykalnego”, podobnie jak nazywanie Boga „czyścicielem zanieczyszczonych”.⁸¹⁶ Twierdził, że każda religia określa Boga jako Przyjaciela samotnych, Pomoc bezsilnych i Obrońcę słabych. Samotni, bezsilni i słabi są „niedotykalni”. Oni zatem zasługują na miano *haridżan* – ludzi Boga⁸¹⁷. Mówiąc o hańbie, jaka wiąże się z tolerowaniem niedotykalności, Mahatma posługiwał się charakterystycznymi dla siebie określeniami utożsamiającymi to, co haniebne z tym, co nieludzkie, sprzeczne z religią i kulturą. Twierdził, że człowiek nie jest lepszy od zwierzęcia, jeżeli nie oczyści się z grzechów popełnionych wobec słabszych braci⁸¹⁸. Tolerowanie niedotykalności określał jako „czystą zwierzęcość”.⁸¹⁹ Zakaz korzystania z publicznych studni uważał za barbarzyński. Nie może on być utrzymywany przez nikogo, komu zależy na narodowej godności⁸²⁰. Uważał, że nie można uważać „niedotykalnych” za odrębną klasę społeczną, za jaką mogą być uważani Sikhowie, Muzułmanie czy Europejczycy⁸²¹.

⁸¹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 117.

⁸¹⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 212.

⁸¹⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 227. Gandhi nazywał rzeczą „naturalną” zamieszkiwanie Boga w sercach najniższej sytuacji. Por. BG, dz. cyt., s. 68.

⁸¹⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 216.

⁸¹⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 105.

⁸²⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 338.

⁸²¹ Por. B.R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 20.

Znamienne jest również, że za grzech niedotykalności obwiniał tych którzy są za nią odpowiedzialni, nie zaś jej ofiary. „Nikt nie zastawia na drugiego pułapki – powiedział – nie wpadając w nią sam i nie grzesząc przy okazji. Nie ten grzeszy, kto jest gnębiony, lecz ten, kto gnębi, on powinien odpowiedzieć za swoje zbrodnie wobec uciskanych”.⁸²² Patrzenie na kogoś z góry i potępienie jakiejś wspólnoty ludzkiej jest znakiem chorego umysłu, gorszego niż fizyczny trąd. Czyniący tak są „prawdziwymi trędowatymi społeczeństwa”.⁸²³

Istnienie niedotykalności uważał za narodową hańbę. Gandhi przekonywał, że jak długo przekleństwo niedotykalności utrzymuje się w mentalności hindusów, tak długo są oni odbierani przez świat jako niedotykalni. Niedotykalni nie mogą zaś pokojowo zdobyć niepodległości. Zniesienie niedotykalności polegać miało na pozbyciu się źle rozumianego podziału klasowego, dzielącego społeczność na postawionych wyżej i niżej. Konieczne jest traktowanie tzw. „niedotykalnych”, jak własnych przyjaciół i krewnych⁸²⁴. Jak charakterystyczne dla poglądów Mahatmy było rozpoczynanie wszelkich reform społecznych od postulatów odnoszących się do etyki indywidualnej, tak też przekonywał, że jeżeli jego rodacy nie zniosą niewolniczego systemu niedotykalności, nie powinni uskarżać się, że są przez Anglików traktowani jak niewolnicy⁸²⁵. Gandhi był przekonany, że *Gita* nie traktuje niedotykalnych (*czandala*) jako osoby o niższej pozycji w stosunku do braminów. Bramin który zna i żyje zgodnie z religią, uważa ich za równych sobie, a przestaje być braminem, gdy uważa się za istotę wyższą⁸²⁶.

Gandhi twierdził, że hinduizm uznaje niedotykalność w ograniczonym sensie i pod pewnymi jedynie okolicznościami. Jest to niedotykalność, która odnosi się do czynu, a nie do sprawcy, jest ona przemijająca i łatwo usuwalna. Przykładem może

⁸²² Por. CWMG, t. XXXVI, dz. cyt., s. 153-154.

⁸²³ Por. DD, dz. cyt., s. 108.

⁸²⁴ Por. CWMG, t. LXXII, dz. cyt., s. 378-81.

⁸²⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 217.

⁸²⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 214.

być nieczystość spowodowana kontaktem z rzeczami nieczystymi. Trwa ona do momentu oczyszczenia się przez umycie. „Jak szanujemy matkę za zabiegi higieniczne, które nam świadczyła w dzieciństwie – powiedział kiedyś – tak zobowiązani jesteśmy do najwyższego szacunku wobec tych, którzy świadczą takie usługi społeczeństwu”.⁸²⁷ Gandhi odrzucał myśl, że Bóg stworzył przegrodę między Hindusami należącymi do czterech warstw społecznych (*sawarna*), a tymi którzy są poza systemem tych warstw (*awarna*). Głosił on, że niedotykalność, jaka jest praktykowana obecnie w Indiach, musi być odrażająca dla każdej inteligentnej osoby⁸²⁸, gdyż stoi ona w sprzeczności z fundamentalnymi zasadami człowieczeństwa⁸²⁹. Jest ona świętokradztwem i czymś nieludzkim⁸³⁰, odrażającym dla rozumu i instynktu litości czy miłości⁸³¹. Powtarzał: „Jeżeli niedotykalność jest częścią hinduizmu, nie jestem hindusem”.⁸³² Gandhi dostrzegał także subtelne przejawy niedotykalności, czego przykładem może być zazdrość⁸³³.

Postulat samooczyszczenia, który omawiany był w rozdziale pierwszym, odnosił Gandhi do wszystkich. Gandhi przekonywał *haridżan*, że to właśnie w ich rękach spoczywa w ostateczności ich wyzwolenie. Droga do niego jest samooczyszczenie, które polega na przestrzeganiu higieny zewnętrznej i wewnętrznej, zaprzestaniu spożywania wołowiny i padliny oraz abstynencji alkoholowej. Pomimo tego, że w myśli Gandhiego poczesne miejsce zajmują takie pojęcia, jak honor, duma, godność, był on jednocześnie wrogiem fałszywego honoru, dumy i godności. Podkreślał, że obowiązkiem hindusów kastowych jest zbratanie się z *haridżanami*, pomoc by stali się lepsi. Ci pierwsi powinni występować w stosunku do *haridżan* jako

⁸²⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 215.

⁸²⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 203.

⁸²⁹ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 202.

⁸³⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 262.

⁸³¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 13.

⁸³² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 120.

⁸³³ Por. TS, dz. cyt., s. 199.

„pokutnicy i ich dłużnicy”, nie zaś w charakterze zwierzchników czy wierzycieli skłaniających się wielkodusznie do tych, którzy na to nie zasługują⁸³⁴. Przekonywał, że niedotykalnych powinno się kochać jak siebie samego⁸³⁵. Gandhi pragnął zbawienia, lecz jeśli miałby urodzić się na nowo, powtarzał, że pragnie urodzić się niedotykalnym aby uwolnić ich i siebie z tej nędznej kondycji⁸³⁶.

Mahatma krytykował popularne wśród studentów przeświadczenie, że pozostawienie resztek z obiadu dla ubogich jest czymś dobrym. Jego zdaniem czyn taki jest niegodny i świadczy o lekceważeniu biednych. Nikt nie ma prawa brać więcej, niż jest w stanie zjeść. Jedzenie resztek obiadowych nazywał „nieczystym zwyczajem”.⁸³⁷

Chociaż działanie Gandhiego zmierzające do zniesienia niedotykalności było jak na owe czasy bezprecedensowe, zaangażowanie *haridżan* w walce o własne prawa miało mieć pasywny charakter. Gandhi nie oczekiwał od nich, że będą łamali kastowe zakazy, strajkowali, pościli, czy w inny sposób występowali przeciw niedotykalności. Na usprawiedliwienie tego, że honorowa rola „bojownika o prawdę” – *satjagrahina* przypadała w udziale hindusom kastowym i że zalecana strategia sprzeciwiała się doktrynie Gandhiego głoszącej, że postęp może dokonać się dzięki indywidualnemu wysiłkowi, można przytoczyć argument, że przyjęta przez Mahatmę strategia miała na celu uchronienie *haridżan* przed stosowaniem przemocy w walce o swoje prawa⁸³⁸. Sugerowanie postawy pasywnej eliminowało *haridżan* z hinduskiej struktury społecznej. Choć w niepodległym państwie *haridżanie* nie mieli być oceniani niżej niż hindusi kastowi, w żadnym piśmie Gandhi nie proponuje, by *haridżanie* mieli sprawować władzę. Przeciwnie, oczekuje od nich, że nadal będą wykonywali swe

⁸³⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 226-227.

⁸³⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 180.

⁸³⁶ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 115.

⁸³⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 196-197.

⁸³⁸ Por. T. Hubel, *Whose India? The Independence Struggle in British and Indian Fiction and History*, London 1996, s. 153-154.

odwieczne zajęcia jako zamiatacze ulic, czyściciele latryn czy pracownicy rolni⁸³⁹. Zarzucić można poza tym Gandhiemu że sugerując, by niedotykalni prowadzili „czystsze” życie, dawał wyraz stereotypowemu myśleniu hindusów kastowych, że praca tych pierwszych jest powodem ich „nieczystości”.⁸⁴⁰ Ambedkar dowodził, że różnica między warstwą społeczną (*warna*) i kastą (*dżati*) jest błędna, że *warna* była w ideologii Gandhiego kastą „w przebraniu”, a odrzucenie przez Mahatmę systemu *warn* spowodowałoby utratę jego miejsca w polityce⁸⁴¹.

Gandhi był, podobnie jak Platon, zwolennikiem podziału społeczeństwa opartego na kryterium wykonywanej profesji. Różnica między nimi polegała na tym, że dla filozofa greckiego urodzenie nie stanowiło determinującego wyznacznika przynależności do określonej warstwy społecznej⁸⁴².

Gandhi był zdecydowanym rzecznikiem systemu społecznego opartego na tradycyjnym podziale na cztery warstwy społeczne (*warna*). Jego stanowisko korespondowało z nauką zawartą w *Gicie*. Specyficznym rysem *Gity* jest to, że łączy ona dwie tradycje: działania (*prawritti*), czyli posłuszeństwa społecznym i moralnym obowiązkom oraz wstrzemięźliwości (*niwritti*), która poprzez skrajną ascezę prowadzi do jego zaniechania⁸⁴³. Zgodnie z zaleceniami Kriszny, propagował Gandhi trzeci model działania, który umożliwia osiągnięcie wyzwolenia nie sprzeciwiając się wymogom życia społecznego, który uczy nie zewnętrznego zaniechania działania, lecz czystości ducha od pożądania. Jest on równocześnie najbardziej egalitarny. Wybawienie nie zależy już od warstwy społecznej (*warna*), do której się należy i etapu życia (*aśrama*), lecz od sposobu życia. Zbawienie można osiągnąć w każdej z nich i na każdym etapie. Głosząc postulat czynu pojmowanego jako ofiara, głosił Mahatma

⁸³⁹ Por. T. Hubel, *Whose India?*, dz. cyt., s. 155.

⁸⁴⁰ Por. T. Hubel, *Whose India?*, dz. cyt., s. 156, 173.

⁸⁴¹ Por. T. Hubel, *Whose India?*, dz. cyt., s. 157. Warstwa społeczna (*warna*) nie jest kastą (*dżati*) w rozumieniu przynależności do dziedzicznie, ściśle zdefiniowanej grupy zawodowej. *Dżati* jest formą egzystencji zdeterminowaną przez urodzenie w danej *warnie*, rodzinie o odpowiednim prestiżu i grupie zawodowej. Por. M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 240, 254.

⁸⁴² Por. V. P. Varma, *Gandhi and Plato*, dz. cyt., s. 56.

⁸⁴³ Por. P. Bilimoria, *Etyka indyjska*, dz. cyt., s. 80.

zajęcie boskiego punktu widzenia. Zgodnie z *Gita*, czynem właściwym, który podtrzymuje świat, jest czyn podobny do boskiego. Jak więc rzeczywistość powstała w wyniku bezinteresownej ofiary, tak też każdy czyn powinien mieć jej formę. *Gita* nawołuje do działania: „Nie godzi się porzucać czynu będącego obowiązkiem”⁸⁴⁴ i spełniania własnego zadania: „Lepiej jest spełniać własny obowiązek, nawet bez powodzenia, niż dobrze spełniać obowiązek cudzy. Nie dopuści się błędu ten, kto pełni czyn przeznaczony mu przez jego stan”⁸⁴⁵.

Naśladowanie Boga ma wartość soteryczną. Stanem godnym człowieka jest ideał wyzwolonego za życia (*dziwanmukta*), który zajmuje pozycję niezaangażowanego widza toczącego się dramatu i nie utożsamia się z żadnym zmiennym jego przejawem (*prakriti*). Jego spokoju (*śanti*) nie zakłóca ani dążenie do szczęścia, ani pragnienie jego uniknięcia. Zajęcie punktu widzenia absolutu, którym w istocie jest, pozwala mu oglądać kosmos jako kierowany koniecznymi, niezmiennymi prawami wypływającymi z jego istoty. Słuszne, bądź nie, z tej najwyższej z możliwych perspektyw jest tylko to, co podtrzymuje lub chwieje odwieczny rytm świata⁸⁴⁶.

3. Cywilizacja współczesna M. Gandhiego

Powyżej mowa była o godności człowieka, jako dążeniu do doskonałości własnej rozwijającym się w działaniu w ramach życia rodzinnego i w ramach struktury społecznej, do której on należy. W tym miejscu dążenie to nabierze wymiaru globalnego przejawiającego się zarówno w ochronie godności człowieka przed

⁸⁴⁴ Por. *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 166.

⁸⁴⁵ Por. *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, dz. cyt., s. 174-175. Etymologia czynu niewłaściwego, złego (*vikarman*) złożona jest z dwu elementów (*vi+kri*), co wskazuje, że złym jest takie działanie, które wprowadza różnicę, zmienia to, co ukształtowane. Takie rozumienie czynu złego wywodzi się z przekonania, że realizacja pozytywnych wartości podtrzymuje pierwotny porządek. Por. M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003, s. 88.

⁸⁴⁶ Por. M. Wojtaszek, *Godność człowieka w hinduizmie*, dz. cyt., s. 22.

materializmem cywilizacji, jak i w postulatcie tworzenia cywilizacji w oparciu o wartości etyczne, czyli konieczność panowania człowieka nad sobą.

3.1. Niebezpieczeństwo materializmu i alienacji człowieka

Gandhi był zdania, że nowoczesna cywilizacja nie jest w stanie, mimo swoich technicznych osiągnięć, zaoferować borykającej się ludzkości niczego trwałego⁸⁴⁷. Zarzucał jej materializm, mierzenie postępu ludzkości nie według kryteriów etycznych, lecz stopniem panowania nad środowiskiem, czyli według zasady: „im więcej pragniesz, tym jesteś lepszy”.⁸⁴⁸ Hasłu temu przeciwstawił zasadą diametralnie odmienną: „im mniej posiadasz, im mniej pragniesz, tym jesteś lepszy”. Owo wyrzeczenie wiązać się powinno z chęcią służenia innym swoim ciałem, umysłem i duszą⁸⁴⁹. Cywilizacja w rzeczywistym znaczeniu tego słowa opierała się – zdaniem Mahatmy – nie na mnożeniu, lecz na dobrowolnym i umyślnym redukowaniu potrzeb⁸⁵⁰.

Gandhi wskazywał wiele przejawów dehumanizującego wpływu nowoczesnej cywilizacji: broń pozbawiającą życia tysiące istnień, wyzysk ekonomiczny, pracę w nieludzkich warunkach, upadek moralny, zeświecczenie, zanik sił witalnych i odwagi. Uprzednio – argumentował – ludzie popadali w niewolę za sprawą fizycznej siły, współcześnie są zniewoleni przez żądzę pieniądza i dóbr, które można za nie nabyć⁸⁵¹. Rozwój technologiczny może być zagrożeniem dla człowieka również wtedy, gdy nowoczesne maszyny pozbawiają robotników miejsc pracy zmuszając ich do

⁸⁴⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 67.

⁸⁴⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 74.

⁸⁴⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 80.

⁸⁵⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 92.

⁸⁵¹ Por. HS, dz. cyt., s. 16-17. Zdaniem Gandhiego nie istnieje podział na cywilizację Wschodu i Zachodu. Można mówić jednak o współczesnej formie cywilizacji, która jest czysto materialna. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 129.

bezrobocia⁸⁵². Gandhi nie oceniał postępu ekonomicznego jedynie przez kryterium dochodu *per capita*. Jego koncepcja postępu była złożona z elementu ekonomicznego, moralnego i duchowego. Twierdził, że gdzie mechanizacja była nieodzowna, tam oprócz zagwarantowania robotnikom wynagrodzenia powinno się zlecać im zadania, które nie są tylko „harówką”. Maszyny mają służyć pomocą człowiekowi, nigdy zaś „maszyna nie może być stawiana przeciw milionom żywych maszyn (...) które muszą być nakarmione, zadbane”⁸⁵³.

Gandhi uwrażliwiał konsumentów na sposób, w jaki produkowane są produkty. Jako przykład wyrafinowanego niewolnictwa podawał wyzysk robotników kontraktowych na plantacjach. Wskazywał, że gdyby zdano sobie sprawę ze sposobu produkcji wszystkich artykułów spożywczych, należałoby zrezygnować ze spożywania dziewięćdziesięciu procent z nich⁸⁵⁴.

Ubolewał, że obecnie wartość człowieka mierzona jest pieniądzem⁸⁵⁵. Twierdził, że nowoczesna cywilizacja pozbawia człowieka wymiaru duchowego, gdyż „wzniosłe myślenie nie jest zgodne ze skomplikowanym życiem materialnym opartym o dużą prędkość narzuconą nam przez kult mamony”⁸⁵⁶. Gandhi obwinił cywilizację Zachodu za tworzenie złudzenia (*maja*) materialnego dostatku, rodaków zaś za stan określany w hinduizmie jako *moha* – „oczarowanie”, „zauroczenie” złudzeniem⁸⁵⁷.

Choć Gandhi głosił priorytet moralności nad postępem materialnym, nie znaczy to, że nie widział zagrożenia, jakie rodzi ubóstwo. Miażdżące ubóstwo w jego przekonaniu może prowadzić tylko do degradacji moralnej. Przekonywał, że każdy

⁸⁵² Por. EW, dz. cyt., s. 88.

⁸⁵³ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 124-125.

⁸⁵⁴ Por. GH, dz. cyt., s. 40.

⁸⁵⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 218.

⁸⁵⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 89. Dawniej duchowi nauczyciele przemierzali kraj narażając się na niebezpieczeństwa dla dobra ludzkości. Współczesne środki lokomocji spowodowały desakralizację miejsc świętych, obecnie są one miejscem „wstydu”. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 131.

⁸⁵⁷ Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 32. *Moha* była stanem doświadczanym przez Ardzunę podczas bitwy opisywanej w *Mahabharacie*. Tamże.

człowiek ma prawo do życia, a zatem i do niezbędnych środków zapewniających mu wyżywienie, ubranie i schronienie. Do tego nie potrzeba jednak ani ekonomistów, ani ich prawa⁸⁵⁸. Sprzeciwiał się opinii, że postęp materialny musi poprzedzać postęp moralny. Jego zdaniem zwiększenie materialnego komfortu w żaden sposób nie przyczynia się do rozwoju moralnego⁸⁵⁹. Argumentował, że niejednokrotnie większy stan posiadania łączy się z większą moralną niegodziwością. Powoływał się na wielkich mistrzów duchowych, którzy dobrowolnie wybrali ubóstwo⁸⁶⁰. Głosił, że postęp nie jest mierzony brakiem pieniędzy, lecz brakiem ludzi, tj. przywódców i ich naśladowców. Potrzeba nauczycieli, którzy są mistrzami życia⁸⁶¹.

Troską Gandhiego było wydobyć z nędzy milionów istnień ludzkich zamieszkujących Indie. Służyć temu miało upowszechnienie ręcznego przędzenia. Politykę przemysłową zmierzającą ku temu nazywał humanitarną⁸⁶², a życie oparte o wiejski przemysł określał jako uszlachetniające⁸⁶³. Ręczne przędzenie angażowało masy społeczne nikogo nie wyzyskując. Było to życie wolne od przemocy, a przez to i moralne⁸⁶⁴. Pomimo krytycznego stosunku do zdobyczy cywilizacyjnych przyznawał, że gotów jest zaakceptować najbardziej nawet skomplikowaną maszynę, jeśli dzięki niej można by wyeliminować z życia ubóstwo i bezczynność milionów głodujących rodaków⁸⁶⁵.

Gandhi ostrzegał przed technologicznym determinizmem alienującym człowieka od jego pracy i współpracowników oraz tworzącym łatwe do

⁸⁵⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 86.

⁸⁵⁹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 130.

⁸⁶⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 25-27.

⁸⁶¹ Por. TS, dz. cyt., s. 48.

⁸⁶² Por. EW, dz. cyt., 87-88.

⁸⁶³ Por. EW, dz. cyt., s. 89.

⁸⁶⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 249.

⁸⁶⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 274.

manipulowania „ludzkie roboty”.⁸⁶⁶ Ubolewał, że nowoczesna cywilizacja sprawia, że każdy musi być pacjentem, co jest autodestrukcją⁸⁶⁷. „Cywilizacja jest jak mysz gryząca nas, gdy nam schlebia” – mówił.⁸⁶⁸ Nowoczesna cywilizacja niszczy człowieka. Staje się on roztargniony, zagubiony wśród całkowicie obcych i zwalczających się ludzi⁸⁶⁹.

Ocena cywilizacji współczesnej dokonana przez Gandhiego wskazuje na zagrożenia, jakie dostrzegali również inni. Pomimo tego, że postawa godnościowa implikuje często indywidualizm, nie w nim, lecz w przynależności do społeczeństwa widział on podstawę godności człowieka. Podobnie jak E. Fromm, wskazywał Gandhi na niebezpieczeństwo wzajemnej alienacji, egoizm i utratę bezpieczeństwa, jako rezultat utraty przynależności. Miejsce solidarności społecznej zajęła – zdaniem E. Fromma – postawa cynicznego wyłączenia się i egocentryzmu. Nowy człowiek traktował innych i własne „ja” jak przedmioty, którymi można manipulować⁸⁷⁰.

Gandhi widział niebezpieczeństwo wynikające z prób budowania szczęścia człowieka na gruncie materializmu i ateizmu. Ubolewał nad współczesną modą rugowania Boga z życia, z jednoczesnym upieraniem się przy możliwości osiągnięcia pełni życia bez żywej wiary w żywego Boga. Przyznawał się do swojej bezradności w próbach wpajania prawdy tym, którzy nie mają potrzeby wiary w siłę nieskończenie od nich większą. „Człowiek bez wiary jest jak kropla wyciągnięta z oceanu, skazana na zginiecie. Każda kropla w oceanie dzieli jego majestat i ma przywilej tworzenia ozonu niezbędnego do życia”.⁸⁷¹ „Tracąc swe uprzywilejowane miejsce w zamkniętym

⁸⁶⁶ Por. B.R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 130.

⁸⁶⁷ Por. HS, dz. cyt., s. 17.

⁸⁶⁸ Por. HS, dz. cyt., s. 22.

⁸⁶⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 87.

⁸⁷⁰ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 61-70.

⁸⁷¹ Por. TS, dz. cyt., s. 217-8.

świecie – pisze Fromm – człowiek nie znajduje odpowiedzi na pytanie o sens życia; w rezultacie nawiedzają go wątpliwości co do niego samego oraz celu życia”.⁸⁷²

3.2. Cywilizacja a postulat panowania nad sobą

„Cywilizacja – zdaniem Mahatmy – jest tym sposobem kierowania, który wskazuje człowiekowi ścieżkę obowiązku. Spełnianie obowiązku i przestrzeganie moralności to określenia zamienne. Przestrzegać moralności, to osiągnąć panowanie nad umysłem i namiętnościami. Czyniąc to poznajemy siebie. Odpowiednik «cywilizacji» w języku gudżarati znaczy «dobre prowadzenie»”.⁸⁷³ W myśli Gandhiego odnaleźć można szacunek dla przyrody, której nie należy przeciwstawiać człowiekowi, rozpatrywanemu – co charakterystyczne dla myśli indyjskiej – jako jeden z jej elementów. Twierdził on, że choć uprzemysłowienie służy człowiekowi do kontroli i ujarzmnienia natury, godność człowieka wymaga znalezienia stosownego rozwiązania wobec tej przytłaczającej nierówności sił między uprzemysłowieniem a naturą⁸⁷⁴. Gandhi uważał, że przemoc jest nieodzownym rezultatem wartości tworzących nowoczesną cywilizację, jak więc długo cywilizacja ta będzie kształtowała życie ludzkie, tak długo naturalną konsekwencją będzie przemoc⁸⁷⁵.

Mahatma był rzecznikiem kontroli nad zmysłami, krytykował więc sztuczne, nowoczesne życie oparte na zmysłowej przyjemności. Wzywał do rozumnego powrotu do prostoty, bez którego nie ma ucieczki od obecnego stanu, który jest niższy niż zwierzęcy⁸⁷⁶. Zwracał uwagę, że współczesna mu generacja gloryfikuje występki, jakim jest na przykład antykoncepcja, nazywając go cnotą⁸⁷⁷. Zarzucał współczesnej

⁸⁷² Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 74.

⁸⁷³ Por. HS, dz. cyt., s. 37.

⁸⁷⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 87.

⁸⁷⁵ Por. D. George, *Hind Swaraj and Gandhi's Search for the Conquest of Power*, w: *Gandhi: The Meaning of Mahatma for the Millennium*, ed. K. Pandikattu, Washington 2001, s. 21.

⁸⁷⁶ Por. CS, dz. cyt., s. 193.

⁸⁷⁷ Por. CS, dz. cyt., s. 212.

cywilizacji pozbawianie człowieka tego, co mu się za sprawą bożego stworzenia należy, jak czyste powietrze, za korzystanie z którego musi płacić⁸⁷⁸. Twierdził, że efektem owej deprivacji jest pogorszenie zdrowia mieszkańców dużych miast⁸⁷⁹.

Chociaż Gandhi wyraźnie dowartościowywał życie podporządkowane społeczności, nie propagował, znanej z pism J. Ortegi y Gasset, idei „człowieka masowego”, czerpiącego z owoców postępu przemysłowego i egalitarnych praw podstawę do satysfakcji i roszczeniowego nastawienia wobec świata. Masy współczesne – zdaniem hiszpańskiego filozofa – są potężniejsze niż w przeszłości. Są też bardziej zadufane w sobie, przekonane o swej samowystarczalności, „niesforne i nieokiełznane”.⁸⁸⁰ „Rozpuszczony dziedzic współczesnej cywilizacji” przekonany jest o tym, że życie jest łatwe i przyjemne. Skłania go to do samozadowolenia, które powoduje, że swych opinii nie poddaje ocenie zewnętrznych instancji, z nikim się nie liczy i narzuca innym swe pospolite przekonania, „swe wrodzone barbarzyństwo”.⁸⁸¹ Gandhi przeciwstawiał cywilizacji materialnej opartej o przyjemność zmysłową hasło powrotu do prostoty i cywilizację opartą na panowaniu nad sobą. Owemu „zadufanemu paniczekowi” przeciwstawiał ideał ascety, który realizuje wyrzeczenie nie w imię własnej tylko doskonałości, lecz nade wszystko w imię służby dla innych.

Gandhi zainteresowany był fizyczną i psychiczną kondycją człowieka. Praktykowanie ascezy miało zapewnić kontrolę tych dwóch sfer. Niektórzy, jak na przykład Z. Chlewiński, zwracają uwagę, że paniczny strach współczesnego człowieka przed jakąkolwiek formą cierpienia osłabia jego hart ducha⁸⁸². Związek ascezy z cnotą moralną podkreślany jest także współcześnie; podobna jest także argumentacja motywująca wysiłek ascetyczny i jego społeczne skutki. Zwraca się uwagę na to, że cnota moralna i całkowite wyrzeczenie dokładnie sobie odpowiadają, że asceza jest

⁸⁷⁸ Por. GH, dz. cyt., s. 14.

⁸⁷⁹ Por. GH, dz. cyt., s. 25.

⁸⁸⁰ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, dz. cyt., s. 73.

⁸⁸¹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, dz. cyt., s. 112-116.

⁸⁸² Por. Z. Chlewiński, *Asceza z punktu widzenia psychologii*, dz. cyt., s. 28.

niezbędna do osiągnięcia wewnętrznej integracji, koniecznej dla zjednoczenia z Bogiem i światem zewnętrznym. Integrację ową osiąga się poprzez neutralizowanie wpływu ciała, poprzez duchową równowagę i siłę woli. Akcentowanie konieczności zaangażowania w losy bliźnich demaskuje fałszywą duchowość, czyli tą, która inspirowana jest lenistwem i obojętnością na los drugiego człowieka⁸⁸³.

Przeciwstawiając się konsumpcjonizmowi zachęcał Gandhi do dokonywania świadomych i odpowiedzialnych wyborów, czyli do odróżniania tego, co niezbędne, od tego, co nieistotne. „Rezygnując z godnością – pisze E. Kosowska, E. Jaworski – nie rezygnujemy z godności. Zmieniamy natomiast jej rejestr emocjonalny na walor racjonalnego wyboru”.⁸⁸⁴

B. Verma uważa, że humanizm i filozofia życia były bardzo bliskie Gandhieu⁸⁸⁵. Wskazuje ona, że Gandhi nie tylko krytykował współczesną mu cywilizację, lecz potrafił dostrzec takie jej zalety, jak racjonalizm w poszukiwaniu prawdy połączony z krytycyzmem wobec wynaturzeń tradycji; poddanie człowiekowi sił natury; doskonalenie sposobu organizacji życia, czyli rozwój cnót obywatelskich, punktualność, nacisk na poszanowanie prawa i wzajemny szacunek. Autorka zwraca też uwagę, że Gandhi ostrzegał jednocześnie, że wszystkie te osiągnięcia mogą przynieść szkody, gdy stają się celem samym w sobie, czyli gdy pomijają potrzeby człowieka, któremu winny służyć⁸⁸⁶.

Krytykując współczesną cywilizację zachodnią za materializm i ateizm, alienację człowieka od pracy i współpracowników, Gandhi dowodził – jak zostanie to szerzej omówione w rozdziale trzecim – wyższość cywilizacji indyjskiej. Przewagę cywilizacji indyjskiej opierał na systemie warstw społecznych (*warna*), który – jego zdaniem – zapewnia harmonię między interesem społecznym a miejscem i celem

⁸⁸³ Por. E. Larkin, *Rola ascetyzmu w życiu współczesnym*, dz. cyt., s. 542-545.

⁸⁸⁴ Por. E. Kosowska, E. Jaworski, *O godności*, dz. cyt., s. 34.

⁸⁸⁵ Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁸⁶ Por. B. Verma, *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 48.

jednostki w strukturze społecznej⁸⁸⁷. Zdaniem J. B. Chethimattama najważniejsze znaczenie kasty polegało na nadaniu społeczeństwu wewnętrznej harmonii poprzez równoważenie indywidualnego obowiązku (*swadharma*) z hierarchiczną zasadą współzależności wyższego i niższego, która ukierunkowana była na wspólny cel. Kasta była czynnikiem równoważącym fatalizm transmigracji z bezsensowną wolnością jednostki⁸⁸⁸.

3.3. Godność ludzi pracy

Godność zajmowała szczytowe miejsce w hierarchii wartości Gandhiego. Podczas strajku robotniczego w 1918 r. Gandhi poruszał w przemówieniach do robotników nie tylko problemy ekonomiczne. Doradzał, by porzucili nałogi i dbali o higienę, nie prosili o jałmużnę, lecz nauczyli się nowych umiejętności mogących zapewnić im byt podczas trwania strajku⁸⁸⁹, by zachowali spokój i godną postawę⁸⁹⁰. Podczas tzw. „*satyagrahy* w Kheda”, kiedy dotknięci klęską nieurodzaju dzierżawcy rolni (*patidarzy*) odmawiali zapłacenia podatku dochodowego, Gandhi wystosował podpisaną przez nich petycję do rządu, w której *patidarzy* oświadczyli, że prędzej zgodzą się na konfiskatę ich ziem, niż gdyby przez dobrowolne zapłacenie podatku rząd uznał ich akcję za niesłuszną, a ich poczucie godności własnej miałoby być narażone na szwank⁸⁹¹.

⁸⁸⁷ O systemie kastowym przychylnie wyrażało się wielu uczonych zachodnich. Sidney Low mówi o nim jako głównej przyczynie całkowitej stabilności i zadowolenia, które sprawiły, że Indie przetrwały wstrząsy polityczne i klęski żywiołowe. Zdaniem księdza Dubois kasty miały moc uchronienia Indii przed barbarzyństwem w jakim niejednokrotnie pogrążała się Europa. Por. J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 67.

⁸⁸⁸ Por. J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 71-72.

⁸⁸⁹ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 185-186.

⁸⁹⁰ Por. A, dz. cyt., s. 385-386. Ślubowanie, jakie złożyli robotnicy obejmowało zakaz uciekania się do przemocy, zakaz prześladowania łamistrajków, zakaz przyjmowania jałmużny, konieczność zachowania niewzruszonej postawy i zarobkowania w czasie trwania strajku w inny uczciwy sposób. Tamże.

⁸⁹¹ Por. A, dz. cyt., s. 392-393.

Gandhi mówił nie tylko o godności człowieka, mówił też o godności pracy, szczególnie pracy fizycznej⁸⁹². Kapitał nie ma – jego zdaniem – takiej godności i mocy, jak siła robocza⁸⁹³. Uważał, że praca jest także kluczem do szczęścia, gdyż Bóg nie stworzył człowieka by jadł, pił i się wesoślił. Gandhi przypominał, że zgodnie z *Gitą* zadaniem człowieka jest praca i korzystanie z owoców swojej pracy. Kto je nie pracując jest „pasożytem”.⁸⁹⁴ W jego interpretacji *Gity* praca fizyczna jest ofiarą (*jadźña*), w niej czuć obecność Boga⁸⁹⁵. Spełniana być ona powinna w duchu służby i poświęcenia Bogu, gdyż tylko wówczas uwalnia od zła i wszelkich więzów⁸⁹⁶. Praca człowieka powinna być wzorowana na pracy Boga, który wykonuje nieprzerwanie aktywność fizyczną⁸⁹⁷ i który nigdy nie tworzy na zapas. „Bóg jest wybitnym ekonomistą”. Gromadzenie dóbr jest – zdaniem Gandhiego – naruszeniem tego wzoru i przyczynia się do dysproporcji majątkowej⁸⁹⁸. Działanie człowieka powinno być dostosowane do procesów zachodzących w naturze, które będąc mechanicznymi, są jednocześnie kierowane bożą wolą i inteligencją. Gandhi nie pragnął, by człowiek zredukował się do automatu, lecz by dostrzegając boże kierownictwo imitował działanie Boga. W tym widział on wartość człowieka. Przypominał, że Bóg będąc nieustannie aktywny jest nieskalany swą aktywnością. Człowiek osiągnąć może ten stan dzięki rezygnacji z motywacji egoistycznej⁸⁹⁹. Gandhi uważał, że praca fizyczna jest obowiązkiem nakazanym ludzkości przez naturę. Praca ta powinna być jedynym sposobem utrzymania człowieka⁹⁰⁰.

⁸⁹² Por. *DD*, dz. cyt., s. 63.

⁸⁹³ Por. *DD*, dz. cyt., s. 376.

⁸⁹⁴ Por. *DD*, dz. cyt., s. 385. Tylko niepełnosprawni powinni być utrzymywani przez społeczeństwo. Tamże, s. 386.

⁸⁹⁵ Por. *BG*, dz. cyt., s. 42.

⁸⁹⁶ Por. *BG*, dz. cyt., s. 40. Praca fizyczna, zdaniem Gandhiego, jest również nakazana przez Biblię. Tamże.

⁸⁹⁷ Por. *BG*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁹⁸ Por. *BG*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁹⁹ Por. *BG*, dz. cyt., s. 45.

⁹⁰⁰ Por. *EW*, dz. cyt., s. 109.

„Robotnicy nie mają pieniędzy, ale posiadają bogactwo większe od pieniędzy: mają ręce, odwagę i bogobojność” – przekonywał⁹⁰¹. Gandhi dążył do uznania godności pracy fizycznej. Jej nieznanomość powinna być powodem wstydu⁹⁰². Krytykował fałszywe rozumienie godności wpajane w szkołach, że człowiek wykształcony może zarabiać tylko wykonując pracę biurową⁹⁰³. Jego zdaniem, jedynym wartościowym celem powinno być uczciwe życie, czyli takie, kiedy jest się gotowym podjąć taką pracę, która się właśnie nadarza⁹⁰⁴.

Celem Gandhiego był egalitaryzm. Za największą korzyść z upowszechniania w społeczeństwie idei pracy fizycznej uważał całkowity zanik różnicy między tymi, co na górze, a tymi, co na dole hierarchii społecznej⁹⁰⁵. Twierdził, że „rozwód” między ludźmi pracy a inteligencją jest przyczyną stagnacji⁹⁰⁶. Przekonywał, że przepaść między bogatymi a biednymi sprawia, że niemożliwy jest rząd oparty na *non-violence*⁹⁰⁷. Naczelne miejsce w wyznawanej przez Gandhiego hierarchii wartości zajmowała służba. Pragnął on, by walkę o byt zastąpiła walka o wzajemną służbę, by „prawo człowieka zastąpiło prawo zwierzęce”.⁹⁰⁸ Gandhi propagował edukację przez rękodzieło, które miało podźwignąć z nędzy szerokie masy społeczne. Mówił, że idea takiej edukacji wyrasta z „kontemplacji prawdy i miłości” przenikającej działalność życiową. Taka edukacja nie pochodzi z książek, lecz z „Księgi Życia”. „Miłość wymaga, by prawdziwa edukacja była dostępna dla każdego. Nie ma ona związku z

⁹⁰¹ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 217.

⁹⁰² Por. TS, dz. cyt., s. 142.

⁹⁰³ Por. TS, dz. cyt., s. 229.

⁹⁰⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 292.

⁹⁰⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 90. Gandhi uważał, że praca umysłowa nie powinna być opłacana, gdyż jest wykonywana dla duszy i stąd czerpie całą swą przyjemność. W idealnym systemie doktorzy i prawnicy pracowaliby tylko dla korzyści społecznej, nie własnej. Tamże.

⁹⁰⁶ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

⁹⁰⁷ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

⁹⁰⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 90.

żadną partykularną religią, może być określona jako uniwersalna religia, z której pochodzą religie partykularne”.⁹⁰⁹

Gandhi przekonywał robotników o sile, jaką posiadają, jako osoby, od których zależy kapitał pracodawcy. Siła ta – dodawał – nie powinna być jednak wykorzystywana w celu destrukcji, lecz wzajemnej współpracy. Gandhi miał świadomość nierówności wynikających z przyrodzonych różnic między ludźmi i odmiennych warunków życiowych. Twierdził jednak, że są one tylko drugorzędne wobec fundamentalnej równości wszystkich ludzi, która opiera się na tym, że każdy człowiek ma równe prawo do zaspokajania swoich potrzeb życiowych. Ponieważ każde prawo pociąga za sobą odpowiadający mu obowiązek i odpowiedni środek do odparcia ataku na to prawo, wystarczy znaleźć odpowiednie obowiązki i środki, a możliwa będzie obrona fundamentalnej równości. Właściwym obowiązkiem – wskazywał Gandhi – jest praca fizyczna, odpowiednim środkiem – odmowa współpracy z tym, kto pozbawia człowieka owoców jego pracy. Względ na ową fundamentalną równość zobowiązuje obie strony. Sprawia on, że pracodawca jest w takim samym stopniu bliźnim pracownika, jak tenże jest bliźnim pracodawcy. Sytuacja taka chroni przed pragnieniem zniszczenia strony przeciwnej, a zgodna współpraca czyni wyzysk niemożliwym. „Żaden człowiek – dowodził Gandhi – nie jest do tego stopnia zły, by niemożliwa była jego poprawa, żaden też nie jest na tyle doskonały, by być upoważnionym do zniszczenia tego, o kim sądzi, że jest całkowicie zły”.⁹¹⁰

Uprzemysłowienie, zdaniem Mahatmy, wiąże się z kontrolą mniejszości nad większością, która to kontrola oparta jest na pochlebstwach i intrygach. Sytuacja ta nie jest nieunikniona, gdyż wystarczy sprzeciw większości, a mniejszość będzie bezsilna⁹¹¹. Gandhi przekonywał, że nie ma wyzysku tam, gdzie ludzie wypowiadają wyzyskiwaczowi posłuszeństwo⁹¹². Szacunek ze strony pracodawcy zapewnił sobie

⁹⁰⁹ Por. *DD*, dz. cyt., s. 250.

⁹¹⁰ Por. *EW*, dz. cyt., s. 97-98.

⁹¹¹ Por. *EW*, dz. cyt., s. 87.

⁹¹² Por. *TS*, dz. cyt., s. 205.

pracownicy, gdy uświadomią sobie swą siłę, do czego konieczne jest pozbycie się lęku i braku ufności wobec pracodawcy – „dwóch bliźniaczych sióstr rodzonych przez słabość”.⁹¹³

Gandhi przekonywał, że pracownicy są „bogatsi” niż pracodawcy, gdyż są właścicielami swojej pracy, ci zaś ostatni nie są właścicielami zgromadzonych bogactw lecz jedynie „powiernikami” przekazującymi swoje środki społeczeństwu w depozyt. Choć Gandhi zdawał sobie sprawę z argumentów głoszących, że pokojowe przekonanie bogaczy, by w ten sposób traktowali swoje dobra, jest nierealne, bo takie rozumienie własności nie mieści się w naturze ludzkiej, nie wątpił, że jego poglądy są zrozumiałe i możliwe do przyjęcia przez rozum⁹¹⁴. Gandhi miał świadomość – o czym pisał w *Autobiografii* – że bezgraniczne ubóstwo i głód sprawiają, że ludzie nimi dotknięci tracą wszelkie poczucie przyzwoitości i własnej godności. Ubolewał jednocześnie, że filantropi zamiast dążyć do tego, by zapewnić pracę potrzebującym, ofiarują im jałmużnę⁹¹⁵. Mahatma starał się przekonać, że żebranie demoralizuje⁹¹⁶, a jałmużna zubaża duszę, gdyż za jej sprawą biedni zaczynają żyć z żebractwa⁹¹⁷. „Bóg może zjawić się ludziom głodnym i bezrobotnym jedynie pod postacią pracy i obiecanej żywności jako zapłaty. Bóg stworzył człowieka by pracował na swoje utrzymanie” – mówił⁹¹⁸. Gandhi sprzeciwiał się kontrolowaniu racji żywnościowych. Kontrola taka odbiera ludziom odwagę, pozbawia inicjatywy i samopomocy, rozpieszcza, rodzi oszustwo, czarny rynek, sztuczny niedobór⁹¹⁹.

⁹¹³ Por. EW, dz. cyt., s. 99.

⁹¹⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 100.

⁹¹⁵ Por. A, dz. cyt., s. 391. Gandhi nie sprzeciwiał się dobroczynności, lecz pragnął, by była ona dostosowana do rzeczywistych potrzeb osób będących w potrzebie. Por. BG, dz. cyt., s. 185-186.

⁹¹⁶ Por. DD, dz. cyt., s. 64.

⁹¹⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 102.

⁹¹⁸ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 190.

⁹¹⁹ Por. DD, dz. cyt., s. 131.

Za rzecz niegodną uważał Mahatma władzę, jaką ma nad człowiekiem pieniądź. Działając w imieniu strajkujących w 1918 roku robotników, tak pisał do ich pracodawcy: „Drogi przyjacielu”: „Jeśli odniesiesz sukces (...) ci biedni, ciemniejsi ludzie (...) staną się jeszcze bardziej upodleni niż kiedykolwiek wcześniej i w ten sposób potwierdzi się przekonanie, że pieniądze dają władzę nad każdym. (...) Czy twoim pragnieniem jest (...) by robotnicy zostali poddani ostatecznemu zniewoleniu?”⁹²⁰

Hierarchia prestiżu społecznego, jaką wyznawał Gandhi, była odmienna od powszechnie uznawanej. Prawników, których krytykował między innymi za podniecanie sporów między stronami, lenistwo, skłonność do życia w luksusie i wyzysk, traktował nie wyżej niż zwykłych robotników⁹²¹. Podobnie jak prawników, nie cenił wysoko lekarzy. Twierdził, że motywem podjęcia tego zawodu nie jest chęć służenia ludzkości, lecz pragnienie zaszczytów i bogactwa. Dowodził, że medycy raczej szkodzą ludzkości, gdyż korzystają z naiwności ludzi, którzy pozwalają się oszukiwać⁹²². Wzorem „naturalnego życia” powinna być dla człowieka praca rolnika. Ona też jest najkorzystniejsza dla zdrowia, gdyż ożywia ciało i umysł, gwarantuje kontakt z przyrodą i przybliża człowieka żyjącego „pod otwartym nieboskłonem” do Boga. Podobnie jak rolnik, każdy powinien pracować co najmniej osiem godzin dziennie, wliczając w to pracę umysłową, bez której nie może być mowy o pełni zdrowia. Kto nie jest rolnikiem, ten powinien – zdaniem Gandhiego – uprawiać przynajmniej niewielki ogródek⁹²³.

⁹²⁰ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 229-230.

⁹²¹ Por. HS, dz. cyt., s. 32-33.

⁹²² Por. HS, dz. cyt., s. 35-36. Gandhi uważał, że choroba jest rezultatem popełnionego grzechu, lęku, złych impulsów i pragnień. Por. BG, dz. cyt., s. 111-112, 178. Krytyczny stosunek do prawników i lekarzy mógł być rezultatem myśli Platona, który twierdził w *Republice*, że każdy człowiek powinien być własnym adwokatem i lekarzem. Por. V. P. Varma, *Gandhi and Plato*, dz. cyt., s. 54.

⁹²³ Por. GH, dz. cyt., s. 60-62. Pracą umysłową rolnika jest znajomość uprawy i hodowli, umiejętność przewidywania zjawisk meteorologicznych. Tamże.

Rozdział III

GODNOŚĆ WŁASNA A SZACUNEK DLA NIEPRZYJACIELA

Struktura ontyczna człowieka wskazuje nie tylko na wartość, jaką jest człowiek wobec świata pozaludzkiego i społeczeństwa, może ona również wskazywać na sposób obrony wobec ataku na tę wartość. W poprzednim rozdziale godność człowieka rozumiana była jako doskonalenie się człowieka poprzez praktykowanie cnót społecznych. W tym rozdziale godność człowieka rozpatrywana będzie jako dążenie do doskonałości własnej oceniane w relacji do bliźniego, który nastaje na naszą godność. Wymagania, jakie przyjmuje na siebie jednostka dążąca do tak rozumianej godności, są szczególnego rodzaju. Nie chodzi tu tylko o przewyciężenie własnego egoizmu, które – można dodać – mieści się niekiedy w szerzej rozumianym interesie własnym, lecz o coś o wiele więcej, o czyn podyktowany szacunkiem dla nieprzyjaciela⁹²⁴. Czyn taki wymaga nie tylko przedkładania dobra drugiego człowieka nad własne. Chodzi w nim o odwagę przyjęcia ciosu bez chęci odwetu. Przemoc rozumiana jest w tego rodzaju moralności jako czyn upokarzający tego, kto się nim posługuje. Rezygnacja z zemsty chroni więc godność własną, co nie równa się postawie bierności wobec zła. Nieprzyjaciel traktowany jest tu jako nieświadomy swych czynów brat, którego należy nawrócić miłością.

Godność człowieka rozpatrywana z punktu widzenia tego rodzaju moralności nie jest zgodna z pierwotnym rozumieniem tego pojęcia. Zdaniem T. Veblena, słowa „godny” i „zaszczytny” miały pierwotnie związek z przewagą fizyczną. Pierwsze znaczyło silniejszy, drugie – groźny. Za czyn zaszczytny uważano pomyślny akt

⁹²⁴ Szacunek, który – zdaniem Z. Szawarskiego – stanowi kwintesencję pojęcia godności, implikuje pewną postawę i zasady postępowania względem bliźnich. Zasady te sprowadzają się do braterstwa i miłości bliźniego, stąd też – jako, że są to powinności nadobowiązkowe – nie mogą być one przedmiotem moralnego zobowiązania. Powinniśmy, ale nie musimy – zdaniem tegoż autora – okazywać drugiemu człowiekowi szacunek, mamy natomiast moralny obowiązek powstrzymać się od działań naruszających przyrodzoną człowiekowi godność. „Skoro bowiem powiadamy, że każdy człowiek ma moralne prawo do szacunku, to wynika z tego, że każdy z nas ma moralny obowiązek postępować w taki sposób, aby [...] nie unicestwić tkwiącego w nim człowieczeństwa.”. Por. Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 95.

agresji i wszelkie manifestacje sprawności fizycznej. Później zasięg znaczeniowy rozszerzono także na cechę charakteru: siłę woli⁹²⁵.

Charakterystyczne w myśli Gandhiego jest przenoszenie norm etyki indywidualnej na normy etyki społecznej. W rozdziale drugim niniejszej pracy przedstawiono, jak Gandhi zobowiązywał uprzywilejowane warstwy społeczne, przez wzgląd na ich godność ontyczną i społeczną, do szacunku wobec tych, którym społeczeństwo odmawia godności. W tym rozdziale przedstawimy, jak Gandhi zobowiązywał upokarzanych do szacunku dla nieprzyjaciela – kolonizatora, który to szacunek wymagać będzie od nich heroizmu zachowania ich godności własnej, czyli wartości intuicyjnie uznawanej za cenną⁹²⁶. Doświadczenie godności – powiedzieć można za J. Tischnerem – jest czymś oczywistym, czymś, co wyraża się zwrotem: „można nas głodzić, ale nie wolno nam ubliżać”. Jest to współczesna idea demokratyczna. W poczuciu godności bowiem odnajdują się wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. „Idea godności jest tłem wszystkich nadziei konkretnych. Nawet w wołaniu o chleb jest wołanie o uznanie godności”.⁹²⁷ Gandhi był wyznawcą takiej idei. W rozdziale poprzednim była mowa o respekcie dla praw jednostki, w tym będzie mowa o równości obywateli wobec prawa i ich prawie do nieposłuszeństwa wobec nieprawości władzy.

Nacisk szczególny położony zostanie w tym rozdziale na wytyczne dotyczące walki o godność obywatela i narodu, jak wierność prawdzie (*satjagraha*) i miłość nieprzyjaciela (*ahimsa*). Wcześniej jednak zarysowana zostanie sytuacja konfliktu między doznawaną niesprawiedliwością a poczuciem godności własnej, jako tło dla wspomnianych dyrektyw. W szczególności przedstawiony zostanie sposób, w jaki rozumiał Gandhi pojęcie hańby i honoru. Z uwagi zaś na fakt, że znamienym rysem

⁹²⁵ Por. T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. i K. Zagórscy, Warszawa 1971, s. 18-19. Piętno prymitywnego pojmowania honoru jest ciągle żywe. Ilustracją tego jest skłonność do umieszczania w herbach drapieżnych zwierząt. Tamże, s. 18.

⁹²⁶ W ankiecie zorganizowanej w 1973 r. przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej na reprezentatywnej grupie 1951 osób w wieku 16-29 lat, gotowość poświęcenia życia w imię obrony godności znalazła się na czwartym miejscu, po poświęceniu się dla ojczyzny, dla ludzkości i najbliższej osoby (rodziców, dziecka, współmałżonka). Por. K. Kiciński, *Interes społeczny a godność jednostki*, dz. cyt., s. 35-36.

⁹²⁷ Por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 53-54.

poglądów Mahatmy było łączenie norm etyki indywidualnej z normami etyki społecznej, przedstawiony zostanie nieodzowny związek między postulatem samoopanowania a dążeniem do samorządności oraz postulatem jedności społecznej a niepodległością.

1. Doświadczenie upokorzeń i degradacja

Problemem poruszonym w tym podrozdziale jest reakcja na doświadczenie upokorzeń, która może przybierać bądź formę hańby, gdy człowiek rezygnuje z obrony własnej godności godząc się na doświadczane zło, lub honoru, gdy stara się mu przeciwstawić i obronić godność własną. Zanim jednak wyjaśnimy sposoby posługiwania się tymi słowami przez Gandhiego, warto zarysować wizerunek Indusa w oczach Brytyjczyków i Mahatmy. Taki układ podrozdziału pozwoli określić punkt wyjściowy, który warunkował zamierzone cele i stosowane środki obu stron konfliktu.

1.1. Godność Indusów w oczach Brytyjczyków i Gandhiego

Z lektury *Autobiografii* można wyciągnąć wniosek, że Anglicy mieli bardzo niskie zdanie o godności i honorze Indusów. „Przeciętny Brytyjczyk uważa – pisze Gandhi – że Indus jest tchórzem niezdolnym do podejmowania ryzyka czy interesowania się czymś, co wykracza poza jego własny interes”.⁹²⁸

Działania Gandhiego stopniowo modyfikowały tę niekorzystną opinię. Jego zachęta skierowana do rodaków, by przyłączyli się do udziału w wojnie burskiej, mogła być – oprócz innych powodów – podyktowana chęcią zmiany takiego

⁹²⁸ Por. A, dz. cyt. s. 203. Pewnym argumentem na poparcie tezy głoszącej, że Indusi nie są zainteresowani niczym, co wykraczałoby poza ich wąsko rozumiany interes jest wynik *satjagrahy* w Kheda. Miejskowa administracja sporządzając raport dla rządu stwierdziła, że ruch biernego oporu cieszy się dużą popularnością wśród chłopów jedynie wówczas, gdy dotyczy interesów samych chłopów. Na poparcie tej opinii można przytoczyć klęskę akcji werbunkowej przeprowadzonej na tym terenie przez Gandhiego w celu wsparcia wysiłku wojennego Wielkiej Brytanii. Również sama *satjagraha* najczęściej cieszyła się poparciem chłopstwa jedynie do momentu, gdy – wobec nieustępliwości władzy – nie byli narażeni na nadmierne ryzyko utraty własnego mienia. Por. E. Toczek, *Władza i społeczeństwo w kolonialnych Indiach. Indyjski Kongres Ogólnokrajowy 1885-1920*, Wrocław 1977, s. 123-124.

wizerunku⁹²⁹. Brak przemocy w działaniu Gandhiego sprawiał zaś, że prowadzone przez niego akcje obywatelskiego nieposłuszeństwa odczytywane zostały stopniowo przez Europejczyków – jak to wyraził – jako ruch „honorowy i uczciwy”.⁹³⁰ Przykładem pozytywnego oddźwięku na podejmowane przez Gandhiego działania mogą być gratulacje, jakie złożył mu generał Smuts z powodu nieugiętej postawy indyjskiej społeczności wobec ustawy nakazującej przymusową rejestrację Azjatów przebywających w Afryce Południowej⁹³¹.

Warto w tym miejscu krótko wspomnieć o wartościach cenionych przez Brytyjczyków. Mahatma twierdził, że Anglicy nie považają tego, kto nie jest w stanie stawić im czoła. Nie obawiają się oni siły fizycznej, dbają jednak o własne sumienie i gdy ktoś udowodni ich błąd, rani ich to i starają się go naprawić⁹³². Przykładem uznania własnej winy może być proces z 10 marca 1909 roku. Wówczas to, gdy po tygodniu więzienia Gandhi stanął w kajdanach przed wielbnym J. J. Doke, ten zaprotestował przeciw użyciu kajdanek, mówiąc, że czuje się „zawstydzony (...) że człowiek o takim charakterze i pozycji jak pan Gandhi jest (...) w ten sposób znieważany”.⁹³³

Negatywna opinia Anglików o Indusach oparta była głównie na zarzucie tchórzostwa i interesowności, czyli na cechach będących przeciwieństwem postawy godnej, rozumianej jako męstwo i skłonność do działań altruistycznych. Przytoczone przez Gandhiego opinie Anglików o Indusach wskazują, że wśród cech szczególnie wysoko przez nich cenionych była siła charakteru, a więc cnota z postawą godną nieodłącznie związana.

⁹²⁹ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 8-36.

⁹³⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 344. Sympatycy Gandhiego wywodzili się początkowo przede wszystkim ze środowiska protestantów. Gandhi zyskał szersze uznanie w społeczeństwie brytyjskim w 1931 r., podczas udziału w obradach Okrągłego Stołu oraz po wizycie w Lancaster. Por. C. Markovits, *The UnGandhian Gandhi. The Life and Afterlife of the Mahatma*, Anthem Press 2004, s. 21.

⁹³¹ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 98.

⁹³² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 180.

⁹³³ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 614.

Gandhi był „dumny, że jest hindusem i Indusem”.⁹³⁴ Czuł się jednocześnie poddanym brytyjskim. Kiedy po wybuchu I wojny światowej pojawił się popierany przez Gandhiego problem pomocy Koronie, wysuwano argumenty, że Indusi, jako „niewolnicy” brytyjscy nie powinni brać w wojnie udziału. Gandhi protestował przeciwko sprowadzaniu rodaków do tej roli⁹³⁵. Podawał zarówno argumenty przemawiające za zrównaniem praw jego rodaków z Brytyjczykami, jak i podkreślał wyjątkowy charakter cywilizacji indyjskiej.

Gandhi miał wysokie poczucie godności własnej. Jako poddany Korony, wyznawał zasadę równości praw: „Indusi mają prawo do takich samych przywilejów, jakie mają Europejczycy w koloniach brytyjskich, po pierwsze dlatego, że są poddanymi brytyjskimi, po drugie dlatego, (...) że są wartościowymi obywatelami (...) pracowitymi, oszczędnymi i statecznymi”.⁹³⁶ Powoływał się przy tym na wspólny indoeuropejski rodowód Indusów i Brytyjczyków⁹³⁷. Protestował również przeciw opinii wielu Brytyjczyków, posądzających Indusów o tchórzostwo, a więc o to, co stanowiło główny powód do dyshonoru w oczach Brytyjczyków. Dowodził, powołując się choćby na przykład indyjskich wieśniaków mieszkających wśród zagrożeń ze strony dzikiej przyrody, że prosty chłop ma więcej odwagi niż niejeden Anglik⁹³⁸. Twierdził też, że każdy z nich gotowy jest na śmierć w imię obrony honoru swojego i swojej miejscowości⁹³⁹. Przekonywał, że powodem zniewieścienia narodu jest jego rozbrojenie przez rząd brytyjski. Bezsilność ta sprawia, że nie jest możliwa otwarta i honorowa walka⁹⁴⁰. Mahatma ganił u Brytyjczyków „nieszczęsny brak pamięci o

⁹³⁴ Por. J. Nehru, *Independence and After*, dz. cyt., s. 29.

⁹³⁵ Por. A, dz. cyt., s. 316.

⁹³⁶ Por. CWMG, t. III, dz. cyt., s. 280-282.

⁹³⁷ Por. CWMG, t. I, dz. cyt., s. 97-98.

⁹³⁸ Por. HS, dz. cyt., s. 23.

⁹³⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 103.

⁹⁴⁰ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 173. Gandhi wymienia również inne przyczyny niespotykanego wcześniej „zniewieścienia”: rozmaite subtelne formy terroru i zorganizowane demonstracje siły. Tamże 217.

wielkich zasługach Indii dla brytyjskiej Ojczyzny od chwili, kiedy Opatrzność poddała lojalny naród hinduski zwierzchności flagi brytyjskiej”.⁹⁴¹

Działania Mahatmy miały na celu zarówno udowodnienie Brytyjczykom wysokiego poziomu cywilizacyjnego jego rodaków, jak i wskrzeszenie wśród tych ostatnich poczucia narodowej dumy. Gandhi dowodził, powołując się na *pañczajat*, że „naród indyjski znał i korzystał z prawa wyborczego wcześniej aniżeli narody anglosaskie (...) *pañczajat* oznacza (...) Radę Pięciu wybraną przez warstwy społeczne, do których należą jej członkowie.”⁹⁴²

Wbrew brytyjskiej propagandzie Gandhi twierdził, że przed przybyciem Brytyjczyków Indusi byli jednym narodem. Dowodził, że ich przodkowie uczyli się od siebie swoich języków, nie czuli do siebie rezerwy, ustanowili wspólne miejsca kultu, gdyż uważali, że stanowią jeden naród⁹⁴³. Nie przekreśla tego faktu to – przekonywał – że półwysep zasiedlany był przez różnej narodowości przybyszów wyznających odmienne religie. Po pierwsze bowiem jedność narodową tworzy indyjska zdolność do asymilacji obcych kultur, po drugie – żaden naród nie jest jednolity religijnie, powiedzieć wręcz można, że „tyle jest religii, ile jest jednostek”.⁹⁴⁴ Zachęcał, by historię Indii pisali indyjscy patrioci i ubolewał, że społeczeństwo indyjskie zaakceptowało brytyjską interpretację historii⁹⁴⁵.

Budowie narodowej dumy służyć mogło również podkreślanie wyjątkowej roli, jaką mają Indie do spełnienia. Według Mahatmy jest to kraj, gdzie najbardziej można zbliżyć się do doskonałości⁹⁴⁶, jest to święta ziemia⁹⁴⁷. Pragnieniem Gandhiego było,

⁹⁴¹ Por. CWMG, t. III, dz. cyt., s. 313.

⁹⁴² Por. CWMG, t. I, dz. cyt., s. 93-94.

⁹⁴³ Por. HS, dz. cyt., s. 25-26.

⁹⁴⁴ Por. HS, dz. cyt., s. 27-28.

⁹⁴⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 139. Świadectwem oburzenia wobec lansowanej przez kolonizatora wersji wydarzeń są słowa jednego z nich: „Sposób, w jaki my, Anglicy, przedstawiamy historię Indii, wywołuje wśród Indów większe oburzenie aniżeli wszystko inne, co czyniliśmy do tej pory”. Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, dz. cyt., s. 288.

⁹⁴⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 311.

⁹⁴⁷ Por. CWMG, t. XX, dz. cyt., s. 89-90.

by Indie stały się strażnikiem praw i godności wszystkich wyzyskiwanych nacji⁹⁴⁸. „Indie są powołane do duchowej zwierzchności nad światem (...) Inne narody są zwolennikami brutalnej siły (...) Indie mogą zwyciężyć wszystkich siłą ducha”.⁹⁴⁹

Gandhi powoływał się na niespotykaną nigdzie w świecie trwałość indyjskiej kultury, której niezmiennosc jest jej chwałą, pięknem i ostatnią deską ratunku dla świata. „Co sprawdziliśmy i uznaliśmy za prawdziwe dzięki doświadczeniu, tego nie ośmielmy się zmieniać”.⁹⁵⁰ Pierwszym aktem odzyskiwania poczucia godności przez zniewolonych jest – zgodnie z J. Tischnerem – uświadomienie sobie wielkości ich własnej historii, którą trzeba im kontynuować. „Zanim przyjdzie wolność – przekonywał – musi pojawić się godność”.⁹⁵¹

Gandhi powoływał się na przodków, którzy szczęście człowieka widzieli nie w dobrach materialnych i przyjemnościach, lecz w kondycji umysłu. Dowodził wyższości moralnej cywilizacji indyjskiej nazywając ją prawdziwą cywilizacją. Cywilizacja ta – dowodził – przedkłada etykę nad władzę polityczną, pozbawiona jest niszczącej życie ludzkie rywalizacji, maszyn zniewalających człowieka i pozbawiających go moralnego kręgosłupa, zagrożeń i demoralizacji życia wielkich miast⁹⁵². Świadomość licznych przesądów obecnych w tradycji indyjskiej nie przeszkadzała mu w przekonaniu, że właściwe zrozumienie tradycji uszlachetnia⁹⁵³. Celem dążeń cywilizacji indyjskiej jest moralny wzrost człowieka, celem cywilizacji zachodniej jest propagowanie niemoralności. Ta ostatnia jest bezbożna, pierwsza oparta jest na wierze w Boga⁹⁵⁴.

⁹⁴⁸ Por. *DD*, dz. cyt., s. 166.

⁹⁴⁹ Por. *CWMG*, t. XIV, dz. cyt., s. 53.

⁹⁵⁰ Por. *HS*, dz. cyt., s. 37.

⁹⁵¹ Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, red. Z. Krasnodębski, Paryż 1988, s. 109.

⁹⁵² Por. *HS*, dz. cyt., s. 37-38.

⁹⁵³ Por. *TS*, dz. cyt., s. 118.

⁹⁵⁴ Por. *HS*, dz. cyt., s. 39. Por. też *TS*, dz. cyt., s. 6.

Przedkładając walkę bez przemocy nad siłę fizyczną Gandhi dowodził, że praktyka biernego oporu nie jest czymś nowym na gruncie indyjskim, lecz była w przeszłości szeroko wykorzystywana⁹⁵⁵, że nie jest ona tylko obowiązkiem świętych, lecz również zwykłych obywateli⁹⁵⁶. Dowodził, że Indusi są w stanie obronić swoją godność, że ciągle umieją umierać za religię i godność ojczyzny⁹⁵⁷.

Budując poczucie narodowej dumy powoływał się on także na brytyjskie autorytety wyrażające swe uznanie dla starożytnych Indii, w tym na słowa Maxa Müllera, który stwierdził: „Gdyby spytano mnie, pod jakim niebem umysł ludzki najlepiej rozwinął niektóre przyrodzone mu dary, (...) wskazałbym Indie”.⁹⁵⁸ Gandhi nie tylko bronił rodzimej cywilizacji. Na tyle był przekonany o jej zaletach, że uważał, że jest ona możliwa do przyjęcia przez Brytyjczyków. Gdy natomiast ktoś powątpiewał w możliwość „indianizacji” Brytyjczyków, twierdził, że wątpiąc w to odmawia im człowieczeństwa⁹⁵⁹.

1.2. Doznawane upokorzenia i ich skutki

Na wstępie rozważań nad czynnikami degradującymi człowieka warto zwrócić uwagę na różnicę między degradacją a deprecjacją moralną. Nie wszystkie bowiem czyny przeciw moralności degradują, jak np. zabójstwo dokonane pod wpływem namiętności. Zdarza się także, że degradacja wiąże się ze sprawami nie związanymi z moralnością, np. z brakiem kwalifikacji intelektualnych⁹⁶⁰. Niekiedy też ten sam czyn

⁹⁵⁵ Por. *HS*, dz. cyt., s. 54.

⁹⁵⁶ Por. *EW*, dz. cyt., s. 355.

⁹⁵⁷ Por. *EW*, dz. cyt., s. 346.

⁹⁵⁸ Por. *CWMG*, t. I, dz. cyt., s. 96.

⁹⁵⁹ Por. *HS*, dz. cyt., s. 41. Powołując się na opinie dawnych podróżników głosił, że czymś nieznanym była mnogość kast, Indie były wolne od złodziei, ludzie byli uczciwi i pracowici. Por. *DD*, dz. cyt., s. 285.

⁹⁶⁰ Por. M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 65.

może być uważany za uczciwy i niegodny zarazem. Przykładem może być uchylanie się od pojedynku⁹⁶¹.

Upokorzenie może być wywołane przez wiele czynników: począwszy od terroru zewnętrznego, łatwo dostrzegalnego, przez różne formy presji społecznej i ekonomicznej, do subtelnych form przymusu wewnętrznego włącznie. J. Bentham wymienia sześć rodzajów przestępstw przeciw osobie i reputacji: zniewagi cielesne, znieważające groźby, uwiedzenie, zgwałcenie, wymuszone uwiedzenie, zwykłe lubieżne zniewagi⁹⁶². S. Ossowski wyróżnił pięć form przymusu: przemoc fizyczną, terror fizyczny, przymus ekonomiczny, presję opinii publicznej i przymus wewnętrzny⁹⁶³. Z poniżaniem godności mamy do czynienia również wówczas, gdy człowiek zmuszony jest do nierozumnego działania. H. Spiegelberg mówi w tym kontekście o ogłupiającej musztrze wojskowej, bezmyślnej i monotonnej pracy czy konieczności wystawiania godzinami w kolejce, gdy nie jest to naprawdę konieczne⁹⁶⁴. Przykładem najwyższej premedytacji w niszczeniu godności człowieka była sytuacja w obozach koncentracyjnych. Stosowane tam zabiegi polegały na wyrwaniu człowieka z kontekstu i pozycji społecznej, zastąpieniu nazwiska przez numer, ubezwłasnowolnieniu, infantylizacji, poprzez konieczność meldowania swoich potrzeb

⁹⁶¹ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 408.

⁹⁶² Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, dz. cyt., s. 341-342.

⁹⁶³ Por. S. Ossowski *Ku nowym formom życia społecznego*, Warszawa 1947, s. 22-27. Przemocą fizyczną jest sytuacja, gdy bezpośredni gwałt dokonywany jest dzięki przewadze siły fizycznej. Terror fizyczny ma miejsce, gdy podporządkowanie woli dokonuje się poprzez groźbę użycia przemocy fizycznej. Przymusem ekonomicznym jest groźba pozbawienia środków utrzymania. Z presją opinii publicznej mamy do czynienia, gdy w obawie o niekorzystną opinię innych rezygnujemy z własnej woli. Przymus wewnętrzny jest niedostrzegany, ma miejsce, gdy społeczeństwo „nie narzuca nam tutaj żadnego postępowania przeciwnego naszym chęciom, narzuca nam natomiast właśnie chęci nasze”. Ta ostatnia forma przymusu zmierza do tego, by jednostka chciała czynić to, do czego jest przymuszana. Szczególną uwagę przykładają Ossowski do trzech ostatnich wymienionych form przymusu i ostrzega: „...przymus wewnętrzny, podobnie jak opinia publiczna, może stać się świadomie stosowanym narzędziem tyranii ze strony tych, w których rękach jest wychowanie publiczne i środki propagandy. Tamże.

⁹⁶⁴ Por. H. Spiegelberg, *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, w: R. Grotesky, E. Laszlo, *Human Dignity This Century and the Next*, New York, London, Paris 1970, s. 60. Cyt. za: Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 95.

fizjologicznych, stosowaniu odpowiedzialności zbiorowej, która uniemożliwia działanie bohaterskie i obronę własnej godności⁹⁶⁵.

Gandhi doświadczył w całym okresie walki o niepodległość Indii wielu sytuacji upokarzających. Czuł się on w Imperium – jak sam się wyraził – jak „niedotykalny”.⁹⁶⁶ Był on jednocześnie osobą obdarzoną wysokim poczuciem godności własnej. Jego walka o godność człowieka rozpoczęła się już w Afryce Południowej, gdzie doświadczając skutków uprzedzeń rasowych stwierdził, że nie jest to kraj, w którym mogłby mieszkać Indus obdarzony poczuciem własnej godności⁹⁶⁷. Prześledzimy tu pokrótce sytuacje, które uważał za godzące w ludzką godność.

Wypowiedzi Mahatmy wskazują, że stosowane przez Anglików zabiegi godziły w godność jednostki poprzez pomijanie jej przymiotów osobistych i rzeczywistych osiągnięć społecznych. Ocena człowieka oparta była na podstawie jego narodowości i koloru skóry. Gandhi protestował przeciw pogardliwemu nazywaniu Indusów „kulisami”, niezależnie od pełnionych przez nich funkcji. Gandhi był „kulisem-adwokatem”. Byli też „kulisi-nauczyciele”, „kulisi-sklepikarze” a nawet „owce kulisów”. Indusi określani byli pogardliwie, jako „azjatyckie plugastwo” i „czarna hołota”.⁹⁶⁸ Pejoratywne określenia nie ominęły także aktów prawnych, w których określani byli jako „półbarbarzyńscy Azjaci” i „osoby należące do niecywilizowanych ras Azji”.⁹⁶⁹ Te dwa ostatnie określenia mogły służyć za usprawiedliwienie dyskryminacji i stosowanego względem Indusów paternalizmu⁹⁷⁰. Być godnym oznaczało być cywilizowanym i wyrażać swój stan odpowiednim sposobem bycia.

⁹⁶⁵ Por. B. Bettelheim, *The Informed Heart*, Free Press of Glencoe 1960. Cyt. za: M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 56-57.

⁹⁶⁶ Por. *FP*, dz. cyt., s. 54.

⁹⁶⁷ Por. A, dz. cyt., s. 130. W Afryce Południowej odmówiono Gandhiemu wstępu do kościoła, kazanie głosił wówczas Ch. Andrews. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 122.

⁹⁶⁸ Por. *CWMG*, t. I, dz. cyt., s. 185.

⁹⁶⁹ Por. B. R. Nanda, *Gandhi and His Critics*, dz. cyt., s. 28.

⁹⁷⁰ Niedwuznacznym wyrazem ideologii „rasy panów” są wypowiedziane w 1883 roku słowa Setona Kerra, ministra spraw zagranicznych w rządzie Indii, głoszące, że każdy Anglik należy „do rasy, której Bóg powierzył misję rządzenia i podbijania”. Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, dz. cyt., s. 330.

Przez cały okres działalności politycznej przeciwstawiał się Gandhi wszelkim formom państwowego przymusu. Za hańbiącą uznawał więc „Czarną Ustawę”, która nakazywała przymusową rejestrację Azjatów w Afryce Południowej⁹⁷¹. Jego rodacy po złożeniu odcisków palców, zmuszeni byli do stałego noszenia kart identyfikacyjnych. Gandhi uważał, że rząd wprowadzając tę ustawę „stracił jakiegokolwiek poczucie przyzwoitości”.⁹⁷² Działanie władz nazwał „odrażającym”, czy wręcz „kryminalnym”.⁹⁷³ Zaznaczyć jednak trzeba w tym miejscu, że – zdaniem Gandhiego – haniebnosć ustawy nie polegała na wymogu rejestracji czy pobieraniu odcisków palców, lecz na przymusowym jej charakterze, na tym, że rząd wprowadził ją siłą⁹⁷⁴.

Za zniewalające uważał Gandhi wszelkie formy segregacji rasowej, jak zmuszanie ludzi do mieszkania w gettach, ograniczenia związane z podróżą publicznymi środkami transportu i zmuszanie do chodzenia wyznaczonymi częściami chodnika⁹⁷⁵. Wśród wymienianych przez Gandhiego czynników mających upokorzyć jego rodaków szczególnie podkreślić należy stosowanie siły fizycznej. Poglądy Gandhiego, jak będzie to ukazane w dalszej części tego rozdziału, zmierzały do przewartościowania opinii dotyczących sprawy i ofiary przemocy.

Za szczególnie upokarzające uważał on ubezwłasnowolnienie, czyli pozbawienie obywateli indyjskich głosu w sprawach ich kraju. „Jest to dla nas upokarzające i na nic nie zdadzą się nasze reformy, jeśli będziemy w milczeniu znosić to upokorzenie” – przekonywał⁹⁷⁶. Piętnował restrykcje stosowane wobec tych, którzy

⁹⁷¹ Zob. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 323.

⁹⁷² Por. CWMG, t. V, dz. cyt., s. 420-421.

⁹⁷³ Por. CWMG, t. V, dz. cyt., s. 404.

⁹⁷⁴ Por. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 40-42.

⁹⁷⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 312.

⁹⁷⁶ Por. CWMG, t. XVIII, dz. cyt., s. 12. Indusi nie tylko pozbawieni byli możliwości wpływania na los własnego kraju, lecz więcej – brak jakichkolwiek informacji o indyjskim narodzie w prasie brytyjskiej wydawanej w Indiach mógł sprawiać wrażenie, że Indusi nie istnieją. Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, dz. cyt., s. 294.

walczyli w imię niepodległości ojczyzny. Za działanie godzące w godność uważał na przykład stawianie warunku wyrzeczenia się działalności politycznej przez tych studentów, którzy po uczestnictwie w walce politycznej pragnęli wrócić na uczelnie⁹⁷⁷. Protestował też stanowczo przeciw pomniejszaniu hinduizmu i obrażaniu uczuć religijnych⁹⁷⁸.

Mahatma protestował również przeciw konieczności posługiwania się językiem angielskim w życiu publicznym. Po przemówieniu wygłoszonym w hindi, na konferencji zwołanej przez wicekróla, Gandhi napisał: „Co to za tragedia, że użycie ojczystego języka zostało zabronione na spotkaniu zwołanym w tym kraju, dla omawiania spraw związanych z tym krajem (...) Takie wydarzenia uświadamiają nam, do jak niskiego stanu zostaliśmy sprowadzeni”⁹⁷⁹.

Poczucie godności odzywa się w człowieku szczególnie silnie wówczas, gdy jest ona deptana. Wówczas wzmacnia się i trafia na sztandary. Kolizja niesprawiedliwości z poczuciem godności ludzkiej zjawia się wtedy, gdy jednostka jest zmuszona do zachowania niezgodnego z jej przekonaniami. Zderzenie to najostrej występuje wówczas, gdy wchodzi w grę sprawy, w których sprzeniewierzenie się własnym przekonaniom degraduje moralnie jednostkę w jej własnych oczach. Najczęściej dotyczy to spraw religii, wierności własnej grupie społecznej i moralnego stosunku do człowieka⁹⁸⁰. Gandhi stanowczo reagował przeciw uległości wobec czynników niezgodnych z własnym sumieniem. Proponowane przez niego dyrektywy miały chronić nie tylko godność własną, lecz także respektować godność drugiej strony konfliktu.

⁹⁷⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 190.

⁹⁷⁸ Gandhi krytykował także nierozumne i upokarzające zwyczaje hinduizmu. Gandhi wspomina z zażenowaniem wydarzenie, gdy pewien niedotykany z Orissy pragnąc oddać mu cześć włożył sobie słomkę do ust i położył się twarzą do ziemi. Czyn ten, zdaniem Mahatmy, był poniżej ludzkiej godności. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 116.

⁹⁷⁹ Por. A. dz. cyt., s. 400.

⁹⁸⁰ Por. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 151. Mówiąc o przymusie S. Ossowski ma na myśli presję zewnętrzną, opartą o bezpośrednią przemoc fizyczną, jak i presję ekonomiczną, czyli zagrożenie utraty środków materialnych lub niemożność ich zdobywania. Tamże, s. 150.

1.2.1. Upokorzenie i hańba

Godność osobista, jako szacunek dla samego siebie, jest utracalna. Krańcowym przypadkiem utraty szacunku dla samego siebie jest dezintegracja moralna, która polega na rozbiciu „ja” idealnego. W stanie tym człowiek traci kryteria samooceny i sprowadza swoje życie jedynie do zaspokajania potrzeb i popędów. Osoby takiej nie można obrazić, gdyż żyje w pewnym sensie „poza godnością”.⁹⁸¹ Za zachowania degradujące uznaje M. Ossowska m.in. schlebienie komuś w nadziei na osobiste korzyści; ślepe posłuszeństwo i rezygnacja z własnego rozeznania; oportunizm jako działanie sprzeczne z własnymi przekonaniem, czynione dla korzyści własnej czy „świętego spokoju”; bycie na czyjejś łasce: relacja pan – sługa; traktowanie człowieka jak towar, wyzyskiwanie go do swoich celów, podejmowanie decyzji za niego i bez jego zgody; deprecjację świadczeń przez przeliczanie ich na pieniądze np. ratujący tonącego zdegradowałby swój czyn, gdyby przyjął zań pieniądze⁹⁸². J. Koziński twierdzi, że za ubliżającą godności człowieka można uznać także bierność, czyli postawę opartą na fatalistycznym przekonaniu, że zewnętrzne okoliczności, których się z reguły nie rozumie i nad którymi się nie panuje, całkowicie determinują życie człowieka⁹⁸³. E. Aronson dodaje, że poczucie bezradności, które jest udziałem

⁹⁸¹ Por. Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 100-102. Wyjaśnienie mechanizmu prowadzącego do utraty owego szacunku wymaga wyróżnienia w strukturze osobowości „ja” idealnego, jako sfery powinności, „ja” moralnego, czyli sfery rzeczywistych działań podmiotu i „ja” refleksyjnego, pośredniczącego między nimi oraz oceniającego i kształtującego „ja” moralne. Relacje w tak podzielonej osobowości obejmują sytuacje rozpięte między pełną akceptacją siebie a dezintegracją moralną. Pierwsza, jako stan idealnej zgodności między „ja” idealnym i moralnym jest nieistotna w kontekście rozważania przyczyn utraty szacunku do samego siebie. Rozważenia wymaga druga z wymienionych sytuacji oraz te, które są zawarte między nimi, czyli akceptacja częściowa i brak akceptacji. Akceptacja częściowa jest sytuacją w której „ja” moralne nie spełniło oczekiwań „ja” idealnego, bądź gdy „ja” refleksyjne nie akceptuje „ja” moralnego i dąży do jego zmiany. Omówione zachowanie typowe jest dla osób z nastawieniem perfekcjonistycznym, ci z reguły nie są z siebie zadowoleni. W przypadku braku akceptacji poczucie winy jest tak wielkie, że prowadzi do zachowań autodestrukcyjnych. Tamże.

⁹⁸² Por. M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 54-55. A. Szostek zauważa, że przypadki naruszania lub utraty godności, o jakich mówi M. Ossowska, z reguły „odwołują się” do godności podstawowej, nieutracanej, którą nazywa ona „dostojeństwem”. Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1998, s. 44.

⁹⁸³ Por. J. Koziński, *O godności człowieka*, dz. cyt., s. 14.

uciskanych, prawie nieuchronnie prowadzi do obniżenia samooceny⁹⁸⁴. Jednostka o niskiej samoocenie jest bardziej podatna na perswazję i przyjęcie postawy konformistycznej⁹⁸⁵.

Gandhi podawał, wyrażając to własną terminologią, liczne przykłady czynów haniebnych. Za sprzeczne z człowieczeństwem i niemęskie uważał przede wszystkim przestrzeganie prawa, które jest odrażająco niezgodne z sumieniem i niesprawiedliwe. Jest ono również – jego zdaniem – sprzeczne z religią i oznacza zniewolenie. Do przeciwstawienia się niesprawiedliwemu prawu potrzebna jest odwaga, która w ujęciu Gandhiego wypływa z wiary, gdyż człowiek, który urzeczywistnia swoje człowieczeństwo, który lęka się jedynie Boga, nie będzie czuł strachu przed nikim. Zwracał uwagę, że prawo przez człowieka stanowione nie wiąże go z konieczności. Twierdzenie, że spełnianie tego prawa jest obowiązkiem, porównywalnym z mocą z jaką obowiązują nakazy religii, świadczy o upadku człowieka. Gandhi dostrzegał również formę warunkową prawa stanowionego przez człowieka, które nie rozkazuje, lecz grozi konsekwencjami w przypadku jego nieprzestrzegania. Przekonywał, że jedynym rozwiązaniem dla kogoś, kto nie chce być posłuszny niesprawiedliwym prawom, jest bierny opór, ten zaś wymaga odwagi⁹⁸⁶.

Wśród czynów degradujących, wymienionych przez Gandhiego, na uwagę zasługuje szczególnie jego sprzeciw wobec przestrzegania prawa niezgodnego z własnym sumieniem, posługiwanie się przemocą i oszustwo. Gandhi wzywał do wierności wobec Boga, własnych postanowień i uczciwości wobec bliźniego. Wierność Bogu chroni przed pokusą ulegania niesprawiedliwemu prawu, wierność własnym postanowieniom uczy odpowiedzialności za nie, uczciwość wobec wroga zapobiega oszustwu. Realizacja tych wszystkich postulatów wymaga odwagi, którą należy czerpać z wiary w Boga. Wiara ta sprawia, że wróg staje się bliźnim, to zaś chroni przed strachem i przemocą, która demoralizuje oprawcę i ofiarę.

⁹⁸⁴ Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1987 s. 230-231.

⁹⁸⁵ Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, dz. cyt., s. 49 i 121.

⁹⁸⁶ Por. HS, dz. cyt., s. 52-53.

Gandhi wzywał do wierności wobec własnego sumienia. Wzywał też do odpowiedzialności za własne decyzje. Jedynym dopuszczalnym wyjątkiem, kiedy można, a nawet trzeba wypełniać rozkazy, które wydają się obrażające, krzywdzące i niemądre, jest sytuacja, kiedy człowiek walczący o prawdę (*satjagrahin*) działa w zespole, do którego dobrowolnie wstąpił. Gandhi zastrzegał jednocześnie, że posłuszeństwo to obowiązuje tylko doraźnie i istnieje późniejsza możliwość odwołania się do wyższych autorytetów, jak i wystąpienia z zespołu⁹⁸⁷.

Mahatma zachęcał do czynu w imię słusznej sprawy i przeciwstawiał się biernemu, fatalistycznemu przekonaniu o determinującej sile czynników zewnętrznych wobec człowieka. Stanowczo zwalczał tchórzostwo, które, jak zostało to powiedziane, było jedną z głównych przyczyn deprecjacji Indusów w oczach Brytyjczyków. Za demoralizującą uważał więc sytuację, gdy trzysta milionów Indusów jest zastraszonej przez trzystu Europejczyków. Sytuacja ta jest demoralizująca tak dla despotów, jak i ich ofiar⁹⁸⁸. Charakterystyczne dla poglądów Gandhiego jest twierdzenie, że przemoc hańbi zarówno agresora, jak i ofiarę. Przypominał o godności ludzi uciskanych, tych, co mieli zbyt niską samoocenę. Mówił również o godności oprawców, tych, którzy mieli samoocenę zawyżoną. Twierdził on, że człowiek prawy nie zważa na niesłuszne rozkazy, a używający przemocy są jak „szaleńcy”.⁹⁸⁹

Gandhi starał się wcielać w życie kodeks rycerski, który nakładał zobowiązania na dwie strony konfliktu. Brakiem honoru wykazuje się w jego mniemaniu więzień wojenny, który oszukuje wroga, który go uwięził. Pozbawionym godności jest ten, kto świadomie łamie więzienne reguły skarżąc się jednocześnie na uwięzienie i ograniczenia. Kodeks ten uzupełniał o wymogi etyki chrześcijańskiej, gdy głosił, że więzień powinien traktować swojego oprawcę jak przyjaciela⁹⁹⁰.

⁹⁸⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 333.

⁹⁸⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 367.

⁹⁸⁹ Por. HS, dz. cyt., s. 54. Za upokarzające uważał nie tylko posługiwanie się przemocą przez Brytyjczyków. Potępiał użycie przemocy w Bombaju podczas bojkotu wizyty księcia Walii, jak i masakrę 22 policjantów w Chauri Chaura. Por. EW, dz. cyt., s. 361.

⁹⁹⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 335-336.

Za upokarzające uznawał wszelkie formy pomniejszania kultury własnego narodu i przyjmowania obcych mu obyczajów za cenę osobistych korzyści. Zwalczał oportunizm i fałszywy honor. Potępiał służalczość wobec niesprawiedliwej władzy, lecz nie służbę poniżonemu bliźniemu. Gandhi mówił o godności ojczystego języka. Twierdził, że kto posługuje się we własnym kraju obcym językiem popełnia „samobójstwo”, odcina się bowiem od narodowej tradycji i rodaków⁹⁹¹. Język angielski, jego zdaniem, tworzy przepaść między wykształconymi a szerokimi masami społecznymi rodząc wzajemną obawę i nieufność⁹⁹². Za upokarzające uważał przekonanie, że bez znajomości języka angielskiego nie można wejść do elity społecznej⁹⁹³. Gandhi ubolewał, że rodacy dali się zarazić pogardą T. B. Macaulaya wobec indyjskiej literatury⁹⁹⁴. Dobre posługiwanie się językiem ojczystym uważał za element patriotyzmu. Patriotyzm ten wymaga, by posługując się językiem ojczystym używać możliwie jak najrzadziej słów obcych⁹⁹⁵. Gandhi wielokrotnie podkreślał konieczność posługiwania się językami indyjskimi dla kształtowania narodowej tożsamości i dumy. „Każdy naród, który pielęgnuje swą indywidualność – powiedział – musi kochać swój język i być z niego dumnym. Nauka angielskiego musi przychodzić po nauce języka ojczystego”.⁹⁹⁶ Podczas przemówienia na

⁹⁹¹ Por. TS, dz. cyt., s. 117. Gandhi nie akceptował szkół prowadzonych przez chrześcijańskich misjonarzy ze względu na ich, jak twierdził, uprzedzenia oraz nauczanie w języku angielskim lub niedoskonale opanowanym hindi i tamilskim. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 119.

⁹⁹² Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 8-36.

⁹⁹³ Por. TS, dz. cyt. s. 50.

⁹⁹⁴ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 8-36.

⁹⁹⁵ Por. CWMG, t. VII, dz. cyt. s. 455. Zaznaczyć jednak trzeba, że Gandhi posługiwał się angielskim jako językiem publicznej komunikacji. Widział w nim – podobnie jak J. Nehru – łącznik nie tylko ze światem zewnętrznym, lecz także z Indusami. Bogaty dorobek literacki ich obu sprawił, że zapewnili językowi angielskiemu ogólnokrajowy obieg i przyczynili się do popularyzacji takich gatunków literackich, jak: autobiografia, dziennik, esej, listy, prace historyczne. Por. S. Khilnani, *Gandhi i Nehru. Pożytki angielskiego*, tłum. M. Nowakowska, w: *Historia anglojęzycznej literatury indyjskiej*, red. A. K. Mehrotra, Warszawa 2007, s. 197. Zaobserwować można u obu ewolucję poglądów na rolę języka angielskiego: krytyczny i negatywny ton wypowiedzi z lat walki o niepodległość ustępuje w latach czterdziestych, gdy rodzi się konieczność omawiania technicznych kwestii państwowych niepodległych Indii. Tamże, s. 224.

⁹⁹⁶ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 177-178. Biegłość, z jaką Gandhi posługiwał się angielszczyzną na potrzeby walki politycznej, podważała jeden z fundamentalnych filarów Imperium Brytyjskiego, który głosił, że Indusi są mniej uzdolnionymi użytkownikami języka angielskiego. Por. S. Khilnani, *Gandhi i Nehru*, dz. cyt., s. 228.

ogólnoindyjskiej konferencji w sprawie wspólnego języka w Lakhnau 29 grudnia 1916 roku stwierdził wręcz, że za każdym razem, kiedy mówi po angielsku, popełnia grzech⁹⁹⁷. Posługiwanie się językiem angielskim przez Indyjski Kongres Narodowy uważał za wstydlive widowisko⁹⁹⁸. Twierdził, że dopóki Kongres będzie obradował posługując się językiem angielskim, dopóty niepodległość (*swaradź*) nie będzie możliwa do osiągnięcia. „Narodowe sprawy powinny być omawiane tylko w języku narodowym” – twierdził⁹⁹⁹.

Za upokarzające uważał Gandhi nie tylko spełnianie rozkazów niesprawiedliwego rządu, lecz również przyjmowanie posiłków podawanych w obraźliwy sposób i na nieczystych naczyniach¹⁰⁰⁰. Dwa ostatnie z wymienionych czynników upokarzających odnoszą się do estetycznego wymiaru pojęcia godności człowieka. Niegodne zachowanie w tym wymiarze łączy się z zanikiem kultury osobistej.

W poglądach Gandhiego trudno dostrzec wyraźne rozgraniczenie między degradacją a deprecjacją moralną. Etyczny rys jego myśli pozwala przypuszczać, że za degradujące uznałby wszelkie czyny przeciw moralności, której prawa uważał za wieczne, te zaś czyny, które zmienna konwencja społeczna wiąże z degradacją, nie wchodziły w zakres jego etycznych zainteresowań. Z pewnością za degradujące uznałby zabójstwo dokonane pod wpływem namiętności i to nie tylko z powodu tego, że za upokarzające uważał posługiwanie się przemocą, lecz również z powodu tego, że niepanowanie nad sobą było dla niego degradacją. Nigdy też najprawdopodobniej nie zgodziłby się z twierdzeniem, że ten sam czyn może być zarazem uczciwy i niegodny. Uchylania się przed pojedynkiem, uznawanym za czyn uczciwy, nie wiązałby z

⁹⁹⁷ Por. CWMG, t. XIII, dz. cyt., 321.

⁹⁹⁸ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

⁹⁹⁹ Por. CWMG, t. XIII, dz. cyt., s. 324. Por. też HS, dz. cyt., s. 59. Gandhi sugerował niemożliwość zredukowania własnego słownictwa do języka angielskiego, stąd wprowadzał do niego takie słowa jak, np. *satjagraha*, *khadi*, *swadeszi*, *ahimsa*. Por. S. Khilnani, *Gandhi i Nehru*, dz. cyt., s. 202. Gandhi głosił np. że byłoby wstydem gdyby walkę o prawdę (*satjagraha*) określać angielskim terminem *passive resistance*. Por. SSA, dz. cyt., s. 102.

¹⁰⁰⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 333.

degradującym tchórzostwem, gdyż to właśnie posługiwanie się przemocą uważał za degradujące.

Kolizje przymusu z poczuciem godności ludzkiej prowadzą – zdaniem S. Ossowskiego – bądź do buntu, bądź do przystosowania poczucia godności własnej do narzuconych warunków. Owo przystosowanie może mieć postać modyfikacji przekonań własnych lub obniżenia znaczenia narzuconego postępowania, przy zachowaniu własnych przekonań. W tym ostatnim przypadku czynności narzucone mogą mieć charakter symboliczny lub rzeczowy, gdy wprowadzają zmiany w otaczającym świecie, niezależnie od intencji i przekonań wykonawcy¹⁰⁰¹. Z punktu widzenia wykonawcy, czynność posiada charakter symboliczny, gdy ma on przekonanie, że upokorzona jest tylko jego godność osobista, a rzeczowy, gdy jest przekonany, że jego postępowanie może wyrządzić istotne szkody sprawie, której chciałby służyć¹⁰⁰². Gandhi był bezkompromisowy gdy chodziło o opór wobec presji zmuszającej jednostkę do zachowania niezgodnego z jej przekonaniami. W żadnym wypadku nie dopuszczał sytuacji przystosowania poczucia godności własnej ani w formie modyfikacji przekonań własnych, ani poprzez obniżanie znaczenia narzuconego postępowania. Wzywał do wierności własnym przekonaniom nawet za cenę śmierci, a ścisły związek jaki dostrzegał między zachowaniem jednostki a społeczeństwem sprawiał, że każdą czynność symboliczną uznalby za rzeczową.

1.2.2. Upokorzenie a honor

Wymagania stawiane przed człowiekiem honoru podzielić można na dyrektywy niezgodne z wskazaniami chrześcijańskimi oraz te, które im się nie sprzeciwiają. Do pierwszych C. L. Barber zalicza między innymi: wrażliwość na obelgi, dbanie o to, by

¹⁰⁰¹ Por. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, dz. cyt., s. 151-152. Przykładem czynności symbolicznej jest manifestowanie słowem lub gestem rzekomego uznania dla ludzi lub haseł; przykładem czynności o charakterze rzeczowym jest wychowywanie dzieci w duchu niezgodnym z przekonaniami nauczyciela. Tamże.

¹⁰⁰² Por. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, s. 152-153. Zaznaczyć jednak trzeba, że czynności symboliczne, mogą wywierać mniej lub bardziej doniosłe skutki rzeczowe i zwykle dla nich są narzucone. Tamże.

nie dać się przechytrzyć w sposób, który by prowadził do utraty twarzy, obrona własnych uprawnień i pozycji społecznej, życie z gestem, wolność od cudzych dyktatów, nie podejmowanie zajęć służebnych. W razie wojny człowiek honoru winien walczyć wedle obowiązujących zasad (mieć wzgląd na ludność cywilną), nie uciekać z niewoli, a gdy grozi mu śmierć, honorowo odebrać sobie życie. Źródłem honoru była odwaga wykazana w walce, tchórzostwo decydowało o jego utracie. Do dyrektyw akceptowalnych przez chrześcijaństwo należało spłacanie długów, prawdomówność, dotrzymywanie obietnic, posłuszeństwo wobec legalnej władzy, zakaz oszustwa, łapownictwa, kradzieży, gwałtu, wiarołomstwa, zabójstwa¹⁰⁰³. Znamienna jest ambiwalencja ocen. Dla jednych wyzwanie na pojedynek, jako reakcja na zniewagę, jest czynem chwalebnym, honorowym, dla innych będzie to honor fałszywy¹⁰⁰⁴.

Wiele wypowiedzi Gandhiego świadczy o tym, jak wysoko cenił honor. Stawiał go ponad życie: „Mój honor jest jedyną rzeczą wartą zachowania” – powiedział kiedyś¹⁰⁰⁵. Gandhi ostro protestował, gdy jego rodacy byli, jak mówił „obrażani i traktowani jak barbarzyńcy”,¹⁰⁰⁶ miał świadomość, że walka o prawa rodaków w Afryce Południowej była walką o ich honor¹⁰⁰⁷.

Gandhi wiązał działanie honorowe z odwagą przeciwstawienia się złu, lecz nie osobie, która to zło czyni. Czyniący zło nie jest wrogiem, lecz nieświadomym przyjacielem. Nie odpowiedź przemocą na przemoc była dla Gandhiego działaniem chwalebnym, lecz odwrotnie – odważne przyjmowanie ciosów bez chęci odwetu. Po ogłoszonej 22 marca 1918 r. akcji *satjagrahy* powiedział: „Kolejne akty biernego oporu są bolesną, ale też chwalebną udręką. Podobnie wyobrażam sobie ból

¹⁰⁰³ Por. C. L. Barber, *The Idea of Honour in the English Drama 1591 - 1700* Stockholm - Goteborg 1957. Cyt. za: M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 142-143.

¹⁰⁰⁴ Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, dz. cyt., s. 156.

¹⁰⁰⁵ Por. *FP*, dz. cyt., s. 68. Gandhi traktował śmierć jak przyjaciela niosącego wybawienie od cierpienia. Por. *DD*, dz. cyt., s. 340.

¹⁰⁰⁶ Por. *CWMG*, t. VI, dz. cyt., s. 159.

¹⁰⁰⁷ Por. *EW*, dz. cyt., s. 237.

towarzyszący narodzinom dziecka”.¹⁰⁰⁸ „Nie osiągniemy wolności – głosił podczas pobytu w Afryce Południowej – zabijając czy raniąc innych, ale umierając lub cierpiąc. Walka w Traswalu toczy się w obronie naszego honoru (...) o wolność. Złożenie w ofierze własnego życia dla osiągnięcia tego celu jest równie dobre, jak pozostanie przy życiu. Życie bez niego jest równoznaczne ze śmiercią”.¹⁰⁰⁹

Gandhi cenił honor ponad życie. Zachęcał rodaków, by nie obawiali się oddać życie w imię honoru. „Dzielni Indusi – mówił – powstańcie (...) wyciągnijcie miecz *satjagrahy* i walczcie do zwycięstwa! (...) Ludzie Wschodu nigdy już nie przyjmą obelgi ze strony aroganckich białych.”¹⁰¹⁰ Był przekonany, że nikt też nie jest w stanie pozbawić honoru kogoś, kto jest gotowy oddać życie w obronie swojego honoru i cnoty¹⁰¹¹. Obowiązkiem jest, jeżeli zajdzie potrzeba, poświęcenie własnego życia w imię obrony honoru przyjaciela¹⁰¹². Zarówno przekonanie, że nie można pozbawić honoru tego, kto gotów jest poświęcić w jego obronie własne życie, jak i przekonanie, że nie uległość sile fizycznej degradowe, lecz jej użycie, sprawiają, że poglądy Gandhiego bliskie są tym, którzy, jak A. Rodziński sugerują, że wzrost lub pomniejszenie godności osobistej może być dziełem jedynie samego podmiotu działania. A. Rodziński twierdził, że kto niegodnie traktuje innych, czyli godząc w ich byt osobowy, ten sam pozbawia się własnej godności osobistej. Taki ktoś ubliża także własnej godności osobowej, gdyż postępuje niezgodnie ze swą naturą, choć nie często ma tego świadomość¹⁰¹³.

Honorowa śmierć, zdaniem Mahatmy, to śmierć za ojczyznę: „Wierzę, że będę gotowy na śmierć w obronie wolności Indii i sądzę, że będzie to śmierć honorowa” –

¹⁰⁰⁸ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 322.

¹⁰⁰⁹ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 326.

¹⁰¹⁰ Por. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 324.

¹⁰¹¹ Por. DD, dz. cyt., s. 318.

¹⁰¹² Por. CWMG, t. XX, dz. cyt., s. 89-90.

¹⁰¹³ Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980, s. 97. Godność osobistą nazywa Rodziński „osobowościową”. Tamże.

powiedział¹⁰¹⁴. Honorową śmiercią jest również śmierć w obronie własnych przekonań¹⁰¹⁵. Gandhi odwoływał się do heroicznych przykładów z przeszłości; powoływał się na postawy H. D. Thoreau, M. Lutra, Galileusza, K. Kolumba. Ten ostatni – zdaniem Mahatmy – „postąpił jak prawdziwy *satjagrahin*”, gdy pragnącym zawrócić statek marynarzom odrzekł, że nie lęka się śmierci¹⁰¹⁶.

Zasługą Gandhiego było przewartościowanie zakorzenionego w społeczeństwie fałszywego pojęcia honoru, zgodnie z którym kara więzienia jest czymś haniebnym. Mahatma twierdził, że każdy Indus, bez względu na status, musi iść do więzienia dla dobra kraju. Jego przekonanie w tej sprawie było na tyle silne, że przed więzieniem nie bronił nawet swego syna Harilala. Gandhi domagał się surowej kary dla syna za jego udział w akcji *satjagrahy*. Twierdził, że „będzie to częścią wykształcenia Harilala”.¹⁰¹⁷ Mahatma wolał całe życie spędzić za kratami, niż być świadkiem, jak Indusi muszą znosić zniewagi. W przemówieniu na wiecu 16 sierpnia 1908 r. głosił, że nie „wyszedł przedterminowo z więzienia (...) aby nie oszczędzić sobie jakichkolwiek cierpień”.¹⁰¹⁸ Sam do więzienia szedł bez oporów, a nawet z radością nazywając je „hotelami Jego Królewskiej Mości”.¹⁰¹⁹ Powołując się na H. D. Thoreau¹⁰²⁰ dowodził, iż w despotycznym systemie jest to jedyne odpowiednie miejsce dla wolnego człowieka. „Ten, kto popróbował słodczy więziennego życia, nie będzie się nigdy przed nim się wzbraniał (...) Nie ma dla mnie szczęścia poza więzieniem”¹⁰²¹ –

¹⁰¹⁴ Por. CWMG, t. XIII, dz. cyt., s. 214-215.

¹⁰¹⁵ Por. TS, dz. cyt., s. 21.

¹⁰¹⁶ Por. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 91.

¹⁰¹⁷ Por. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 432-433.

¹⁰¹⁸ Por. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 458.

¹⁰¹⁹ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 97.

¹⁰²⁰ „W państwie, w którym rząd niesprawiedliwie więzi ludzi, jedynym miejscem odpowiednim dla sprawiedliwego człowieka jest też więzienie.” Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983, s. 212.

¹⁰²¹ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 215. W nawoływaniu do poddawania się karze więzienia kryła się strategia polityczna, Gandhi uważał bowiem, że jeżeli wielu ludzi zdecyduje się na więzienie, nie będzie potrzeby odsiadzania całych wyroków. Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 97.

powiedział Mahatma. Gotowość, z jaką Gandhi znosił ograniczenie wolności zewnętrznej rozumiała jest w kontekście postulatu ascetyzmu, do którego wzywał. Postulat ten prowadził go do „wolności wewnętrznej”, czyli znacznego uniezależnienia od czynników zewnętrznych, dzięki czemu był w stanie zrezygnować z przywilejów, jakie daje „wolność zewnętrzna” w sytuacji, kiedy był jej pozbawiony. „Wolność wewnętrzna” – jak przekonuje J. Gajda – pozwala człowiekowi, doświadczającemu sytuacji szczególnie trudnych, na wytworzenie mechanizmów obrony przed utratą poczucia godności¹⁰²².

Gandhi łączył pojęcie honoru z obroną własnych praw. Wypędzanym po podziale Indii mniejszościom religijnym radził bronić z narażeniem życia swojej religii, honoru i praw obywatelskich. „Lękać się należy jedynie Boga” – mówił. Nie wypada, by odważni mężczyźni i kobiety pozwolili usunąć się ze swoich domostw. Powinni raczej stracić życie niż okryć się hańbą czy stracić szacunek dla siebie¹⁰²³.

Sposób, w jaki Gandhi rozumiał honor mieścił w sobie zarówno niektóre dyrektywy niezgodne z – wymienionymi przez cytowanego C. L. Barbera – wskazaniami chrześcijańskimi, jak i wszystkie te, które są przez chrześcijaństwo akceptowane. Wśród pierwszych wymienić można wrażliwość na upokorzenia, obronę własnych uprawnień i opór wobec cudzych dyktatów. Dyrektywy te należy rozpatrywać na tle poglądów egalitarnych Gandhiego. Nie tyle zabiegał on o interesy własne, lecz przede wszystkim o dobro wspólnoty, szczególnie zaś tych, którzy są w niej najniżej usytuowani. Takie podejście pozwalało mu zwalczać „fałszywy honor”, czyli wymagać zarówno „degradującej” ofiary więzienia od wszystkich, czyli niezależnie od statusu osoby, jak i postulować wysoko urodzonym podejmowanie „upokarzających” prac służebnych. Wśród dyrektyw zgodnych z chrześcijańskim rozumieniem honoru wyróżnić należy szczególnie brak przemocy (*ahimsa*), do którego Gandhi przywiązywał wyjątkową wagę.

¹⁰²² Por. J. Gajda, *Honor, godność, człowieczeństwo*, Lublin 2000, s. 61. Kontrkultura uznała Gandhiego „prorokiem wewnętrznej wolności”. Por. S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty*, Wrocław 1987, s. 152.

¹⁰²³ Por. DD, dz. cyt., s. 88.

2. Godność obywatela w odrodzonym i wolnym społeczeństwie

Etyka Gandhiego posiada dwie cechy wyróżniające. Charakterystyczne dla poglądów Mahatmy było zarówno wyraźne uzależnianie wartości moralnej celu od wartości moralnej stosowanych środków, jak i przenoszenie norm etyki osobistej na normy etyki społecznej. Celem niniejszego podrozdziału jest wykazanie związku między samorządnością i niepodległością, jako celami działalności politycznej Gandhiego, a postulatem samoopanowania i jedności społecznej, jako środkami mającymi do tych celów prowadzić. Ukazany tu zostanie również związek między charakterystycznym dla etyki indywidualnej postulatem samoopanowania a dotyczącym etyki społecznej postulatem jedności społecznej.

Poszanowanie godności osobowej człowieka ma związek z ustrojem polityczno-prawnym, respektującym lub dławiącym godność człowieka poprzez instrumentalne traktowanie jego osoby, prowadzące w konsekwencji do alienacji człowieka. Ewentualny konflikt między ustrojem polityczno-prawnym a godnością obywateli zależy także od ich poczucia godności. L. Krzywicki pisał: „Tam, gdzie z jednej strony stoi człowiek-despota, z drugiej ludzie z wysoko rozwiniętym poczuciem godności osobistej, tam starcie staje się nieuniknione”.¹⁰²⁴ M. Ossowska dodaje, że poczucia własnej wartości nie byli także pozbawieni uciemiężeni, którzy czerpali ją z wiary w swą szczególną misję dziejową¹⁰²⁵.

W skali społecznej wychowawczy wpływ ustroju, w którym panuje przymus zewnętrzny, jest dwojaki: dodatni i ujemny, rodzi bohaterów lub oportunistów. Niestety, zauważa S. Ossowski, skłonności niewolnicze szerzą się nieporównanie łatwiej, a typy oportunistyczne mają daleko większe szanse przetrwania. Długotrwały okres niewoli może wyjałowić społeczeństwo z „rogatych dusz”, jeżeli wcześniej nie

¹⁰²⁴ Por. L. Krzywicki, *Artykuły i rozprawy 1880-1886. Dzieła*, t. II, Warszawa 1958, s. 38. Arystoteles dowodził, że despotyzm rządów wpływa niszcząco na godność obywateli. Akcentowaniu pojęcia honoru – zdaniem Montesquieu – sprzyjała monarchia, szukała ona bowiem oparcia w warstwie uprzywilejowanej: rycerstwie i arystokracji. Por. M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1969, s. 83-85.

¹⁰²⁵ Por. M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 70.

zajdą procesy przeciwdziałające, np. potęgujące atrakcyjność wzorów osobowych owej „duszy rogatej”¹⁰²⁶.

2.1. Samoopanowanie a samorządność

Mówiąc o wolności jednostki na Zachodzie i w Indiach należy zdać sobie sprawę z odmiennych punktów wyjścia obu tradycji. Myśl Zachodu wyrosła z afirmacji świata. Do głosu dochodzi tu materia i empiria. Punktem wyjścia filozofii indyjskiej jest dusza ludzka i dążenie człowieka do uniezależnienia od świata zewnętrznego¹⁰²⁷. Wszystkie sześć systemów filozofii indyjskiej są refleksją skierowaną ku wnętrzu człowieka i nastawioną na osiągnięcie Ostatecznej Rzeczywistości¹⁰²⁸. Klasycznej indyjskiej myśli politycznej, będącej teorią monarchii, obce było przekonanie, że obywatele mogą mieć wpływ na sposób sprawowania władzy. Jednostka pozbawiona była wolności politycznej, była biernym elementem w monarchistycznym reżimie. Zarówno w Indiach starożytnych, jak i średniowiecznych nie ma nic, czego można by porównać do demokracji ateńskiej. Gandhi starał się połączyć przejętą z myśli Zachodu koncepcję wolności politycznej jednostki z rdzennym postulatem panowania nad sobą¹⁰²⁹.

¹⁰²⁶ Por. S. Ossowski, *Wież społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa 1966, s. 74.

¹⁰²⁷ Por. T. Margul, *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰²⁸ Por. J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 109. Myśl indyjska jest nastawiona metafizycznie i mistycznie, ale ta mistyka jest zarazem etyką. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 104. Zdaniem F. Coplestona filozofia indyjska jest przede wszystkim teorią poznania. Myśliciele indyjscy bardziej byli zainteresowani „intelektualnym wznoszeniem się umysłu do poznania rzeczywistości” niż rozwojem teorii etycznych. Por. F. C. Copleston, *Filozofie i kultury*, dz. cyt., s. 41-42.

¹⁰²⁹ Por. A. J. Parel widzi podobieństwo między wysiłkiem z jakim Gandhi starał się przybliżyć Indyjską i Zachodnią koncepcję wolności ze sposobem w jaki św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu starali się przybliżyć myśl biblijną i klasyczną. Por. A. J. Parel, *Gandhian Freedoms and Self-Rule*, dz. cyt., s. 176.

2.1.1. Godność człowieka w oświeconej anarchii

Gandhi był zwolennikiem oświeconej anarchii, w której każdy byłby swoim własnym rządcą, czyli postępowałby w taki sposób, by jego zachowanie nie kolidowało z dobrem bliźnich. System taki byłby możliwy do osiągnięcia wtedy, gdyby życie narodu było na tyle doskonałe, żeby mogło być zdolne do samokontroli¹⁰³⁰.

Mahatma utrzymywał, że samorządność ma zaledwie odzwierciedlać wolę ludu, który ma rządzić. Gandhi potrafił wyobrazić sobie sytuację, w której społeczność uczy się popełniając błędy. Nie akceptował natomiast sytuacji, gdy władzę sprawuje rząd narzucony z zewnątrz. Kłopot zaczyna się jednak, jeżeli lud nie jest do rządzenia przygotowany. „Chory może oczekiwać powrotu do zdrowia dzięki własnemu wysiłkowi – powiedział – nie może pożyczyć zdrowia od innych”.¹⁰³¹ Jeżeli ludzie pragną niepodległości, muszą nauczyć się przestrzegania dobrowolnej dyscypliny, inaczej dyscyplina będzie im narzucona przez władzę. To zaś jest negacją niepodległości. Każdy naród ma taki rząd, na jaki zasługuje. Dobrowolna dyscyplina jest warunkiem zbiorowej wolności. Jeżeli naród będzie zachowywał się dobrze, urzędnicy rządowi będą ich prawdziwymi sługami¹⁰³². „Kto pragnie sprawiedliwości, musi postępować sprawiedliwie” – powtarzał¹⁰³³. Kto pragnie służyć musi posiadać niewyczerpaną cierpliwość i tolerancję, nigdy nie może narzucać innym własnego zdania¹⁰³⁴, gdyż społeczna dezorganizacja jest przyczyną istnienia przestępców¹⁰³⁵.

¹⁰³⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 102.

¹⁰³¹ Por. EW, dz. cyt., s. 156.

¹⁰³² Por. TS, dz. cyt., s. 262-263.

¹⁰³³ Por. DD, dz. cyt., s. 16.

¹⁰³⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 26. Gandhi głosił, że niecierpliwy reformator, który nie ma posłuchu wśród ludzi, powinien wycofać się do lasu, by tam czuwać, czekać i modlić się. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 189.

¹⁰³⁵ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 164.

Gandhi był przekonany, że wolność jednostki jest elementem natury ludzkiej, stąd nikomu nie można jej ograniczać. Wolność nie powinna polegać na samowoli, lecz powinna łączyć się z dobrowolną dyscypliną, gdyż ona jest gwarantem wolności zbiorowej, która to – w idealnym systemie oświeconej anarchii – powinna podlegać samokontroli. Zanim zarówno jednostka, jak i naród, osiągną wolność zewnętrzną, konieczne jest, by każdy człowiek osiągnął wolność wewnętrzną. Postulat moralnego odrodzenia jednostki, rozumiany jako *condicio sine qua non* odzyskania wolności politycznej, koresponduje z poglądami J. Tischnera, który twierdził, że zniewolenie narodowe ma sens moralny, jest „zniewoleniem poczucia odpowiedzialności” za siebie, jak i za wspólnotę¹⁰³⁶.

W akcentowaniu związku między moralnością a polityką był Gandhi prawdziwym propagatorem etokracji. Z pewnością podpisałby się pod słowami P. T. D’Holbacha głoszącymi, że „Polityka nigdy nie może odłączyć się od moralności ani też stracić jej nawet na chwilę z oczu, nie stwarzając tym samym zagrożenia tak dla panujących, jak i poddanych”.¹⁰³⁷ Podobnie też do poglądów francuskiego filozofa – który diagnozę wad społecznych widział w przewadze namiętności nad moralnością i rozumem, oszustwie i przemocy¹⁰³⁸ – głosił Gandhi konieczność panowania nad sobą i wiązania własnego dobra z dobrem wspólnym. Nacisk na przestrzeganie moralności, jako warunku nieodzownego nie tylko do odzyskania wolności, lecz również do właściwego jej wykorzystania, zbliża poglądy Gandhiego do przymysłów D’Holbacha, który pragnął „ukształtować dla państwa zacnych i godnych wolności poddanych”. Podobnie też do osiemnastowiecznego filozofa odróżniał Gandhi wolność jako możliwość nieskrępowanego działania wedle własnej woli od wolności prawdziwej, gdyż podporządkowanej moralności. „Nie może być prawdziwej wolności wśród narodu niesprawiedliwego, chciwego, przekupnego, zepsutego. Wolność staje się niebezpieczną bronią tylko w ręku obywateli pozbawionych dobrych obyczajów i

¹⁰³⁶ Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰³⁷ Por. P. T. D’Holbach, *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, dz. cyt., s. 7.

¹⁰³⁸ Por. P.T. D’Holbach, *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, dz. cyt., s. 16.

roзумu” – głosił D’Holbach¹⁰³⁹. Jak autor *Etokracji*, który łączył moralność jednostki ze szczęściem jej i społeczeństwa¹⁰⁴⁰, tak Gandhi szczęście wiązał z kontrolą umysłu, a panowanie nad sobą z dobrem społecznym.

Gandhi wymieniał pięć koniecznych i wzajemnie powiązanych warunków niepodległości (*swaradž*). Oprócz niezależności politycznej i ekonomicznej konieczna jest poprawa kondycji moralnej i społecznej na drodze *non-violence* oraz *dharma*, czyli religia rozumiana jako żywa, niezniszczalna i przenikająca wszystko Prawda¹⁰⁴¹. Gandhi był przekonany, że tylko ludzie rozważni są zdolni, by panować nad sobą¹⁰⁴². „Człowiek tonący nigdy nie uratuje drugiego”.¹⁰⁴³ Boże królestwo (*ramradż*) powinno opierać się na *dharmie*, która jest religią w najwyższym znaczeniu tego słowa. *Dharma* zawiera w sobie nie tylko hinduizm, islam i chrześcijaństwo, lecz przewyższa je wszystkie. Niemożliwe jest osiągnięcie niepodległości bez prawdy, *non-violence*¹⁰⁴⁴ i wolności obywatelskiej¹⁰⁴⁵.

Indyjski nacjonalizm nie może mieć charakteru zamkniętego, agresywnego czy destrukcyjnego. Powinien być „zdrowy”, religijny a przez to humanitarny¹⁰⁴⁶. „Indie muszą nauczyć się żyć, nim będą mogły aspirować do umierania za ludzkość. Mysz, która nieszczęśliwie znajduje się między zębami kota, nie zasługuje na uznanie z

¹⁰³⁹ Por. P. T. D’Holbach, *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁴⁰ Por. P. T. D’Holbach, *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, dz. cyt., s. 28.

¹⁰⁴¹ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 23.

¹⁰⁴² Por. *HS*, dz. cyt., s. 3.

¹⁰⁴³ Por. *HS*, dz. cyt., s. 40.

¹⁰⁴⁴ Por. U. Majmudar, *Gandhi’s Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 211. Istnieją dwie interpretacje „bożego królestwa” (*ramradż*). Tradycyjna interpretacja zgodna m.in. z *Ramajaną* Valmikiiego mówi o społeczeństwie rządzonym przez króla – „ojca” poddanych, o systemie opartym na dobrowolności, poszanowaniu dobra, pokoju i społecznej przyjaźni. Koncepcja Gandhiego „oświeconej anarchii” wyklucza istnienie przymusu stosowanego przez władzę, dopuszcza udział osobowości anarchistycznych, jak Tołstoj. Por. V. P. Varma, *Gandhi and Plato*, dz. cyt., s. 57.

¹⁰⁴⁵ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 23. Szacunek dla odmiennych poglądów kazał Gandhiemu przyznać prawo wolnej wypowiedzi nawet tym, którzy byli zwolennikami stosowania przemocy. Tamże.

¹⁰⁴⁶ Por. *CWMG*, t. XXI, dz. cyt., s. 291.

powodu swojego wymuszonego siłą poświęcenia” – powiedział Mahatma¹⁰⁴⁷. Akcja odmowy współpracy ma na celu honorową i dobrowolną współpracę opartą o wzajemny szacunek i zaufanie. Podjęta walka toczy się przeciw przymusowej kooperacji, jednostronnej zależności i eksploatacji skrytej pod nazwą cywilizacji; jest to protest skierowany przeciw nieświadomej i mimowolnej partycypacji w źle¹⁰⁴⁸.

Gandhi pragnął, by przyszłe państwo oparte było o zasady, o które zabiegał podczas walki o niezależność. Zamiast kary pozbawienia wolności Gandhi zalecał zadośćuczynienie za wyrządzone zło. W przypadku zabójstwa nie może być mowy ani o anulowaniu kary, ani o zadośćuczynieniu. Twierdził, że tylko Bóg może odebrać życie, gdyż tylko on je daje. Morderstwo nie może być pomszczone ani przez jeszcze jedno morderstwo, ani przez rekompensatę. Jedynym sposobem pomszczenia morderstwa jest własna ofiara pozbawiona chęci odwetu. Rewanż czy zadośćuczynienie może zaspokajać satysfakcję jednostki, nigdy jednak nie przywróci pokoju ani nie podniesie społeczeństwa na duchu¹⁰⁴⁹. Mahatma pragnął, by wojsko i policja były wiernymi sługami ludzi, bez względu na kastę i religię¹⁰⁵⁰. Najważniejszym ich obowiązkiem powinna być ochrona mniejszości, nawet kosztem własnego życia¹⁰⁵¹.

Gandhi chciał, by w niepodległych Indiach opartych o zasadę *non-violence* „była zbrodnia, lecz nie było zbrodniarzy i kary”. Zbrodnia jest bowiem chorobą, jak każda inna. Pragnął, by każda zbrodnia była uważana za chorobę. Czyniącego źle należy traktować jak nieświadomego brata, gdyż w rzeczywistości nie jest on istotą różną od pokrzywdzonego¹⁰⁵². Kryminaliści powinni być traktowani jak pacjenci a więzienia jak szpitale. Gandhi był pewien, że nikt nie popełnia zbrodni dla zabawy,

¹⁰⁴⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 192.

¹⁰⁴⁸ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 194.

¹⁰⁴⁹ Por. *FP*, dz. cyt., s. 29-30.

¹⁰⁵⁰ Por. *DD*, dz. cyt., s. 21.

¹⁰⁵¹ Por. *DD*, dz. cyt., s. 72.

¹⁰⁵² Por. *FP*, dz. cyt., s. 29-30.

gdyż jest ona przejawem chorego umysłu. Więźniowie powinni widzieć w personelu przyjaciół, których zadaniem jest pomóc im w odzyskaniu zdrowia psychicznego¹⁰⁵³. Związek, jaki Gandhi dostrzegał między czynieniem dobra a wiedzą o tym, co rzeczywiste, prawdziwe i dobre przypomina związek między cnotą a wiedzą w intelektualizmie etycznym Sokratesa. Obaj mieli na myśli ten rodzaj wiedzy, który łączy się z osobistym przekonaniem sprawcy czynu, obaj też za czyn słuszny uważali ten, który rzeczywiście przyczynia się do prawdziwego szczęścia, które odpowiada stałości i jedności natury ludzkiej. Przekonaniem o jedności natury ludzkiej tłumaczyć można przeświadczenie Gandhiego, że ten, kto zdradza brak wiary w możliwość zmiany drugiej strony, ten okazuje brak wiary w naturę ludzką i tym samym w siebie.

2.1.2. Wolność wewnętrzna człowieka a samorządność

Gandhi głosił, że to, czym w rzeczywistości będzie niepodległość (*swaradž*) będzie zależało od użytych środków. „Jeżeli tylko skoncentrujemy się na środkach – powiedział – *swaradž* zadba sam o siebie”.¹⁰⁵⁴ Dla Gandhiego istniał przyczynowy związek między czystością intencji jednostki a zasięgiem skuteczności akcji *non-violence*¹⁰⁵⁵. Niepodległość (*swaradž*) miała dla Gandhiego związek z wewnętrznym głosem. „*Swaradž* – głosił – ma być znaleziony przez wewnętrzne poszukiwanie, nie zaś przez próżne oczekiwanie, że inni, nawet nasi towarzysze, nam go zapewnią”.¹⁰⁵⁶ Akcja odmowy współpracy była wołaniem o zmianę serca nie tylko Anglików, lecz przede wszystkim rodaków. Jeśli ci ostatni się na to odważą, uczynią to bez wątpienia i pierwsi¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵³ Por. DD, dz. cyt., s. 110.

¹⁰⁵⁴ Por. CWMG, t. XXXII, dz. cyt., s. 553. Potwierdzeniem tego mogą być słowa jednego z sekretarzy generała Smutsa, który przyznał bezradność władzy wobec niezłomnej gotowości do cierpienia, „uprzejmości i rycerskości” Gandhiego. Por. G. Pattery, *An Inquiry into the Origins of Satyagraha and Its Contemporary Relevance* w: *Gandhi: The Meaning of Mahatma for the Millennium*, ed. K. Pandikattu, Washington 2001, s. 45.

¹⁰⁵⁵ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 45.

¹⁰⁵⁶ Por. CWMG, t. XXV, dz. cyt., s. 451.

¹⁰⁵⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 121.

Gandhi utrzymywał, że warunkiem wolności zewnętrznej musi być wolność wewnętrzna. Dowodził, że samorządność polityczna nie jest lepsza niż autonomia jednostki, stąd powinna być osiągnięta dokładnie takimi samymi środkami jak ta ostatnia¹⁰⁵⁸. Był on przekonany, że zewnętrzna wolność może być osiągnięta w takiej samej proporcji, w jakiej ludzie osiągną wolność wewnętrzną, stąd energia powinna być skierowana przede wszystkim na osiągnięcie reformy wewnętrznej. W tym dziele wszyscy mogą mieć swój równy udział, a jeśli nabierze ono wymiaru narodowego, żadna siła nie będzie w stanie mu się przeciwstawić¹⁰⁵⁹. Zapewniał, że społeczeństwa nie można zbudować pozbawiając ludzi wolności, gdyż jest to sprzeczne z naturą ludzką. Kto posiada wolność, może dobrowolnie poświęcić się służbie społecznej; kto jest jej pozbawiony, staje się automatem, a społeczeństwo ulega ruinie¹⁰⁶⁰.

Zdaniem Mahatmy *swaradž* narodu oznacza sumę samorządnych jednostek¹⁰⁶¹. Był przekonany, że tylko ściśle przestrzeganie zasady uczciwości i miłosierdzia może przynieść prawdziwą korzyść dla kraju¹⁰⁶². Wierzył w siłę, jaką ma moralny charakter jednostki. „Nawet garść bojowników *satjagrahy* – przekonywał – wystarczy by dowieść honoru Indii.”¹⁰⁶³

Mówiąc o wolności wewnętrznej Gandhi miał na myśli przede wszystkim panowanie nad sobą, ono zaś w przeciwieństwie do wolnej woli nie jest czymś danym z natury, lecz wymaga dobrowolnej dyscypliny. Za człowieka wolnego nie uważał tego, który znajduje się w niewoli tego, co w nim zwierzęce. Wolność ściśle wiązała się u niego z realizowaniem obowiązku, jemu służyła i z niego czerpała swą wartość. Mogła być dobrze lub źle użyta. Można powiedzieć, że wolność rozumiał dwojako: jako „wolność od czegoś” i „wolność do czegoś”. Wiazał ją z obowiązkiem odmowy

¹⁰⁵⁸ Por. CWMG, t. XXXV, dz. cyt., s. 294.

¹⁰⁵⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 148-149.

¹⁰⁶⁰ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 23.

¹⁰⁶¹ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁶² Por. CWMG, t. XVI, dz. cyt., s. 484.

¹⁰⁶³ Por. DD, dz. cyt., s. 91.

kooperacji ze złem i obowiązkiem współpracy z dobrem. Współpraca ze złem upokarza, z dobrem – budzi szacunek nawet w oczach nieprzyjaciela. Odrodzenie moralne społeczeństwa jest zatem warunkiem jego wolności. Gandhi dążył do uwolnienia człowieka od jego niższej, zwierzęcej natury. W rozdziale pierwszym była mowa o wolności od zwierzęcych namiętności, w tym rozdziale mowa jest o wolności od upokarzającego lęku przed nieprzyjacielem. Lęk ten można przezwyciężyć przez wiedzę o nieśmiertelności duszy i duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Człowiek ma możliwość poznania wyzwającego od lęku, zwierzę skazane jest na lęk i jego konsekwencje w postaci ucieczki lub agresji. Opanowanie tego lęku może dopiero dać szansę dla „wolności do” współpracy z dobrem, siły duchowej i miłości.

Gandhi przekonuje, że dyscyplina jest czymś nieodzownym w życiu społecznym, gdyż dezorganizacja tworzy nadużycia i przestępstwa. Dyscyplina może być dobrowolna lub narzucona przez władzę. Tylko dobrowolna dyscyplina obywateli jest warunkiem nieodzownym wolności zewnętrznej. Dyscyplina narzucona uwłacza człowiekowi, gdyż staje się on automatem.

Zgonie ze słowami Mahatmy: „Nie ma wyzwolenia i nadziei bez ofiary, dyscypliny i samoopanowania”.¹⁰⁶⁴ Decydujące znaczenie dla powodzenia walki o wyzwolenie zewnętrzne upatrywał w samooczyszczeniu. Takie wybawienie nazywał trwałym i zdrowym.¹⁰⁶⁵ Gandhi dostrzegał związek między panowaniem nad sobą a służbą społeczną. Kto bowiem pragnie stosować bierny opór, aby służyć społeczeństwu, ten musi przestrzegać doskonałej czystości, zaakceptować ubóstwo, trzymać się prawdy i ćwiczyć się w nieustraszonoci¹⁰⁶⁶.

Gandhi był perfekcjonistą moralnym. Uważał za absolutnie konieczne, aby ten, kto chce stosować bierny opór był prawie, jeżeli nie całkowicie doskonałym człowiekiem. Im bowiem jest większa siła duchowa w kimś takim, tym ludzie stają się lepsi. Pragnący stosować bierny opór powinien zaakceptować ubóstwo i wyzbyć się

¹⁰⁶⁴ Por. CWMG, t. XVIII, dz. cyt., s. 360-361.

¹⁰⁶⁵ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹⁰⁶⁶ Por. HS, dz. cyt., s. 55.

wszelkiej motywacji prowadzącej do użycia siły¹⁰⁶⁷. Do osiągnięcia duchowej doskonałości konieczna jest powściągliwość w myśli, mowie i działaniu. Narody nie posiadające takich ludzi są najbiedniejsze z biednych¹⁰⁶⁸. Panowanie nad sobą jest najprawdziwszą niepodległością (*swaradž*) i synonimem zbawienia (*moksza*).¹⁰⁶⁹

Kluczem do osiągnięcia panowania nad sobą, bez którego nie może być wolności (*swaradž*) i bożego królestwa (*Ram Radż*), było – według Mahatmy – zdobycie panowania nad pożądaniem zmysłowym¹⁰⁷⁰. Konieczny był celibat. Doskonały *brahmaczarin* nie walczy ani ze zmysłowym pragnieniem, ani z pragnieniem prokreacji gdyż postrzega świat jako jedną rodzinę, którą stara się uwolnić z biedy. Pragnienie prokreacji jest dla niego niczym kielich goryczy. Pokorna siła którą *brahmaczarin* czerpie z panowania nad sobą, wzbudza szacunek dla niego¹⁰⁷¹. *Brahmaczarin* to ktoś, kto żyje w bojaźni bożej. W przeszłości oddawali mu honory królowie i starsi. Była to dobrowolna ofiara narodu. Dzięki niej społeczeństwo wzbogacało się o silne dusze, umysły i ręce¹⁰⁷².

Zdaniem Gandhiego wielkie problemy, do których zaliczał m.in. walkę o jedność społeczną, służbę niedotykalnym, rekonstrukcję wsi, wymagają nie tylko kwalifikacji intelektualnych, lecz siły ducha i duchowego wysiłku. Siła ducha przychodzi tylko przez bożą łaskę, ona zaś nigdy nie zstępuje na człowieka będącego w niewoli pożądania¹⁰⁷³.

Gandhi walczył o to, by nieposłuszeństwo wobec rządu nie było uważane za brak lojalności i „świętokradztwo”. Po raz kolejny w myśli Gandhiego dochodzi do

¹⁰⁶⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 310.

¹⁰⁶⁸ Por. CS, dz. cyt., s. 31

¹⁰⁶⁹ Por. CWMG, t. XIX, dz. cyt., s. 80.

¹⁰⁷⁰ Por. CS, dz. cyt., s. 142. Zdaniem Gandhiego wszystkie wielkie religie słusznie widzą w pożądaniu (*kama*) głównego przeciwnika człowieka, złość i nienawiść zajmują miejsce następne. Por. Tamże, s. 143.

¹⁰⁷¹ Por. CS, dz. cyt., s. 46.

¹⁰⁷² Por. TS, dz. cyt., s. 90.

¹⁰⁷³ Por. CS, dz. cyt., s. 142-143.

głosu obowiązek. Prawem każdego narodu jest współpraca z rządem na jego, czyli narodu warunkach. Respektowanie tego prawa jest obowiązkiem każdego rządu. „Odmowa współpracy ze złem jest takim samym obowiązkiem – przekonywał – jak współpraca z dobrem.”¹⁰⁷⁴

Postulat panowania nad sobą miał nie tylko związek z walką o niepodległość, lecz dotyczył tego, co Gandhi nazywał „prawdziwą samorządnością”, czyli taką, która była budowana na respektowaniu wysokich wymogów moralnych, jak m.in. zakaz chęci odwetu. „Prawdziwa samorządność – twierdził – polega na samoopanowaniu (...) Jeśli zabito wszystkich Brytyjczyków, a zabójcy staliby się władcami Indii, (...) Indie dalej trwałyby w niewolnictwie. Bomby, którymi zabijemy Brytyjczyków, po ich odejściu spadną na Indie”.¹⁰⁷⁵ Niepodległość nie powinna być rozbratem z człowieczeństwem¹⁰⁷⁶. O niebezpieczeństwie posiadania siły pisał R. Tagore w liście do Gandhiego. Jego zdaniem siła jest irracjonalna, jest niczym koń z zawiązanymi oczami ciągnący powóz. Bierny opór jest również siłą i może być ona użyta zgodnie lub wbrew prawdzie. Pokusa niemoralnego użycia siły rośnie wraz z osiąganymi dzięki niej sukcesami. Sukces – przekonywał poeta – nie musi wiązać się z moralnym wzrostem człowieka, a klęska nie pozbawia go wartości i godności¹⁰⁷⁷. Nacisk, jaki kładł Gandhi na związek między godnym zachowaniem jednostki – samoopanowaniem a dobrem społecznym – samorządnością, miał na celu zabezpieczenie dobra społecznego w sytuacji mogącej prowadzić do działań dysfunkcyjnych w czasie zdobywania suwerenności i po jej uzyskaniu. W pierwszym wypadku chodziło o ukształtowanie w społeczeństwie odwagi, w drugim – o zapobieżenie chęci odwetu. Chodziło o ukształtowanie szacunku dla samego siebie, a więc cnotę niezależną od sytuacji zewnętrznej z jej systemem kar i nagród, o cnotę na której można polegać w sytuacji kryzysowej.

¹⁰⁷⁴ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 195-196.

¹⁰⁷⁵ Por. CWMG, t. VIII, dz. cyt., s. 373-374.

¹⁰⁷⁶ Por. DD, dz. cyt., s. 60.

¹⁰⁷⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 183-184.

2.2. Jedność społeczna i niepodległość

Poprzednio była mowa o wolności wewnętrznej, jako warunku wolności zewnętrznej. Tutaj pojawia się inny warunek – jedność społeczna. Ten, podobnie jak wcześniej omawiany, wynikać powinien ze znajomości tej samej prawdy o duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Poprzednio prawda ta zobowiązywała do wyzbycia się lęku przed nieprzyjacielem, tu obliuguje do pocucia solidarności z rodakami.

2.2.1. Godność wolności

Gandhi mówił o godności wolności¹⁰⁷⁸. Choć zaangażowany był w politykę, wskazywał, że jego walka jest nie tylko polityczna, jest to walka słuszną, a przez to całkowicie czystą¹⁰⁷⁹. Gandhi uważał niepodległość (*swaradź*) za pojęcie całkowicie zgodne z poczuciem narodowej godności, gdyż umożliwia najwyższy rozwój narodu¹⁰⁸⁰.

Jego postrzeganie wielkości ojczyzny nie było oparte na sile militarnej. Prawdziwa niepodległość nie miała polegać na angielskich rządach bez Anglików¹⁰⁸¹. Powiedzieć można nawet, że Gandhi nie walczył z Brytyjczykami, lecz o dobrobyt rodaków, który jeśliby mógł być zagwarantowany przez Brytyjczyków, to on byłby w stanie zaakceptować ich władzę polityczną nad Indiami¹⁰⁸². Ambicją Gandhiego nie było tylko wyzwolenie Indii, lecz pragnienie uwolnienia tzw. słabszych ras spod miażdżącej eksploatacji Zachodu¹⁰⁸³ oraz zapewnienie pomocy chorym i biednym¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁷⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 175.

¹⁰⁷⁹ Por. D. G. Tendulkar, *Mahatma*, t. I, dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁸⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 152.

¹⁰⁸¹ Por. HS, dz. cyt., s. 10.

¹⁰⁸² Por. HS, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁸³ Por. EW, dz. cyt., s. 153.

¹⁰⁸⁴ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

Zabiegał nie tylko o niepodległość społeczną, lecz również moralną i ekonomiczną¹⁰⁸⁵. Całkowita niepodległość osiągnięta dzięki prawdzie i *non-violence*, oznaczała dla Gandhiego niepodległość każdej jednostki, bez względu na jej rasę, kolor skóry czy religię. Taka niepodległość nigdy nie jest ekskluzywna. Jest ona całkowicie zgodna z zależnościami między tym co wewnętrzne i zewnętrzne. Całkowita niepodległość zależy od stopnia, w jakim zbliżamy się do prawdy i *non-violence*¹⁰⁸⁶. Jeżeli niepodległość (*swaradź*) nie ma cywilizować i oczyszczać, nie ma wartości. Istota cywilizacji indyjskiej – zdaniem Gandhiego – polega na nadrzędnej roli moralności w życiu publicznym i prywatnym¹⁰⁸⁷.

Bojownikom o wolność narodu stawiał Gandhi wysokie wymagania. Zastrzegał, że niepodległość nie może być zdobyta przez tych, którzy są niewolnikami nałogu alkoholizmu czy narkomanii, gdyż są oni pozbawieni „zmysłu moralnego”.¹⁰⁸⁸ Wymagał odwagi, gdyż: „Niepodległość (*swaradź*) nie jest dla tchórzów, lecz dla tych, którzy z uśmiechem i odsłoniętymi oczami potrafią iść na szubienicę”.¹⁰⁸⁹ Gandhi wierzył w bezkrwawą rewolucję prowadzącą do wolności¹⁰⁹⁰. Uważał, że trzysta milionów jego rodaków powinno czuć się zawstydzonymi, jeżeli odwołują się do siły by nawrócić lub usunąć z własnego kraju sto tysięcy Anglików. Potrzeba nie siły fizycznej, lecz siły woli. Jeżeli nie ma się tej ostatniej, nie ma się również i pierwszej. Kto rozwinie w sobie siłę woli, odkryje, że nie potrzebuje siły fizycznej¹⁰⁹¹.

Godność wolności powinna opierać się na godnej postawie tych, którzy o nią walczą. Kto zdradza brak wiary w możliwość zmiany drugiej strony, ten okazuje brak wiary w naturę ludzką i tym samym w siebie. Nic też zdaniem Gandhiego nie jest

¹⁰⁸⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 161.

¹⁰⁸⁶ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹⁰⁸⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 179.

¹⁰⁸⁸ Por. CWMG, t. LXXII, dz. cyt., s. 378-81.

¹⁰⁸⁹ Por. TS, dz. cyt., s. 156.

¹⁰⁹⁰ Por. TS, dz. cyt., s. 177.

¹⁰⁹¹ Por. CWMG, t. XXIV, dz. cyt., s. 136-54.

bardziej słuszne i godne, jak przyznanie, że nie możemy zmienić serca drugiej strony, gdyż sami jesteśmy słabi. Wskazywał, że rodacy nie powinni oczekiwać litości lecz sprawiedliwości, która im się należy. Sprawiedliwość będzie im oddana, gdy zasłużą na nią swoją postawą i poczuciem siły¹⁰⁹².

Gandhi nie utożsamiał wolności jedynie z niepodległością. Jego zdaniem wolność to wyzbycie się jakiegokolwiek lęku, pozwalające mówić i działać zgodnie z własnymi uczuciami¹⁰⁹³. Wspomnieć należy również o tym, jak Gandhi starał się dowartościować rodaków argumentując, że wyzwolenie ojczyzny zależy od nich samych, gdyż władza nad ludźmi możliwa jest tylko wtedy, gdy ci świadomie lub nieświadomie się na nią godzą¹⁰⁹⁴. Dowodził, że bez współpracy z Indusami władza Anglików nie może się utrzymać, jednak do wypowiedzenia posłuszeństwa niezbędne jest męstwo¹⁰⁹⁵.

Gandhi nie był jednostronny w swych ocenach. Daleki był od przypisywania Anglikom całego zła wynikającego z kolonizacji Indii. Dowodził, że równą winę ponoszą Indusi skuszeni brytyjskimi towarami. Wina rodaków może być nawet większa. Gandhi pyta retorycznie: „Czy obwinianie sprzedawcy narkotyków jest w stanie uleczyć narkomana?”¹⁰⁹⁶ Gandhi twierdził, że skoro sami Indusi pozwolili się zniewolić, ich los spoczywa więc w ich rękach. „Przez nasze niewolnictwo – powiedział – naród został zniewolony i przez nasze wyzwolenie będzie wolny”.¹⁰⁹⁷

J. Brown zauważa, że zamiast używać słowa „niepodległość”, posługiwał się Gandhi indyjskim słowem *swaradž*, którego dosłowne znaczenie (autonomia) wzbogacił o obowiązek panowania nad sobą. Problemem nie było to, że cudzoziemcy władają Indiami, lecz to, że ich panowanie było destrukcyjne dla indyjskiej kultury, bo

¹⁰⁹² Por. EW, dz. cyt., s. 151.

¹⁰⁹³ Por. CWMG, t. XIX, dz. cyt., s. 47.

¹⁰⁹⁴ Por. CWMG, t. XII, dz. cyt., s. 461.

¹⁰⁹⁵ Por. HS, dz. cyt., s. 67.

¹⁰⁹⁶ Por. HS, dz. cyt., s. 18.

¹⁰⁹⁷ Por. HS, dz. cyt., s. 61.

było sprzeczne z Prawdą i uniemożliwiało moralny wzrost. Nie prawo do niepodległości było tym, na co Gandhi kładł nacisk, lecz obowiązek stworzenia społeczeństwa, w którym Indusi byliby rzeczywiście ludzcy, czyli wtedy, gdy będą podążali za Prawdą¹⁰⁹⁸.

Gandhi wysoko cenił wartość, jaką jest wolność, traktował ją jako wartość, która umożliwia najwyższy rozwój narodu. Mówił jednocześnie o godności wolności. Zatem nie każde zachowanie wolne uznałby za zachowanie godne. Wolność traci, jego zdaniem, swą wartość, jeżeli nie oczyszcza i nie cywilizuje. Wolność polityczna nie była też dla niego potrzebą najważniejszą. Jego myśl w tym względzie koresponduje z poglądami I. Berlina, który pisał: „Prawdą jest, że oferowanie praw politycznych lub ochrony przed ingerencją państwa półnagim, niedożywionym i chorym analfabetom jest drwiną z ich położenia; potrzebna jest im opieka lekarska i wykształcenie, zanim będą w stanie zrozumieć lub spożytkować powiększenie swoich uprawnień. Czym jest wolność dla tych, którzy nie mogą z niej korzystać?”¹⁰⁹⁹

Koncepcja wolności Mahatmy Gandhiego jest zbliżona do platońskiej za sprawą związku zachodzącego między jednostką a społeczeństwem oraz dzięki akcentowaniu prawdy w życiu politycznym. Obaj podzielali idealistyczny cel władzy, jakim miało być kształtowanie społeczeństwa zgodnie z wartościami moralnymi¹¹⁰⁰. Dla obu kondycja zwykłych ludzi zależy od moralnej kondycji elity. Ci ostatni muszą przejść moralną transformację, by służyć innym. Bezinteresowne pragnienie służenia powinno zastąpić pożądanie władzy i bogactwa. Gandhi burzył w ten sposób podział na życie zawodowe i prywatne, na teorię i praktykę¹¹⁰¹. Moralna transformacja elity ma się dokonać za sprawą współczucia, miłości i doświadczenia siły ducha¹¹⁰².

¹⁰⁹⁸ Por. J. M. Brown, *Gandhi and Human Rights: In Search of True Humanity*, dz. cyt., s. 247-248.

¹⁰⁹⁹ Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 185.

¹¹⁰⁰ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 191.

¹¹⁰¹ Por. D. George, *Hind Swaraj and Gandhi's Search for the Conquest of Power*, dz. cyt., s. 31.

¹¹⁰² Por. D. George, *Hind Swaraj and Gandhi's Search for the Conquest of Power*, dz. cyt., s. 27.

2.2.2. Jedność społeczna i godne zachowanie

Gandhi miał świadomość swojej misji: „Przytłoczeni nędzą i poniżeniem, oczekujący mnie, ufni ludzie wierzyli, że niosę im przesłanie nadziei”.¹¹⁰³ Walcząc o prawa Indusów w Afryce Południowej powiedział: „Najważniejszym celem tej walki jest, byśmy nauczyli się być ludźmi i narodem, byśmy przestali być kozami, tak jak teraz, i stali się lwami, byśmy pokazali światu, że jesteśmy jednym ludem (...) dziećmi Indii, gotowymi oddać za nie życie.”¹¹⁰⁴

Gandhi był przekonany, że jedność i godne zachowanie są gwarantem zwycięstwa¹¹⁰⁵. Myśląc o niepodległości (*swaradž*) miał na myśli niepodległość integralną, która zakładała jedność serc oraz likwidację społecznego zła¹¹⁰⁶. Jedność narodowa może być osiągnięta, gdy każda jednostka będzie posiadała żywą świadomość bycia jednością z każdą inną¹¹⁰⁷, gdy nikt nie będzie czuł się wyższym od drugiego¹¹⁰⁸. Rzeczywista niepodległość nie miała polegać na przejęciu władzy przez nielicznych, lecz na zdolności wszystkich do wyrażenia sprzeciwu wobec nadużywających władzy. Chodziło o uświadomienie masom ich zdolności do kontrolowania władzy¹¹⁰⁹ i kształtowania własnego przeznaczenia¹¹¹⁰. Zadaniem demokracji – zdaniem Mahatmy – jest mobilizacja fizycznych, ekonomicznych i duchowych bogactw ludzkich dla wspólnego dobra wszystkich, tak, by najślabsi mieli

¹¹⁰³ Por. CWMG, t. XVIII, dz. cyt., s. 360-361.

¹¹⁰⁴ Por. CWMG, t. IX, dz. cyt., s. 159. Indyjscy kupcy w Afryce Południowej byli nieczuli na łamanie ich ludzkich praw, jeśli nie przeszkadzało im to robić interesów. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 100.

¹¹⁰⁵ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹¹⁰⁶ Por. CWMG, t. XXXIII, dz. cyt., s. 147.

¹¹⁰⁷ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹¹⁰⁸ Por. CWMG, t. XX, dz. cyt., s. 436-9. Por. także FP, dz. cyt., s. 93.

¹¹⁰⁹ Por. CWMG, t. XXVI, dz. cyt., s. 52.

¹¹¹⁰ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 194.

te same możliwości, co najsilniejsi¹¹¹¹. Gandhi przeciwstawiał się przywilejom dostępnym nielicznym do których nie mają dostępu ubogie masy. Sytuację taką nazywał szatańską. „Odczuwam więź z każdym – powiedział – i czuję, że nie mogę być szczęśliwy, jeżeli najprostszy spośród nas nie są szczęśliwi”.¹¹¹² Adaptacja możliwa jest tylko wtedy, gdy strona silniejsza wychodzi z inicjatywą w kierunku strony słabszej, bez czekania na jej odpowiedź¹¹¹³.

Gandhi zabiegał o to, by przekonać rodaków, że jakkolwiek mały byłby naród czy grupa społeczna, są one w stanie obronić swój honor i szacunek dla siebie, jeśli tylko ich członkowie są jednej myśli i woli. W tym leży – jego zdaniem – niezrównana siła i piękno nieuzbrojonych¹¹¹⁴. Ubolewał, że współczesna edukacja przywiązuje wagę do ulotnej i przemijającej siły fizycznej. Przekonywał, że gdy rodacy uzyskają świadomość solidarności i jedności ducha, staną się niezwyciężeni i odzyskają wolność. Siłę duchową uzyskuje się dzięki samodyscyplinie i samooczyszczeniu. Mahatma starał się przekonać, że dowodem na siłę duszy jest to, że trzysta milionów Indusów rządzonych jest przez sto tysięcy Anglików. Świadomość własnej siły przewyższa siłę liczebną. „Owce są świadome własnej słabości, lew – swojej siły”.¹¹¹⁵

Zdaniem Gandhiego jedność społeczna nie może mieć charakteru ekskluzywnego, lecz inkluzyjny. Pierwszy prowadzi do dominacji i dehumanizacji, drugi stawia człowieka ponad kastę, klasę, rasę, religię.¹¹¹⁶ Postulat jedności społecznej jest wyrazem egalitarnych przekonań Gandhiego. Zabiegał on o to, aby nikt nie czuł się wyższym od drugiego, wszystko bowiem jest jednością, a największy jest ten, kto dobrowolnie godzi się być najmniejszym. Wielkość, jaką Gandhi miał na myśli, to wielkość moralna.

¹¹¹¹ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 197.

¹¹¹² Por. *TS*, dz. cyt., s. 85-86.

¹¹¹³ Por. *CWMG*, t. XXIV, dz. cyt., s. 136-54.

¹¹¹⁴ Por. *FP*, dz. cyt., s. 44.

¹¹¹⁵ Por. *TS*, dz. cyt., s. 171-172. Por. też *SSA*, dz. cyt., s. 105-106.

¹¹¹⁶ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 198.

O wielkości w dziedzinie moralności pisał Arystoteles. Termin *megalopsychia*, który pojawia się w *Etyce nikomachejskiej*, dotyczy osobowej wartości (dzielności) i tłumaczony jest jako „wielkość duchowa”, „wielkość ducha” bądź „uzasadniona duma”, interpretowana jako „poczucie własnej wartości”. „Uzasadniona duma – pisze W. Stróżewski – wiąże się (...) z wielkością, która z kolei odnosi się do najwyższych wartości, powodujących, iż ten, kto je istotnie realizuje, godzien jest także czci”.¹¹¹⁷ Jednym z warunków wielkości jest to, by wartość przewyższała człowieka, który do niej aspiruje. Wartością tą może być na przykład ideał świętości, ojczyzna, inny człowiek. To właśnie możliwość transcendencji człowieka jest – jak przekonuje Stróżewski – warunkiem jego wielkości. „Oddanie się w służbę rzeczy małych i miałych nie ma sensu z punktu widzenia naszego powołania i istoty człowieczeństwa”.¹¹¹⁸

Wartości, o które zabiegał Gandhi, odpowiadają wymienionym przez Stróżewskiego. Zwalczał on natomiast fałszywą dumę, czyli przekonanie, że poczucie własnej wartości może być oparte na czynnikach pozamoralnych, jak np. urodzenie, majątek czy wykształcenie. Czynniki te – jak to wynika z poglądów Mahatmy – są powodem wynoszenia się ponad innych i w rezultacie przeszkodą dla jedności społecznej. Gandhi zachęcał silniejszych do rycerskiej postawy wobec słabszych, do sprawiedliwości a nie do upokarzającej litości. Słabszych wzywał do postawy zasługującej na sprawiedliwe traktowanie.

Ważną rolę w budowaniu narodowej jedności i godności pełniła troska o bliźnich (*swadeszi*). Służyła ona także jako narzędzie walki o odzyskanie niepodległości. *Swadeszi* – w definicji Mahatmy – znaczy zaufanie do własnej siły,

¹¹¹⁷ Por. W. Stróżewski, *O wielkości*, dz. cyt., s. 289. Zauważmy w tym miejscu, że wymienione znaczenia terminu *megalopsychia* są bliskie znaczeniu łacińskiego *dignitas*, który tłumaczyć można jako „wartość osobistą” i „dzielność moralną”. Związek godności z wielkością widoczny jest w znaczeniu przymiotnika „godny”, który przekładać można na „znaczny”, „spory”, jak i w znaczeniu rdzenia „god”, znaczącego „wielki”, „spory”. Także przymiotnikiem „zacny” – którego związek z „godny” omówiono wyżej – posługiwano się w staropolszczyźnie w znaczeniu „wielki”, „znaczny”. Również we współczesnej polszczyźnie – o czym była już mowa – przymiotnik „godny” oznaczać może kogoś, kto jest „pełen poczucia własnej wartości, wyraża to poczucie, wzbudza szacunek”. Związek wielkości z godnością rozpatrywać można na płaszczyźnie etycznej i estetycznej. Oba te pojęcia posiadają też te dwie konotacje.

¹¹¹⁸ Por. W. Stróżewski, *O wielkości*, dz. cyt., s. 295-298.

czyli do siły własnego ciała, rozumu i duszy. Wśród nich najważniejsza jest dusza, stąd siła duszy jest tym, od czego zależy pomyślność *satjagrahy*. Siła ta jest kluczem do sukcesu narodu¹¹¹⁹. *Swadeszi* jest pojęciem religijnym, bez którego niemożliwe jest przestrzeganie prawdy (*satjagraha*). Gandhi twierdził, że jest to naturalny obowiązek nałożony na każdego człowieka. W przeciwieństwie do bojkotu zagranicznych towarów, nie jest on bronią polityczną zakorzenioną w złej woli i pragnieniu kary. Nie powinien być motywowany chęcią odwetu¹¹²⁰. *Swadeszi* jest służbą, której celem nie jest korzyść własna, lecz czysty altruizm, stąd określana może być jako ofiara, która może przynieść korzyść całemu światu. Nie oznacza ona zakazu importu wszelkich produktów, lecz jedynie tych, które przynoszą szkodę dla kraju¹¹²¹. Palenie zagranicznych ubiorów to „palenie własnego wstydu”. „Muszę przestać obrażać nagich dając im odzież, której nie potrzebują, zamiast dać im pracę, której pilnie im potrzeba” – powiedział kiedyś¹¹²².

Gandhi nie wyznaczał ścisłej granicy między ekonomią i etyką. Ekonomia która wykorzystuje jednostkę lub naród jest niemoralna i grzeszna. Grzechem jest nabywanie produktów wyprodukowanych dzięki wyzyskowi jak i importowanych, które niszczą rodzimą produkcję¹¹²³. Uważał, że każdy za punkt honoru powinien stawiać sobie korzystanie tylko z produktów wytworzonych przez indyjską wieś, która jest w stanie zaspokoić większość potrzeb¹¹²⁴. Był również przekonany, że Indie są w stanie eksportować żywność do krajów cierpiących niedostatek. Konieczna jest jednak samopomoc i samodzielność¹¹²⁵. Samopomoc uszlachetnia naród¹¹²⁶.

¹¹¹⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 258.

¹¹²⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 260.

¹¹²¹ Por. EW, dz. cyt., s. 275. „Mój patriotyzm obejmuje dobro ludzkości w ogóle, dlatego moja służba dla Indii obejmuje całą ludzkość”. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith. From Darkness to Light*, dz. cyt., s. 211.

¹¹²² Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 192.

¹¹²³ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 191.

¹¹²⁴ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹¹²⁵ Por. DD, dz. cyt., s. 64.

Gandhi przywiązywał duże znaczenie do właściwego postępowania przywódców politycznych. Uważał, że przywódca polityczny powinien utożsamiać się z najbiedniejszymi i być możliwie jak najbliżej społeczeństwa, które reprezentuje. „Największy by pozostać wielkim musi być najmniejszym z wyboru”.¹¹²⁷ W rozmowie z G. K. Gokhale zarzucił mu, że ten ma na swe usługi konny pojazd. „Czy nie może pan posługiwać się tramwajem (...) – zapytał – a może to uwłacza godności przywódcy?”¹¹²⁸ Zadaniem władzy politycznej jest służyć społeczeństwu¹¹²⁹. Obowiązkiem każdego przywódcy, niezależnie od przekonań i przynależności partyjnej, jest bycie strażnikiem honoru Indii. Honor ten jest naruszony, gdy bezprawie i korupcja jest na porządku dziennym¹¹³⁰.

Gandhi odróżniał jedność społeczną od jedności politycznej. Twierdził, że jedność społeczna nie oznacza jedności politycznej, która może być narzucona. Oznacza ona niezniszczalną jedność serc. Każdy kongresmen niezależnie od wyznawanej religii powinien czuć tożsamość z każdym mieszkańcem Indii. Konieczne do tego jest praktykowanie osobistej przyjaźni z przedstawicielami innych religii¹¹³¹. Od członków Indyjskiego Kongresu Narodowego wymagał, by każdą społeczność i jednostkę traktowali jednakowo. Kongres powinien być organizacją świecką, nie powinien reprezentować jakiegś partykularnej religii, jak tylko „religię ludzkości”.¹¹³²

Mahatma zachęcał przedstawicieli Kongresu do włączenia się w ruch przedsięwzięcia. Przedsięwzięcie połączone ze świadomością czynienia tego dla najbiedniejszych w narodzie jest „uszlachetniającym sakramentem”.¹¹³³ Przekonany

¹¹²⁶ Por. *DD*, dz. cyt., s. 67.

¹¹²⁷ Por. *TS*, dz. cyt., s. 272.

¹¹²⁸ Por. *A*, dz. cyt., s. 219. Wcześniej jednak, gdy Gandhi uległ namowom osiedlenia się w Natalu, był zdania, że aby zasłużyć na szacunek swojej społeczności powinien żyć na stopie właściwej adwokatów. Tamże, s. 142.

¹¹²⁹ Por. *HS*, dz. cyt., s. 66.

¹¹³⁰ Por. *DD*, dz. cyt., s. 252.

¹¹³¹ Por. *CWMG*, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹¹³² Por. *DD*, dz. cyt., s. 270.

¹¹³³ Por. *TS*, dz. cyt., s. 118.

był o opiniotwórczej roli przywódców politycznych. Przekonywał, że kołowrotek (*czarkha*) w rękach J. Nehru ma większą siłę społecznego oddziaływania, niż w ręku biednej wdowy. Urząd nadaje kołowrotkowi jego godność, dzięki czemu staje się on narzędziem prowadzącym do narodowej wolności. Zaangażowanie kongresmenów w dzieło wspólnego przedsięwzięcia nadaje mu prestiż i siłę¹¹³⁴. Wspólne przedsięwzięcie miało bronić ubogich przed eksploatacją, a zamożnych przed pychą¹¹³⁵, pomagać w identyfikacji z biednymi i z ludzkością¹¹³⁶, zastąpić eksploatację przez służbę¹¹³⁷. Choć przedsięwzięcie było uważane za tradycyjne zajęcie kobiet, Gandhi nawoływał, by nie traktować go jako zajęcia uwłaczającego godności mężczyzn¹¹³⁸.

Gandhi walczył o godność obywatela przy użyciu pokojowych metod i narzędzi. Jedność społeczna była jedną z tych metod, kołowrotek – jednym z narzędzi. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że przymiotnik „godny” był także epitetem odnoszonym do rzeczy. Posługiwanie się bronią uważano za coś szlachetnego, używanie zaś narzędzi służących do produkcji było czymś uwłaczającym godności normalnego zdrowego mężczyzny¹¹³⁹. Gandhi myślał inaczej. Przedsięwzięcie mające wydobyć z ubóstwa głodujące masy było dla niego „uszlachetniającym sakramentem”, do praktykowania którego namawiał także elity społeczne. Nieco wbrew wspomnianej fałszywej dumie, którą zwalczał, doceniał siłę oddziaływania prestiżu wysokiego urzędu. Przekonany był o sile przykładu płynącego z góry.

¹¹³⁴ Por. CWMG, t. LXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹¹³⁵ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 73.

¹¹³⁶ Por. CWMG, t. XXI, dz. cyt., s. 308.

¹¹³⁷ Por. George D., *Hind Swaraj and Gandhi's Search for the Conquest of Power*, dz. cyt., s. 24.

¹¹³⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 272.

¹¹³⁹ Por. T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, dz. cyt., s. 18-19.

3. Dyrektywy walki o godność obywatela i narodu

Gandhi szukał właściwych metod oporu wobec niesprawiedliwości. Niezastąpiona okazała się lektura H. D. Thoreau, a przede wszystkim *Gita*. Geneza utworu zdaje się wyraźnie korespondować z sytuacją, w jakiej znalazły się Indie za czasów działalności Gandhiego. *Gita* bowiem – jak pisze Nehru – powstała w okresie kryzysu polityczno-społecznego, a nade wszystko w czasie kryzysu ducha¹¹⁴⁰. Owe trzy wymiary kryzysu: polityczny, społeczny i moralny warunkują się wzajemnie. Odpowiedź, jaką znajdziemy w utworze na kryzys ducha, będzie też odpowiedzią udzieloną na pytanie o właściwe postępowanie, słuszny czyn wobec owych dwu pozostałych wymiarów. To właśnie dylemat moralny jest właściwą treścią poematu i co więcej, wydaje się, że to właśnie odpowiedź na podobny problem nurtować będzie bojowników o niepodległe Indie.

Pomimo tego, że warunki społeczno-polityczne w jakich rozgrywa się fabuła różnią się od tych, w jakich przyszło działać Gandhjemu, problem ma wymiar uniwersalny, zawiera się on w pytaniu o właściwe postępowanie wobec przeciwnika i jego niesłusznej agresji. Pytanie to dręczyć musiało Gandhiego prawdopodobnie przez cały okres jego działalności społeczno-politycznej. Niewykluczone także, że również ze względu na nie szczególnie umiłował sobie ten utwór. Wysuwając śmiałą analogię zaryzykować możemy stwierdzenie, że dylemat Ardżuny był dylematem Mahatmy, a Pole Kuru (*dharmy*) na którym rozgrywa się akcja *Gity*, to Indie pod władzą brytyjską.

3.1. Lojalność wobec władzy a nieposłuszeństwo obywatelskie

W rozdziale drugim poruszony był problem poszanowania praw jednostki w życiu społecznym. Ukazane zostało, jak przez wzgląd na wartość jaką jest każdy człowiek, należy sprzeciwiać się wszelkim formom jego degradacji ze strony tradycyjnej indyjskiej struktury społecznej. W tym miejscu wartość ta zaprezentowana

¹¹⁴⁰ Por. Nehru, *Odkrycie Indii*, dz. cyt., s. 104.

zostanie w kontekście uniwersalnym, odnoszącym się do prawa obywatela do ochrony własnej godności i obowiązku sprzeciwu wobec niesprawiedliwej władzy, która na jego godność nastaje.

3.1.1. Godność obywatela a lojalność wobec władzy

Gandhi wielokrotnie dawał świadectwo lojalności wobec Korony Brytyjskiej. Uważał to za element narodowej godności. Było tak zarówno w 1906 roku podczas rebelii Zulusów w Afryce Południowej, gdy powiedział: „Wszyscy jesteśmy w Natalu dzięki władzy brytyjskiej. Od niej zależy nasza tu egzystencja. Dlatego naszym obowiązkiem jest w miarę sił służyć jej pomocą”.¹¹⁴¹ Było tak również podczas wojny burskiej, gdy stwierdził: „Zawsze byliśmy dumni z obywatelstwa brytyjskiego (...) i to, że mamy jeszcze jakiekolwiek prawa, wynika z faktu, że jesteśmy poddanymi Królowej. Byłoby ujmą dla naszej narodowej godności, gdybyśmy stali ze założonymi rękami w chwili, gdy Brytyjczykom zagłada zguba w oczy”.¹¹⁴² Udział w wojnie przeciw Burom tłumaczył obywatelskim obowiązkiem wynikającym z ubiegania się o przyznanie mu tych samych praw, które powinny mu przysługiwać jako obywatelowi brytyjskiemu¹¹⁴³. Zobowiązał się do posłuszeństwa wobec Jego Królewskiej Mości Edwarda Siódmego, jego dziedziców i następców¹¹⁴⁴.

Mahatma twierdził, że zadaniem obywateli w systemie demokratycznym jest wskazywać błędy rządu, ten zaś powinien je naprawić. Przekonywał, że ludzie mają prawo zmienić rząd, zastrzegał jednocześnie, że nie powinni utrudniać jego działania agitując przeciwko niemu¹¹⁴⁵. Żadnemu obywatelowi państwa nie wolno narzucać

¹¹⁴¹ Por. CWMG, t. V, dz. cyt., s. 282. Gandhi uważał wówczas, że Imperium Brytyjskie istnieje dla dobra całego świata. Por. A, dz. cyt., s. 287.

¹¹⁴² Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 69

¹¹⁴³ Por. A, dz. cyt., s. 203. Gandhi był wówczas przekonany, że Indie mogą uzyskać niepodległość tylko dzięki Imperium Brytyjskiemu. Tamże.

¹¹⁴⁴ Por. CWMG, t. V, dz. cyt., s. 357.

¹¹⁴⁵ Por. DD, dz. cyt., s. 83.

swoich prywatnych opinii w dowolnej sprawie. „Władze nie zawsze mają rację, ale dopóki poddani nie wypowiedzą posłuszeństwa (...) mają wyraźny obowiązek (...) udzielać poparcia działaniom państwa”.¹¹⁴⁶

Gandhi podawał powody swojej lojalności wobec Korony. Twierdził, że władza brytyjska opiera się o równość rasową i gwarantuje wszystkim obywatelom wolność działania zgodnego z ich sumieniem¹¹⁴⁷. Pomimo tego, że Gandhi zdawał sobie sprawę z wszelkich niedoskonałości władzy brytyjskiej, jak na przykład uprzedzenia rasowe, uważał, że jest ona w gruncie rzeczy dobrodziejstwem dla tych, których obejmuje, a owe niedoskonałości mają jedynie charakter przejściowy i lokalny. Lojalność wobec Korony – wyznaje w *Autobiografii* – wynikała z umiłowania prawdy i była traktowana jako obowiązek. Swoje uczucia wobec Korony wyrażał bez niepotrzebnej ostentacji, lecz na tyle szczerze, że przyznawał się wręcz do rywalizacji z Brytyjczykami w ich wierności wobec Tronu. Na każdym publicznym zebraniu w Natalu przyłączał się do intonowania brytyjskiego hymnu. Nigdy również nie wykorzystywał owej lojalności dla jakichkolwiek osobistych względów¹¹⁴⁸.

Dowód lojalności dał Gandhi podczas I wojny światowej, kiedy nawoływał, by rodacy wstępowali na ochotnika do wojska. Stanowczo sprzeciwiał się wykorzystywaniu tej ciężkiej próby, w jakiej znalazła się Korona do wysuwania postulatów niepodległościowych¹¹⁴⁹. Całym sercem popierał wysiłek wojenny i pobór do wojska, gdyż – jak się wyraził – „kocha naród angielski i pragnie wywołać angielskie poczucie lojalności w każdym Indusie”. Swoje zaangażowanie tłumaczył zarówno chęcią udowodnienia, że Indusi nie są tchórzami, za jakich uchodzili wśród

¹¹⁴⁶ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 70.

¹¹⁴⁷ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 157. „Gdybym nie wierzył całym sercem, że równość rasowa jest w Imperium Brytyjskim prawem człowieka przyrodzonym, powinienem być buntownikiem”. Wiary w brytyjską konstytucję nie stracił nawet, gdy przestał wierzyć brytyjskiej administracji. Tamże 167.

¹¹⁴⁸ Por. A, dz. cyt., s. 166-167. Gandhi nauczył słów hymnu również swoje dzieci, jak i wychowanków szkoły pedagogicznej w Radżkot. Tamże, s. 167.

¹¹⁴⁹ Por. A, dz. cyt., s. 316-317.

Brytyjczyków, jak i nadzieją uzyskania niepodległości (*sawaradž*)¹¹⁵⁰. Było to też zobowiązanie płynące z wielu udogodnień i korzyści, z jakich dobrowolnie korzystał¹¹⁵¹.

Stosunek Gandhiego do przeciwników oparty był na próbie zrozumienia racji, którymi się oni kierują w swoim postępowaniu. Daleki był od odmawiania przeciwnikowi słuszności działania tylko z tego powodu, że jest naszym przeciwnikiem. Raziły go – jak wyznaje w *Autobiografii*¹¹⁵² – słowa brytyjskiego hymnu:

Rozprosz naszych nieprzyjaciół
I spraw, by padli;
Udaremnij ich politykę,
Pokrzyżuj ich zdradzieckie knowania.

Stosunek Gandhiego do przeciwników daleki był od uproszczonych stereotypów. Choć przyznawał, że Anglicy są nieco bardziej samolubni niż inne nacje, stanowczo protestował przed stwierdzeniem, że wszyscy oni są źli. Jak wielokrotnie było to wspomniane, każdą reformę rozpoczynał od postulatów kierowanych w stosunku do siebie i rodaków. „To samo prawo obowiązuje Anglików, jak i Indusów (...) Jeżeli sami szukamy sprawiedliwości – stwierdził – musimy być sprawiedliwi wobec innych”.¹¹⁵³ Uważał poza tym, że Anglicy rządzący Indiami nie są reprezentatywni dla angielskiego narodu, który mając świadomość ich postępowania w Indiach sprzeciwiłby się wielu ich poczynaniom¹¹⁵⁴.

¹¹⁵⁰ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 137-138.

¹¹⁵¹ Por. *FP*, dz. cyt., s. 57.

¹¹⁵² Por. *A*, dz. cyt., s. 167. Słowa tego hymnu uważał za antychrześcijańskie. Por. *Gandhi on Christianity*, ed. R. Ellsberg, New York 1991, s. 32.

¹¹⁵³ Por. *HS*, dz. cyt., s. 4.

¹¹⁵⁴ Por. *HS*, dz. cyt., s. 67. Z uznaniem mówił o poświęceniu A. O. Hume’a i W. Wedderburne’a. Równie wielkim szacunkiem darzył indyjskich prekursorów ruchu niepodległościowego jak N. Dadabhai, G. K. Gokhale, stanowczo protestował przeciwko pomniejszaniu ich zasług przez młodych, pragnących bardziej zdecydowanych działań. Tamże, s. 1-3.

Trzeba zaznaczyć, że Gandhi nie przypisywał winy Anglikom. Za ich postępowanie obwinał nowoczesną cywilizację. Twierdził, że degraduje ona narody Europejskie, że jest cywilizacją jedynie z nazwy¹¹⁵⁵. Gandhi doceniał przedsiębiorczość, pracowitość i bystrość Anglików, nie uważał też, by w głębi duszy byli źli, gdyż zainfekowani nowoczesną cywilizacją zasługują na współczucie¹¹⁵⁶. Mahatma nie potępiał systemu rządów brytyjskich w Indiach. Był raczej przekonany, że za błędy odpowiedzialni byli jedynie niektórzy urzędnicy, których można nawrócić miłością¹¹⁵⁷.

Gandhi był rzecznikiem wzajemnego zrozumienia. Był przeświadczony, że może ono przynieść wzajemne korzyści. Pomimo więc tego, że Gandhi krytykował cywilizację zachodnią, uważał jednocześnie, że Indusi mogą się wiele od Anglików nauczyć¹¹⁵⁸. Warunkiem zrozumienia jest wzajemny szacunek, wyzbycie się wzajemnej nieufności, złej woli, nienawiści¹¹⁵⁹ oraz wiara w ludzką naturę drugiej strony i w siebie¹¹⁶⁰. Gandhi cenił w Anglikach cechy wysoko cenione w moralności godnościowej, jak odwaga, gotowość poświęcenia się za własne przekonania oraz zdolności organizacyjne¹¹⁶¹.

Lojalność Gandhiego wobec Korony – jak sam wyznawał – podyktowana była umiłowaniem prawdy. Lojalność ta nie była oparta na próbie modyfikacji przekonań własnych pod wpływem presji zewnętrznej. Zdaniem S. Ossowskiego, który analizował tego typu sytuacje, człowiek stara się przekonać sam siebie, że zewnętrzna presja oparta jest na słusznych podstawach, a więc, że nie gwałci sumienia. Motywacją

¹¹⁵⁵ Por. HS, dz. cyt., s. 14.

¹¹⁵⁶ Por. HS, dz. cyt., s. 17.

¹¹⁵⁷ Por. A, dz. cyt., 316.

¹¹⁵⁸ Por. HS, dz. cyt., s. 67. Zdaniem Gandhiego wszystkie nacje nawzajem się uzupełniają. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 136.

¹¹⁵⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 52.

¹¹⁶⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 150.

¹¹⁶¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 177.

jest tu nie tylko pragnienie ratowania godności własnej, ale także potrzeba wewnętrznego spokoju¹¹⁶². Sumienie było dla Gandhiego instancją niezależną od wszelkiej ingerencji ze strony woli podmiotu. Nazywał je głosem Prawdy. Z poglądów Gandhiego wynika także, że to właśnie działanie niezgodne z własnym sumieniem uwłacza godności własnej, a wewnętrzny spokój nie może być osiągnięty w sytuacji mijania się z prawdą.

Gandhi dawał dowody wiary w brytyjską konstytucję, honor i sprawiedliwość¹¹⁶³. Walka Gandhiego toczyła się – jak sam wyznał – o zasady, o chrześcijańskie braterstwo i głoszoną przez Brytyjczyków równość wobec prawa. Wzywał tym samym swoich przeciwników, by poważnie traktowali głoszone przez siebie zasady. „Chrześcijaństwo naucza – przypominał – że człowiek jest naszym bratem. Brytyjska konstytucja uczy nas (...), że każdy poddany brytyjski powinien być traktowany zgodnie z zasadą równości wobec prawa. Ja żądam tej równości”.¹¹⁶⁴ „Nie chcemy władzy politycznej. Chcielibyśmy jednak żyć obok innych poddanych państwa brytyjskiego w pokoju, przyjaźni, z godnością i w poszanowaniu (...), które nauczyliśmy się pielęgnować jako bezcenne dziedzictwo, żyjąc pod władzą Korony Brytyjskiej”.¹¹⁶⁵ Gandhi domagał się konstytucji, która dawałaby jego rodakom udział we władzy. Pragnął takiego prawa, które pozwoli Indusom odzyskać niepodległość, jeżeli sami się na nią zdecydują¹¹⁶⁶. Postulował, by Brytyjczycy traktowali Indusów tak, jak sami chcieliby być traktowani¹¹⁶⁷. K. Kiciński mówi o moralności wzajemnościowej, w której dobre lub złe postępowanie człowieka wyznaczone jest takim postępowaniem innych wobec niego, czyli gdy obowiązuje zasada, by dobrem

¹¹⁶² Por. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, dz. cyt., s. 151-152.

¹¹⁶³ Por. *CWMG*, t. XVII, dz. cyt., s. 502-503.

¹¹⁶⁴ Por. *CWMG*, t. VIII, dz. cyt., s. 475.

¹¹⁶⁵ Por. *CWMG*, t. V, dz. cyt., s. 150.

¹¹⁶⁶ Por. *EW*, dz. cyt., s. 150.

¹¹⁶⁷ Por. *CWMG*, t. III, dz. cyt., s. 338.

płacić za dobro, złem – za zło¹¹⁶⁸. Gandhi nie był wyznawcą tej zasady. Jego etyka czerpała wzorce z nauki *Kazania na Górze*, która nakazuje dobrem płacić za zło.

Mahatma przekonywał Brytyjczyków, że jeżeli chcą uchodzić za przyjaciół i sługi Indii, powinni zejść z piedestału i udowodnić czynami miłości, że traktują Indusów na równi z obywatelami własnego kraju¹¹⁶⁹. Uważał ponadto, że jeżeliby Brytyjczycy zostali „indianizowani”, mogliby pozostać w Indiach¹¹⁷⁰. Gandhi wołał, by Brytyjczycy opuścili Indie, nawet za cenę tymczasowej dezorganizacji państwa, niż by jego rodacy musieli doświadczać niesprawiedliwości „z rąk tak wielkiego narodu, jakim jest naród brytyjski”.¹¹⁷¹

Lojalność wobec Korony była walką o godność Indusów i miała na celu dowiedzenie ich godności. Była to walka toczona w imię równouprawnienia i sprawiedliwości, wynikała z poczucia obowiązku, odwagi i umiłowania prawdy. Motyw tej walki odpowiadał temu, co zdaniem I. Berlina kryje się pod postulatem walki o wolność. Według I. Berlina: „Brak wolności, na który uskarżają się ludzie i grupy, sprowadza się najczęściej do braku należnego im uznania”.¹¹⁷² Twierdzi on, że choć pragnienie statusu pociąga za sobą wolność, to wiąże się ono bardziej z solidarnością, braterstwem, wzajemnym zrozumieniem, równością praw. Pragnienie wyzwolenia od politycznej czy społecznej zależności jest w rzeczywistości dążeniem jednostki do zmiany postawy wobec niej tych osób, które współtworzą jej obraz samej siebie. Chęć ta nie wyraża się w postulacie swobody działania zgodnego z własnymi życzeniami, lecz w pragnieniu bycia traktowanym jako niepowtarzalna i

¹¹⁶⁸ Por. K. Kiciński, *Interes społeczny a godność jednostki*, dz. cyt., s. 23-25. Ideę braterstwa rozszerzył Gandhi na relacje między hindusami i muzułmanami pisząc: „My, hindusi i muzułmanie, biorąc Boga na świadka, ogłaszamy, że będziemy się odnosić do siebie jak dzieci tych samych rodziców (...) Będziemy zawsze powstrzymywać się przed przemocą podejmowaną w imię religii”. Por. CWMG, t. XV, dz. cyt., s. 202-203.

¹¹⁶⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 218.

¹¹⁷⁰ Por. HS, dz. cyt., s. 41.

¹¹⁷¹ Por. EW, dz. cyt., s. 354.

¹¹⁷² Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt., s. 216. Zdaniem Berlina człowiek musi mieć zapewniony minimalny obszar wolności, by „nie znikczemnieć albo zaprzeczyć własnej naturze”. Ubezwłasnowolnienie człowieka zdejmując z niego moralną odpowiedzialność i jednocześnie w świetle prawa i etyki pozbawia go miana człowieka. Tamże, s. 187, 188.

odpowiedzialna za swój los jednostka. Podobnie jest z klasami i narodami. To, z czym one walczą jest sprzeciwem wobec paternalizmu, jest pragnieniem uznania ich za byty obdarzone własną wolą. Istotą wołania o uznanie jest akceptacja ze strony społeczeństwa do którego przynależy się historycznie, moralnie, ekonomicznie, a może i etycznie¹¹⁷³.

Gandhi protestował przeciw demonstrowanej przez Brytyjczyków wyższości wobec jego rodaków. Jego działanie było wymierzone zarówno przeciw dyskryminacji, jak i paternalizmowi, odpowiadało temu, co wyraził I. Berlin kiedy pisał: „Prędzej zniosę przemoc i brutalne traktowanie przez kogoś, kto należy do tej samej co ja rasy czy klasy społecznej i kto mimo wszystko widzi we mnie człowieka i rywala – a więc równego sobie – aniżeli dobre i tolerancyjne traktowanie przez kogoś z wyższej i obcej grupy, kto nie uznaje we mnie tego, kim chcę się czuć”.¹¹⁷⁴

3.1.2. Obowiązek sprzeciwu wobec niesprawiedliwej władzy

Gandhi głosił, że ludzkim prawem wynikłym z urodzenia i obowiązkiem jest sprzeciw obywateli wobec rozkazów, które po dojrzałej rozwadze uznają za niesprawiedliwe lub krzywdzące¹¹⁷⁵. Posłuszeństwo wobec prawa, które jest całkowicie, lub w większej mierze niesprawiedliwe jest „niemoralnym przehandlowaniem wolności”.¹¹⁷⁶ Imperium odpowiedzialne za terror wojskowego reżimu, które łamie uroczyste zobowiązania nazywał „bezbożnym”. Lojalność wobec takiego imperium jest nielojalnością wobec Boga¹¹⁷⁷. Gandhi powtarzał, że dla człowieka istnieje tylko jedno uniwersalne *credo* – lojalność wobec Boga, która obejmować może lojalność wobec władzy, kraju i ludzkości. Często jednak –

¹¹⁷³ Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt., s. 217-219.

¹¹⁷⁴ Por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt., s. 218.

¹¹⁷⁵ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 346-347.

¹¹⁷⁶ Por. CWMG, t. XXI, dz. cyt., s. 414-415.

¹¹⁷⁷ Por. TS, dz. cyt., s. 52.

zastrzegał – rzeczy te się wykluczają¹¹⁷⁸. Zdaniem Gandhiego lojalność wobec ziemskiego władcy i ziemskiej konstytucji jest podrzędna w stosunku do Boga i jego konstytucji¹¹⁷⁹. Wskazywał, że nieposłuszeństwo wobec prawa, które degraduje ludzkie uczucia, jest posłuszeństwem wobec prawa boskiego¹¹⁸⁰.

Zdaniem Gandhiego człowiek przewyższa system w którym funkcjonuje¹¹⁸¹, a status prawny nie może zdominować umysłu człowieka, jeżeli on sam nie „zredukował się do maszyny”.¹¹⁸² Cywilne nieposłuszeństwo jest magazynem siły. Społeczeństwo świadome tej siły i gotowe ponosić konsekwencje wynikające z braku uległości jest w stanie sparaliżować siłę rządzących. Żaden policyjny czy wojskowy przymus nie jest w stanie ugiąć niezachwianej woli ludzi gotowych na cierpienie. Metody parlamentarne są skuteczne tylko o tyle, o ile ci, którzy się nimi posługują, gotowi są dostosować się do woli większości¹¹⁸³. Gandhi dążył do uwolnienia ludzi od strachu przed urzędnikami, starał się dać im do zrozumienia, że urzędnicy nie są tymi, którzy powołani są do wydawania rozkazów, lecz do służby, tym bardziej że są na utrzymaniu podatników¹¹⁸⁴. Gandhi – zgodnie ze słowami J. Nehru – nauczył ludzi „mówić «nie» ciemieżcom (...) podniósł na duchu i podźwignął godność mas ludzkich”.¹¹⁸⁵

Gandhi sprzeciwiał się opiniom zarzucającym, że akcja braku współpracy jest „niekonstytucyjna”. Twierdził, że jest słuszna, jest religijną doktryną, nieodłącznym prawem każdego człowieka. Jest również doskonale konstytucyjna, jeżeli wyzbywając

¹¹⁷⁸ Por. TS, dz. cyt., s. 53.

¹¹⁷⁹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 136.

¹¹⁸⁰ Por. CWMG, t. VII, dz. cyt., s. 211.

¹¹⁸¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 174.

¹¹⁸² Por. DD, dz. cyt., s. 255.

¹¹⁸³ Por. CWMG, t. LXXXV, dz. cyt., s. 146-66.

¹¹⁸⁴ Por. A, dz. cyt., s. 394.

¹¹⁸⁵ Por. S. R. Mehrotra, *Towards India's Freedom and Partition*, New Delhi 1979, s. 154. Cyt. za: D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 237.

się przemocy jako metody walki sprzeciwia się niesprawiedliwości, poniżeniu, zniesławieniu¹¹⁸⁶. Gandhi przekonywał, że jeżeli jego rodacy mają poczucie honoru, niekonstytucyjna jest dla nich współpraca z rządem, który jest niesprawiedliwy. Wskazywał, że niekonstytucyjność mieści się w rządzie i narodzie, który stworzył konstytucję osłabiającą Indusów, zmuszającą ich do „czołgania się na brzuchu”, że wysoce niekonstytucyjne jest dla Indusów, jeżeli godzą się na obrazę. Przekonywał, że nie jest wrogiem Brytyjczyków, ani rządu w ogóle, sprzeciwia się tylko nieprawdzie, niesprawiedliwości i oszustwu¹¹⁸⁷.

Według Gandhiego nauka płynąca z tekstów z dziedziny wiedzy i prawa (*śāstra*) głosi, że nie może być współpracy między sprawiedliwością i niesprawiedliwością, człowiekiem kochającym sprawiedliwość i niesprawiedliwym, prawdą i nieprawdą. „Współpraca jest obowiązkiem tylko tak długo, dopóki rząd chroni twój honor, brak współpracy jest w równym stopniu obowiązkiem kiedy rząd, zamiast chronić, okrada cię z honoru. Taka jest doktryna odmowy współpracy”¹¹⁸⁸. Lojalność wobec skorumpowanego rządu nazywał grzechem, brak lojalności – cnotą¹¹⁸⁹. Gandhi nazywał odmowę współpracy najwyższą formą współpracy. Oznacza ona bowiem w istocie odmowę współpracy z prawem, które narusza fundamentalne prawa ludzkie, godność i prawdę. Podkreślał, że oznacza ona samooczyszczenie, samodzielność, ofiarę i odwagę¹¹⁹⁰. Odmowa współpracy posiada

¹¹⁸⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 347-348.

¹¹⁸⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 349. Zarzuty Gandhiego pod adresem kolonizatora nie były odosobnione. Najbardziej znamienne jest to, że niektóre z nich korespondują z krytyką pochodzącą z ust samych Brytyjczyków. A. Smith zarzuca rodakom zatrudnionym w administracji indyjskiej żądę zysku połączoną z całkowitą obojętnością na dobro Indii. Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, tłum. A. Prejbisz, B. Jasińska, Warszawa 1954, s. 325. E. Burke stwierdził, że „gdyby nagle wygoniono Brytyjczyków z Indii, nie pozostałoby po nich nic wartościowego, nic co potwierdzałoby fakt, iż krajem tym władali przedstawiciele cywilizowanego społeczeństwa”. Por. J. Justyński, *Myśl społeczna i polityczna renesansu indyjskiego od Rama Mohana Roya do Rabindranatha Tagora*, Toruń 1985, s. 16. Dobitniej jeszcze wyraził się w 1817 r. T. Munro: „Obcy najeźdźcy traktowali krajowców z brutalnością i często z wielkim okrucieństwem, ale żaden z nich nie darzył ich taką pogardą jak my (...) poniżanie godności narodu znajdującego się pod naszą władzą jest nie tylko rzeczą nieszlachetną, ale również niepolityczną”. Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, dz. cyt., s. 326.

¹¹⁸⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 350.

¹¹⁸⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 367.

¹¹⁹⁰ Por. M. Desai, *Day-to-Day with Gandhi*, t. II, Ahmedabad 1968, s. 11. Cyt. za: U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s.175.

trzy główne aspekty: samokontrolę, spokój i służbę bliźniemu. Jest to *dharma* samokontroli w najwyższym stopniu¹¹⁹¹.

Odmowa współpracy z niesprawiedliwym rządem oznaczała dla Gandhiego również zakaz otrzymywania czegokolwiek od rządu. Wzywał więc, by dzieci i studenci opuścili wspierane przez rząd szkoły, są one bowiem „fabrykami” urzędników rządowych. Apelował do prawników by zrezygnowali z rządowych posad. Wzywał do oddania odznaczeń rządowych – symboli dyshonoru¹¹⁹².

Mahatma zapewniał, że cywilne nieposłuszeństwo jest inherentnym prawem obywatela. Powinno być ono jednak poddane jak najdalej posuniętym ograniczeniom chroniącym przed wybuchem przemocy i bezprawia¹¹⁹³. Przez cywilne nieposłuszeństwo rozumiał Gandhi nieposłuszeństwo cywilizowane¹¹⁹⁴, to znaczy uprzejme, zgodne z prawdą, pokorne, mądre, zamierzone i kochające¹¹⁹⁵. Bojkot społeczny musi być całkowicie wyzbyty z wszelkiego braku człowieczeństwa. Jeżeli pociąga za sobą cierpienie, to cierpienie to powinno dotyczyć tylko tych, którzy bojkotem się posługują. Działaniem całkowicie sprzecznym z zasadami demokracji jest siłowe zmuszanie przeciwników do uznania obcej im woli¹¹⁹⁶. „Moją metodą jest nawrócenie, nie przymus; cierpienie własne, a nie cierpienie tyrana” – powiedział Gandhi¹¹⁹⁷. Walka powinna być pokorna i oparta na prawdzie. „Jestem zbyt świadom niedoskonałości gatunku do którego należę – mówił – by czuć złość do któregoś z jego

¹¹⁹¹ Por. M. Desai, *Day-to-Day with Gandhi*, t. III, Ahmedabad 1968, s. 122. Cyt. za: U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 175.

¹¹⁹² Por. EW, dz. cyt., s. 353. Podobnie mówił H. D. Thoreau: „Kiedy mniejszość dostosowuje się do większości, jest bezsilna...gdy rzuca się jak kłoda całym swym ciężarem, nikt jej nie pokona”. „Kiedy obywatel odmawia posłuszeństwa, a urzędnik rezygnuje z posady, wówczas dokonuje się rewolucja”. Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 213

¹¹⁹³ Por. CWMG, t. XXII, dz. cyt., s. 143 .

¹¹⁹⁴ Por. M. Shepard, *Mahatma Gandhi and His Myths. Civil Disobedience, Nonviolence, and Satyagraha in the Real World*, Washington 2009, s. 20-21.

¹¹⁹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 360.

¹¹⁹⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 339.

¹¹⁹⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 153.

przedstawicieli. Moje remedium ma uporać się ze złem, gdziekolwiek je dostrzegam, nie ranić złooczyńcy, tak jak i ja nie chciałbym być raniony za zło, które nieustannie czynię”.¹¹⁹⁸

Warunkiem posługiwania się metodą biernego oporu jest – zdaniem Mahatmy – wiara w niezależność duszy od ciała, w jej trwałą i wyższą naturę¹¹⁹⁹. Odmowa posłuszeństwa polega na odmowie pomocy w osiągnięciu tego, do czego agresor zmierza, czyli do uznania własnej porażki i jego przewagi. Gdy agresor nie jest w stanie tego otrzymać, dąży do zgładzenia oponenta. *Satjagrahin* jest jednak już przed zamiarem pozbawienia go życia „nieżywym”, to znaczy jest wolny od przywiązania do ciała i żyje tylko dla zwycięstwa ducha. Będąc w ten sposób „martwym” nie pragnie nikogo pozbawiać życia. Również agresor traci chęć zabijania, kiedy ma świadomość, że ofiara nie zamierza bronić swojego życia¹²⁰⁰.

Gandhi zachęcał do oporu wobec tego, kto narusza godność człowieka. Przekonany był, że pokorne znoszenie cierpienia w imię słusznej sprawy warte jest całkowitego poświęcenia, że w żadnym wypadku nie mamy prawa iść na kompromis z tym, co uważamy za niesłuszne¹²⁰¹, ani zdradzić za „miskę soczewicy”.¹²⁰² Wobec narzuconego przymusu mającego na celu upokorzenie i pozbawienie człowieka jego godności, można opierać się nawet za cenę utraty własnego życia¹²⁰³. Wzorem stosowania biernego oporu był Jezus, o którym Mahatma pisał: „Czyż mimo odrzucenia nie oparł się bluźnierstwu, do którego zachęcali go prześladowcy, skazując go na cierpienia i, w ich mniemaniu, niegodną śmierć u boku złodziei i rabusiów?

¹¹⁹⁸ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 120.

¹¹⁹⁹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 135.

¹²⁰⁰ Por. *FP*, dz. cyt., s. 80.

¹²⁰¹ Por. *EW*, dz. cyt., s. 337-338.

¹²⁰² Por. *CWMG*, t. VII, dz. cyt., s. 119.

¹²⁰³ Por. *TS*, dz. cyt., s. 79.

Lecz dzisiaj korona cierniowa lepiej pasuje na tej zbroczonej krwią głowie, aniżeli korona ozdobiona diamentami”¹²⁰⁴.

Gandhi był pewien zwycięstwa, gdyż był przekonany, że tylko Bóg jest samoistny. Zło jest niesamoistne, jest niczym pasożyt żyjący wśród dobra. Zło zniknie automatycznie, kiedy dobro przestanie z nim współpracować¹²⁰⁵. Gandhi twierdził, że w okolicznościach w jakich przyszło mu działać, jedynym honorowym sposobem postępowania jest poddanie się karze wynikającej z wypowiedzenia posłuszeństwa¹²⁰⁶. Dobrowolne przyjęcie cierpienia i śmierć w imię *satjagrahy* uszlachetnia tego, kto się tak poświęca i moralnie wzbogaca świat¹²⁰⁷.

Gandhi głosił wyższość człowieka nad systemem, w którym on funkcjonuje. Prawem więc człowieka, a nawet powinnością, jest domaganie się sprawiedliwego traktowania ze strony państwa i społeczeństwa. Tak długo, jak obywatele są rządzeni sprawiedliwie, tak długo są poddanymi i zobowiązani są do lojalności wobec władzy. Poglądy Mahatmy wyraźnie korespondują z poglądami H. D. Thoreau, który w *Obywatelskim nieposłuszeństwie* pisał: „Myślę, że nade wszystko powinniśmy być ludźmi, dopiero zaś potem obywatelami. Należy kultywować szacunek dla sprawiedliwości, a nie dla prawa. Jedynym obowiązkiem, jaki mam prawo wziąć na siebie, jest postępowanie uważane przeze mnie w danej chwili za stosowne”¹²⁰⁸. Obaj głosili siłę kryjącą się w myśli człowieka i bezsilność państwa wobec obywatela. Będzie ono naprawdę wolne i oświecone – twierdził Thoreau – gdy uzna jednostkę za siłę od siebie niezależną i mocniejszą, z której wywodzi się jego siła i władza¹²⁰⁹. Szczególnie warte podkreślenia w myśli Gandhiego jest to, że człowiek ma możliwość

¹²⁰⁴ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s.95. Jezus potępiał niegodziwości ludzkie, lecz do człowieka odnosił się bez nienawiści. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 174.

¹²⁰⁵ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 165.

¹²⁰⁶ Por. *EW*, dz. cyt., s. 343.

¹²⁰⁷ Por. *FP*, dz. cyt., s. 16.

¹²⁰⁸ Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 199.

¹²⁰⁹ Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 228.

wyboru między swym boskim pochodzeniem a swą zwierzęcą naturą. W kontekście społecznym tylko on sam, jako jednostka, może zredukować się do maszyny.

Wierność wobec władzy nie była dla Gandhiego niepodważalna, a zależność obywatela od niej trwała. Można, a nawet należy od niej odstąpić, gdy ta jest niesprawiedliwa i próbuje naruszać godność poddanych. Obywatel jest też poddanym, dopóty na to przyzwala. Jak wcześniej głosił H. D. Thoreau: „Skoro prawo ma taką naturę, że wymaga od człowieka, aby się stał narzędziem niesprawiedliwości wobec drugiego człowieka, wówczas, powiadam, należy prawo naruszać”.¹²¹⁰ „Mniej kosztuje mnie, pod każdym względem, narażanie się na karę za nieposłuszeństwo rządowi, aniżeli kosztowałoby mnie posłuszeństwo. Gdybym je okazał, czułbym się tak, jak gdybym stracił na wartości”.¹²¹¹

Stosunek obywatela do państwa oceniał Gandhi w kategoriach moralnych i religijnych. Thoreau uważał, że ci, którzy służą państwu swoimi sumieniami, uważani są przez państwo za wrogów. Kto służy tylko umysłem, mógłby służyć równie dobrze szatanowi jak i Bogu¹²¹². Kierowanie się zasadą sprawiedliwości powoduje rozłam w państwie, rodzinie, a nawet w jednostce, gdyż oddziela „to, co szatańskie, od tego, co boskie”.¹²¹³ Etyka Gandhiego wyrastała z jego przekonań metafizycznych. Jak wyraźną widział granicę między Prawdą, która tylko istnieje i która jest Bogiem, a nieprawdą, która jest brakiem istnienia, tak nie mogło być dla niego zgody między sprawiedliwością i niesprawiedliwością.

Gandhi propagował zasadę *fair play* z wszystkimi jej konsekwencjami. Jak od tych, którzy wypowiadali nieposłuszeństwo niesprawiedliwej władzy domagał się wytrwałości nawet za cenę własnego życia, tak też zabraniał tym, którzy go nie wypowiadali wszelkiej agitacji przeciw niesprawiedliwym rządóm. Poglądy H. D. Thoreau były nieco bardziej minimalistyczne. Twierdził on, że człowiek nie ma

¹²¹⁰ Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 210.

¹²¹¹ Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 215-216.

¹²¹² Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 201.

¹²¹³ Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 208.

obowiązku wykorzeniania zła, lecz zobowiązany jest przynajmniej umyć od niego ręce i nie wspierać go w praktyce¹²¹⁴. Można przypuszczać, że Gandhi uznałby taką postawę za niewystarczającą. Swoją postawą dowiódł niejednokrotnie, że złu należy się przeciwstawić. Nie wystarczy „umyć od niego ręce”.

Gotowość do obrony własnych przekonań jest istotnym elementem etyki godnościowej, Gandhi nazywa ją inherentnym prawem obywatela. Choć obrona własnych przekonań przez wyznawców tejże etyki wiąże się często z dochodzeniem swych praw za pomocą siły fizycznej, a obraza nie pomszczona jest uważana za haniebne tchórzostwo, Gandhi stanowczo zabrania użycia siły fizycznej uważając ją za przejaw tchórzostwa. Honorowa rewindykacja uprawnień własnych nie powinna dokonywać się na drodze honorowego pojedynku, lecz przez pokojowe nawrócenie oponenta, nawet za cenę własnego cierpienia. Wyzwanie na pojedynek uznałby Gandhi najprawdopodobniej za przejaw fałszywego honoru.

Nad prawo stanowione głosił Gandhi wyższość tego, co określa się jako „prawo naturalne”¹²¹⁵ człowieka, czyli zespół praw przysługujących każdemu człowiekowi na mocy jego człowieczeństwa. Choć nie mówił *explicite* o „godziwości prawa”, czyli prawodawstwie, które „w jednakowym stopniu przypisuje podstawowe uprawnienia i wolności wszystkim ludziom i na wszystkich nakłada w dziedzinie spraw publicznych te same obowiązki”¹²¹⁶, mówił o ludzkim prawie wynikłym z urodzenia i o konstytucyjności obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec niekonstytucyjnego prawa, czyli prawa sprzeciwiającego się godności człowieka.

¹²¹⁴ Por. H. D. Thoreau, *Życie bez zasad. Eseje*, dz. cyt., s. 207.

¹²¹⁵ Na związek prawa naturalnego z godnością wskazywał A. Rodziński: „Prawo naturalne – czyli zespół elementarnych i bezwzględnych wymogów godności osobowej, jako wartości zapodmiotowanej w jednostkowym bycie ludzkim, choć obowiązującym powszechnie i bezwzględnie”. Por. A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989, s. 305-306. Według S. Kowalczyka: „prawo naturalne można określić jako zespół nakazów i zobowiązań koncentrujących się na poszanowaniu godności człowieka jako osoby”. Por. S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz. cyt., s. 143.

¹²¹⁶ Por. A. Kojder, *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne*, Warszawa 2001, s. 16.

3.2. Wierność prawdzie (*satjagraha*) i miłość bliźniego (*ahimsa*)

Prawda (*satja*) polega – zgodnie z nauką zawartą w *Jogasutrach* Patańdżaliego – na zgodności mowy i umysłu (*manas*) z rzeczywistością, czyli z tym, co widzialne lub wyrozumowane. Mowa oparta na tak rozumianej prawdzie służy dla dobra wszystkich stworzeń i ze względu na to dobro należy mówić prawdę¹²¹⁷. Kto jest ugruntowany w prawdzie (*satja*) zyskuje skuteczną mowę, która sprawia, że od jego woli zależą czyny moralne innych. Jeżeli ktoś taki powie innemu: „Bądź prawy!” – to staje się on prawy¹²¹⁸. Gdy Gandhi mówił o prawdzie (*satja*), miał na myśli nie tylko zgodność mowy i myśli z rzeczywistością. W pierwszym rozdziale niniejszej pracy wierność prawdzie (*satjagraha*) rozpatrywana była w kontekście powinności człowieka wobec Boga jako dążenie do urzeczywistnienia Boga. Prawda (*satja*) zdefiniowana tam została w znaczeniu ontycznym, czyli jako to, co jest. W tym rozdziale wierność prawdzie (*satjagraha*) oznaczać będzie wytyczną walki politycznej czerpiącą swą siłę z ontycznego rozumienia prawdy (*satja*), czyli tego, co jest i co nie może ulec zagładzie. „Taka jest – głosił Gandhi – najkrótsza doktryna *satjagrahy*”.¹²¹⁹

W wielu wypowiedziach Gandhiego charakterystyczne jest sprowadzanie zachowania człowieka do tego, co zwierzęce i tego, co ludzkie. Oba rodzaje odniesień układają się w przeciwstawną parę tego, co uwłacza godności człowieka, co jest prawem zwierzęcym i tego, co jest z nią zgodne, co jest prawem rodzaju ludzkiego. Pierwszy z wymienionych kontekstów ogarnia cielesny i biologiczny wymiar człowieka, drugi – jego wymiar duchowy. To, co mieści się w prawie rodzaju ludzkiego to panowanie nad własną cielesnością (*brahmacharja*) i powstrzymywanie od przemocy (*ahimsa*). Pierwszej wartości poświęcony został głównie rozdział pierwszy. Niniejszy rozdział dotyczy *ahimsy* rozpatrywanej jako miłość w stosunku do

¹²¹⁷ Por. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. 109.

¹²¹⁸ Por. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. 116.

¹²¹⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 237.

nieprzyjaciela. Tak rozumiana *ahimsa* łączy się z odwagą stawienia czoła doświadczanej przemocy.

3.2.1. *Satjagraha* a godność własna i przeciwnika

J. Brown zaznacza, że Gandhi postrzegał akcję *satjagrahy* nie jako prawo do oporu wobec niesprawiedliwości, lecz jako spełnienie obowiązku oporu wobec dostrzeżonego zła i obowiązek podążania za Prawdą¹²²⁰. Prawda (*satja*) jest istotnością¹²²¹, trzymanie się prawdy (*satjagraha*) jest obowiązkiem wobec tego, co jest, co rzeczywiste. Ten, kto postępuje zgodnie z prawdą, czyli tym co jest, ma możliwość wywoływania realnych skutków w otoczeniu¹²²². Gandhi przekształcił dążenie do prawdy w domaganie się politycznej sprawiedliwości i żądanie uznania godności człowieka¹²²³. *Satjagraha* nie była dla Gandhiego jedynie techniką służącą rozwiązywaniu konfliktów społecznych, lecz przede wszystkim była to słuszna walka (*dharma-juddha*) i duchowo-etyczne dążenie do prawdy oparte o prawe środki i własne cierpienie¹²²⁴. *Satjagraha* wymierzona ma być wobec niesprawiedliwego rządu, niezależnie od wyznania czy rasy tych, którzy sprawują władzę. Jeżeli rządy są słuszne, to te czynniki również nie mają znaczenia¹²²⁵.

¹²²⁰ Por. J. M. Brown, *Gandhi and Human Rights: In Search of True Humanity*, dz. cyt., s. 245-246. Autorka zwraca uwagę, że to, co w tradycji indyjskiej wydaje się prawem oporu wobec niesprawiedliwej władzy, jest w istocie obowiązkiem poddanych usunięcia władcy, który nie wypełnia obowiązku zapewnienia moralnego porządku i ochrony poddanych. Tamże, s. 239.

¹²²¹ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 167.

¹²²² Stąd w tradycji indyjskiej osoby doskonałe, czyli beznamiętnie i bez względu na osobistą korzyść spełniające swój obowiązek (*dharma*), są uważane za osoby będące w stanie dokonywać z tego tytułu czynów niezwykłych. Ich moc, przekraczająca ludzkie, przyrodzone ograniczenia, płynie stąd, że spełniając doskonale swoją przyrodzoną powinność przyczyniają się do utrzymania świata w jego istnieniu i prawidłowym funkcjonowaniu. Moc ta dostępna jest każdemu, nie jest ona tylko przywilejem wysokich warstw społecznych, gdyż każdy spełniając swą powinność przyczynia się do harmonii całości. Przykładem może być legenda o prostytutce Bindumati, która spełniając „akt prawdy”, czyli publicznie przyznając się do doskonałego spełniania swego obowiązku, sprawiła, że Ganges płynął w kierunku swego źródła. Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 160-163.

¹²²³ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 99.

¹²²⁴ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 152.

¹²²⁵ Por. CWMG, t. XXIV, dz. cyt., s. 136-54.

Ze względu na wartość, jaką była dla Gandhiego prawda, zalecał ostrożność w składaniu obietnic. Ostrzegał, że nie powinno się obiecywać rzeczy, których nie można zrealizować. Gdy bowiem obietnica zostanie złożona, musi być dotrzymana za wszelką cenę. Zasada ta obowiązuje każdego¹²²⁶. Gandhi łączył przestrzeganie prawdy z wspomnianym ontycznym jej rozumieniem. Rząd brytyjski w Indiach, który nie dotrzymywał własnych zobowiązań, jak na przykład obietnicy przyznania Indiom wolności w zamian za wsparcie Korony podczas I wojny światowej, stał się automatycznie *a-sat*, czyli „niebytem”, „nie istniejącym, złym, nie odpowiadającym swojemu celowi”, czymś sprzecznym z naturą, co należy zakończyć w imię wyższej zasady¹²²⁷.

Mahatma widział związek pokoju z prawdą i przemocy z kłamstwem. Przekonywał, że prawdomówność jest ważniejsza niż spokój. W rzeczywistości bowiem kłamstwo jest przyczyną przemocy. Prawdomówny nie musi odwoływać się do przemocy. Jak długo jest w nim choćby ślad przemocy, tak długo nie może odnaleźć prawdy¹²²⁸. Trzymanie się prawdy (*satjagraha*) jako dyrektywa walki o godność człowieka jest, jak to wynika z poglądów Gandhiego, niezawodna. Skoro prawda (*satja*), jak zostało to powiedziane w rozdziale pierwszym, jest istnieniem i wyprzedza pojęcie prawdy, to zarówno gwarantuje moralne zwycięstwo tym, którzy się jej trzymają, jak też – jako od człowieka niezależna – może być odnaleziona i przyjęta przez tych, którzy szczerze jej szukają i którzy, na mocy owej niezależności, nie mają powodu czuć się wobec kogokolwiek gorsi czy przegrani, wszyscy bowiem zajmują wobec tak pojętej prawdy rolę uczniów. Nie opinia człowieka była zatem dla Gandhiego miarą właściwego postępowania, lecz prawda, która jest niezawodna, gdyż tożsama jest z Bogiem. Gandhi porównywał *satjagrahę* do drzewa z niezliczoną ilością gałęzi. Prawda (*satja*) i non-violence (*ahimsa*) tworzą jego pień. Odmowa

¹²²⁶ Por. *DD*, dz. cyt., s. 226.

¹²²⁷ Por. H. Zimmer, *Philosophies of India*, dz. cyt., s. 170.

¹²²⁸ Por. *FP*, dz. cyt., s. 51.

współpracy jest jedną z gałęzi. Nie może więc być odmowy współpracy, która by się nie łączyła z prawdą i *ahimsą*¹²²⁹.

Gandhi wykazywał, że *satjagraha* wyklucza użycie siły, gdyż człowiek który nie zna prawdy absolutnej nie jest kompetentny do karania. To, co jednemu jawi się jako prawda, dla drugiego może być błędem. Przeciwnik musi być odwiedziony od błędu przez cierpliwość i współczucie. Cierpliwość oznacza gotowość do własnego cierpienia. Gandhi wyraźnie odróżniał wierność prawdzie (*satjagraha*) od biernego oporu. Uważał, że bierny opór jest bronią słabych. Nie wyklucza on uczucia nienawiści, strachu, a nawet użycia siły¹²³⁰.

Gandhi ostrzegał, że nie powinno się ulegać złudzeniu, że jest się wolnym od błędów. Zawsze należy przeanalizować własne zachowanie, gdyż: „Natura stworzyła nas tak, że nie widzimy własnych pleców, dostępne jest to tylko innym. Mądrością jest korzystać z tego, co oni widzą”.¹²³¹ Mahatma nakazywał pokorę. Jeżeli bowiem nie widzimy własnych błędów, tym bardziej nie możemy twierdzić, że jesteśmy na tyle doskonali, by czuć się powołanym przez Boga dla ukarania złoczyńców¹²³².

Zdaniem Gandhiego nikt nie może twierdzić, że ma w jakiejś sprawie absolutną rację, bądź że coś jest złe dlatego, że on tak uważa, lecz jest złe dla niego tak długo – argumentuje Gandhi – jak umyślnie utrzymuje taki sąd. Stąd też, wobec braku pewności, po której stronie jest racja, poświęcenie siebie stoi nieskończenie wyżej niż poświęcenie innych. Cierpi bowiem tylko jedna strona¹²³³. „Niedoskonały człowiek nie ma prawa sądzić innego niedoskonałego człowieka”.¹²³⁴ Dodać należy, że za

¹²²⁹ Por. EW, dz. cyt., s. 344. *Satjagraha* ma dwa odgałęzienia: odmowa współpracy i obywatelski opór. Por. FP, dz. cyt., s. 4.

¹²³⁰ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 38. Gandhi głosił, że *satjagraha* może być użyta przeciw osobom bliskim, przeciw tym, z którymi czuje się emocjonalny związek. Bierny opór wyklucza taką możliwość. Por. SSA, dz. cyt., s. 106.

¹²³¹ Por. DD, dz. cyt., s. 220-221.

¹²³² Por. DD, dz. cyt., s. 361.

¹²³³ Por. HS, dz. cyt., s. 51.

¹²³⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 111.

prawdę absolutną uważał Gandhi jedynie Boga, który jest poza wszelkim wyobrażeniem (*neti, neti*). Prawda, jaką widzi człowiek, jest relatywna, wielostronna, mnoga, uzależniona od czasu. Prawda absolutna osiągalna jest jedynie na drodze ustawicznej medytacji nad nią. Osiągnięcie jej jest równocześnie osiągnięciem wyzwolenia (*moksza*)¹²³⁵. „Prawda i *non-violence* są dla mnie stronami tej samej monety” – mówił Gandhi¹²³⁶. *Ahimsa* wymaga ascezy, gdyż – zgodnie z tym, co Mahatma twierdził – nie może być ona inaczej osiągnięta, jak tylko poprzez „całkowite zaparcie się siebie”.¹²³⁷ Oznaką nie siły, lecz słabości jest, gdy ktoś z błahego powodu sięga po broń. Wzajemne bijatyki są przejawem zniewieścienia¹²³⁸.

Gandhi uważał, że *satjagraha* to postawa umysłu. Ten zaś, kto ją osiągnie, zawsze pozostaje zwycięzcą, niezależnie od tego, komu się sprzeciwia: niesprawiedliwemu rządowi, społeczeństwu, obcym czy krewnym¹²³⁹. Powiedzieć można, że trzymanie się prawdy chroni godność obu stron konfliktu gdyż, jak się wyraził Mahatma: „Miecz biernego oporu jest obosieczny. Uświęca zarówno tego, kto go używa, jak i tego, przeciwko komu jest używany. Współzawodnictwo w praktykowaniu biernego oporu nie wyczerpuje się”.¹²⁴⁰ Najtrudniejszą rzeczą dla tych, którzy trzymają się prawdy jest, zdaniem Gandhiego, godna postawa. Nie oznacza ona jedynie zewnętrznej uprzejmości w sposobie wyrażania się, lecz jest raczej wrodzoną łagodnością i pragnieniem dobra dla przeciwnika. Dokładniej chodziło o to, by przestrzegający prawdy (*satjagrahin*) był nieustraszony i zarazem uprzejmy wobec

¹²³⁵ Por. *EW*, dz. cyt., s. 55.

¹²³⁶ Por. *EW*, dz. cyt., s. 61

¹²³⁷ Por. *EW*, dz. cyt., s. 56.

¹²³⁸ Por. *CWMG*, t. XXIV, dz. cyt., s.136-54.

¹²³⁹ Por. *CWMG*, t. VIII, dz. cyt., s. 91-92.

¹²⁴⁰ Por. *HS*, dz. cyt., s. 54.

swego oponenta, by na obelgę nie odpowiadał zniewagą¹²⁴¹. Celem było pokonanie nienawiści przez miłość¹²⁴².

Istotą *satjagrahy* była dla Gandhiego godna postawa. Związek godności z prawdą zauważył J. Tischner. Jego zdaniem: „Wybierając życie w prawdzie, człowiek wybiera wartość i w wyborze tym odzyskuje godność”. Mówiąc o prawdzie nie ma J. Tischner na myśli prawdziwego sądu o obiektywnym stanie rzeczy, lecz „prawdę personalną”, czyli prawdę będącą „sposobem bycia konkretnego człowieka”.¹²⁴³ Chociaż Gandhi nie mówił o „prawdzie personalnej”, postulował postępowanie zgodne z prawdą o człowieku. Ową prawdą jest, jak było to wykazane w rozdziale pierwszym, jedność duchowa rodzaju ludzkiego i tożsamość pierwiastka duchowego człowieka (*atman*) z pierwiastkiem duchowym świata (*brahman*). Trzymanie się tak pojętej prawdy jest boskim sposobem postępowania, zmienia sposób postrzegania świata: w miejsce egoizmu rodzi braterstwo, w miejsce strachu przed drugim budzi ufność wobec niego, w miejsce przemocy może tworzyć miłość (*ahimsa*). Trzymanie się prawdy – jak argumentował Gandhi – wzmacnia duchowo człowieka, rodzi męstwo, rozwija cnoty ludzkie i uświęca dwie strony konfliktu, który jest w istocie wynikiem niewiedzy.

Gandhi definiował wierność prawdzie (*satjagraha*) jako „własne cierpienie za Prawdę”.¹²⁴⁴ Wymieniał trzy warunki sukcesu *satjagrahy*: brak nienawiści do przeciwnika, gotowość cierpienia do końca, znaczący i prawdziwy rezultat¹²⁴⁵. Pragnieniem Gandhiego było, by zakończenie każdej zwycięskiej akcji było przyzwoite. Dążył do tego, by sprawiało ono, żeby uczestnicy konfliktu stali się

¹²⁴¹ Por. A, dz. cyt., s. 394.

¹²⁴² Por. CWMG, t. VII, dz. cyt., s. 43.

¹²⁴³ Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, dz. cyt., s. 107-108. Choć Tischner mówi o „poczuciu godności”, ma na myśli „godność pierwotną”. Tamże, s. 107.

¹²⁴⁴ Por. CWMG, t. XIX, dz. cyt., s. 80.

¹²⁴⁵ Por. FP, dz. cyt., s. 103.

mocniejsi na duchu, niż byli wcześniej¹²⁴⁶. Celem *satjagrahy* było wlanie męstwa i rozwój prawdziwych ludzkich cnót¹²⁴⁷.

Mahatma nazywał wierność prawdzie (*satjagraha*) „boskim sposobem postępowania”. Jej przeciwieństwo (*duragraha*) jest działaniem „diabelskim”.¹²⁴⁸ *Duragraha* najczęściej prowadzi do intensyfikacji presji lub zmiany metod ataku póki nie zostanie osiągnięta kapitulacja przeciwnika. *Satjagraha* zmierza do znalezienia rozwiązania, które satysfakcjonuje każdą stronę konfliktu. Kto postępuje zgodnie z *satjagrahą*, ten dąży do wzmocnienia relacji interpersonalnych poprzez wsparcie i służbę świadczoną przeciwnikowi¹²⁴⁹.

Czciciele Prawdy, która jest Bogiem, nie powinni posługiwać się nieprawdą (*asatja*), nawet jeżeli uważają, że byłoby to korzystne dla kraju, nawet, jeżeli do kłamstwa namawiają starsi i rodzice¹²⁵⁰. To właśnie gotowość własnego cierpienia i pozbawione wszelkiego egoizmu szukanie prawdy sprawia, że możliwe jest znalezienie prawdy wśród sprzecznych poglądów i pogodzenie stron konfliktu¹²⁵¹. Charakterystyczną cechą moralności godnościowej jest – zdaniem K. Kicińskiego – postrzeganie kłamstwa w kategorii braku odwagi, która jest jednym z przejawów wewnętrznej siły i wartości jednostki¹²⁵². Dla Gandhiego lęk przed drugim człowiekiem był uważany za kompromitujący. Łączył on prawdomówność z wiarą we własną siłę i ufnością wobec przeciwnika. *Satjagraha* wiązała prawdomówność i zaufanie. Twierdził, że kłamstwo rodzi brak zaufania, to zaś powoduje podejrzenia i

¹²⁴⁶ Por. A, dz. cyt., s. 396.

¹²⁴⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 315.

¹²⁴⁸ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 63. *Duragraha* zmierza do osiągnięcia celu egoistycznego, nie wyklucza ona „przemocy duchowej” czyli wrogości i gniewu. Gandhi nazywał ją biernym oporem. Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 248.

¹²⁴⁹ Por. J. Bondurant, *Satyagraha vs. Duragraha*, w: *Gandhi. His Relevance for our Times*, ed. G. Ramachandra, Bombay 1964, s. 71. Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 43.

¹²⁵⁰ Por. EW, dz. cyt., s. 114.

¹²⁵¹ Por. EW, dz. cyt., s. 45-46.

¹²⁵² Por. K. Kiciński, *Interes społeczny a godność jednostki*, dz. cyt., s. 26.

strach¹²⁵³. „Brak zaufania jest znakiem słabości, a *satjagraha* implikuje wyparcie się strachu”.¹²⁵⁴ Gandhi przekonywał, że mocna wiara we własne siły i odważne zaufanie tak zwanemu lub rzeczywistemu przeciwnikowi jest najlepszą ochroną¹²⁵⁵. Dowodził, że odważni ludzie gardzą nieufnością¹²⁵⁶, gdyż lęk przed drugim człowiekiem jest powodem wstydu¹²⁵⁷. Ufność w ludzką naturę oznaczała dla niego *credo* wyznawcy *satjagrahy*, który gotowy jest zawsze zaufać przeciwnikowi¹²⁵⁸.

Trzymanie się prawdy (*satjagraha*) i miłość (*ahimsa*) tworzą w myśli Gandhiego parę nierozłączną. Skoro kłamstwo, a właściwie niewiedza, jest przyczyną przemocy (*himsa*), to posługiwanie się przemocą przekreśla możliwość trzymania się prawdy. Warunkiem *ahimsy* jest wiara w dobroć natury ludzkiej. Wiara ta jest fundamentem zaufania przeciwnikowi. J. Czapiński pisał: „W przestrzeni aksjologicznej, gdzie miejsce wartości ludzkich zajmuje nihilizm, jako alternatywa wobec kultury solidarności, pojawia się kultura nienawiści i nieufności”.¹²⁵⁹ Owa solidarność, którą Gandhi określał częściej jako braterstwo, miała chronić przed ksenofobią. Gandhi przestrzegał przed tym, co trafnie wypowiedział J. Życiński: „W klimacie podejrzeń zanika elementarny szacunek dla człowieka, pojawia się natomiast nowa aksjologia, w której kategoria «naszości» wprowadza w znaną atmosferę walk plemiennych”.¹²⁶⁰

¹²⁵³ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 199.

¹²⁵⁴ Por. *CWMG*, t. XXIX, dz. cyt., s. 265.

¹²⁵⁵ Por. *DD*, dz. cyt., s. 30.

¹²⁵⁶ Por. *DD*, dz. cyt., s. 346.

¹²⁵⁷ Por. *DD*, dz. cyt., s. 380.

¹²⁵⁸ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 145.

¹²⁵⁹ Por. J. Czapiński, *Błędne koło nieufności i zawiści*, „Odra” 48 (2008, czerwiec) s. 2-8. Cyt. za: Por. J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, w: *Godność czy sukces. Kulturowe dylematy współczesności* (Materiały III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej Lublin 25-28 września 2008), red. J. Mariański, S. Zięba, Lublin 2008, s. 14.

¹²⁶⁰ Por. J. Życiński, *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, w: *Godność czy sukces. Kulturowe dylematy współczesności* (Materiały III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej Lublin 25-28 września 2008), red. J. Mariański, S. Zięba, Lublin 2008, s. 15.

Gandhi przeformułował luterzańską filozofię działania polegającą na radykalnym rozdzieleniu tego, co się robi dla siebie, od tego, co się czyni dla innych, czyli na rozdzieleniu wartości etycznej środków, która jest miarą słuszności w stosunku do siebie, od skuteczności, która jest miarą słuszności w polityce. Według Gandhiego motywem podejmowanego działania nie może być cel, lecz miłość, która rządzi też jego przebiegiem i doбором środków w konkretnej sytuacji. Postawa Gandhiego opierała się na zaufaniu do przeciwnika i na wspólnym dochodzeniu do prawdy¹²⁶¹. „Skoncentrowany jestem na zagadnieniach aktualnych. Bóg nie dał mi kontroli nad następną chwilą”¹²⁶² – powiedział kiedyś Gandhi, którego słowa odczytywać można nie tylko w kontekście zalecanego przez *Gitę* skoncentrowania uwagi na czynieniu własnej powinności. Postawa jego bliska jest stanowisku J. Ruskina, który – akcentując niemożliwość przewidzenia ostatecznego rezultatu działań człowieka w danej sytuacji – zalecał trzymanie się słuszności, każdy bowiem potrafi odróżnić czyn słuszny od niesłusznego, a trzymanie się tego, co słuszne okazuje się ostatecznie zawsze najlepsze dla obu stron konfliktu¹²⁶³.

3.2.2. *Ahimsa* jako prawo rodzaju ludzkiego

W systemach hinduskich postulat wyzbycia się przemocy (*ahimsa*) jest wymieniany jako zasada naczelna, punkt odniesienia dla innych cnót¹²⁶⁴. Tak jest na przykład w, wspomnianych w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, *Jogasutrach* Patańdzaliego. *Ahimsa* polega – zgodnie z tym dziełem – na niezłośliwości w stosunku do jakiejkolwiek istoty, w jakikolwiek sposób i kiedykolwiek. Pozostałe zakazy (*jama*) i nakazy (*nijama*) mają zarówno *ahimsę* za podstawę, jak i zmierzają do jej

¹²⁶¹ Por. M. R. Kaczmarczyk, *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, dz. cyt., s. 166-167.

¹²⁶² Por. CWMG, t. XXV, dz. cyt., s. 489.

¹²⁶³ Por. J. Ruskin, *Unto this Last*, w: *Unto this Last and Other Writings*, ed. C. Wilmer, London 1997, s. 169.

¹²⁶⁴ Por. M. Kudelska, *Czy Bóg może żądać ofiary z życia? Koncepcja hinduskiej bhakti*, dz. cyt., s. 66.

realizacji¹²⁶⁵. W obecności tego, kto ugruntował się w *ahimsie*, ustają wszelkie akty wrogości ze strony wszystkich istot żyjących¹²⁶⁶.

Najwcześniej i w sposób jednoznaczny ideał *ahimsy* propagowany był przez buddyzm, a dżinizm najbardziej rygorystycznie starał się jemu hołdować. W okresie wedyjskim i wczesnym epickim doktryna ta, szczególnie w postaci rozwiniętej, obejmującej zakaz przemocy wobec zwierząt, nie istniała. W czasach Upaniszad zintegrowała się z bramińskim ideałem etycznym, a z czasem – jak to widać w wielu tekstach tradycji (*smriti*) – traktowana była wręcz jako istota *dharmy*¹²⁶⁷. W *Mahabharacie* przestaje mieć *ahimsa* tylko aspekt negatywny, lecz wiąże się też ze spełnianiem czynów dobrych. Bhiszma, jeden z bohaterów eposu, występuje przeciw subtelny formom przemocy (*himsa*), czyli w słowie i myśli. Rezultatem postępowania w myśl *ahimsy* jest doświadczanie pokoju ze strony otoczenia, co wiąże się z wyzbyciem się lęku (*abhaja*). Co więcej, praktykowanie *ahimsy* stoi wyżej w kontekście zbawienia niż spełnianie innych uczynków objętych *dharmą*¹²⁶⁸.

Gandhi nie pojmował *Mahabharaty* w sensie historycznym. Bitwa, która jest w niej opisana, była dla niego obrazem bitwy między siłami dobra i zła, to znaczy między *dharmą* i *adharma*¹²⁶⁹. Gandhi wierzył w *ahimsę*. Zgodnie z jego słowami: „Od niepamiętnych czasów Indie mają tradycje niestosowania przemocy (...) wierzę niewzruszenie, iż posłannictwem Indii jest przekazanie ludzkości tego posłannictwa.

¹²⁶⁵ Por. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. 108.

¹²⁶⁶ Por. L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. 116.

¹²⁶⁷ Por. Dhairyabala P. Vora, *Evolution of Morals in the Epics (Mahabharata and Ramayana)*, Bombay 1958, s. 221-222. Cyt. za: K. Dębicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, wyd. II, Warszawa 2006, s. 22. *Manusmryti* zaleca *ahimsę* jedynie jako lepszy – z pragmatycznego punktu widzenia – sposób sprawowania władzy. Wojna bowiem, ze względu na możliwość porażki i nietrwałość zwycięstwa osiągniętego za jej pomocą, jest zawsze środkiem ryzykownym. Por. *Manusmryti czyli traktat o zacności. Kamasutra, czyli traktat o miłowaniu*, dz. cyt., s. 215.

¹²⁶⁸ Por. K. Dębicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, dz. cyt., s. 25. Mimo tego, można znaleźć w *Mahabharacie* opinię Dharmawjadhy, że przemoc nie sposób uniknąć. Spotkać tam można również usprawiedliwienie dla wojny sprawiedliwej, wynikającej ze słusznej przyczyny: „Lepiej zginąć w wojnie sprawiedliwej niż w niesprawiedliwej odnieść zwycięstwo”. W *Mahabharacie* spotykamy również konflikt między *ahimsą* a własną powinnością (*swadharma*) kszatriji. Ardzuna stwierdza bowiem, że nie da się żyć bez gwałtu. Przemoc (*himsa*) wynika ze spełniania własnej powinności (*swadharma*) kszatriji. Tamże, s. 26.

¹²⁶⁹ Por. BG, dz. cyt., s. 3.

Trzeba będzie być może czekać wieki na zebranie owoców, niemniej pewien jestem, iż żaden inny kraj nie wyprzedzi Indii w tym względzie”.¹²⁷⁰

3.2.2.1. *Ahimsa* jako miłość

Godność człowieka miała dla Gandhiego związek z wyzbyciem się przemocy (*ahimsa*). Kto posługuje się metodą zastraszania postępuje poniżej swojej godności¹²⁷¹. Stosowanie *non-violence* – zdaniem Gandhiego – przynosi chwałę i ma chwalebne konsekwencje¹²⁷². Siła zbrojna przeszkadza w wolnym rozwoju umysłu i tłamsi duszę człowieka¹²⁷³. Gandhi głosił, że *non-violence* jest prawem rodzaju ludzkiego. *Violence* jest prawem zwierzęcym. Dusza jest w zwierzęciu, które zna jedynie siłę fizyczną, w stanie uśpienia. Godność człowieka wymaga – jego zdaniem – przestrzegania prawa wyższego, czyli siły ducha¹²⁷⁴. Jest ona największą siłą, w jaką człowiek został wyposażony i poza nią nie ma on wielu innych uzdolnień. Ostrzegał jednocześnie, że jeżeli człowiek nie przyczynia się do rozwoju w sobie ducha *ahimsy*, stacza się poniżej poziomu zwierzęcego, do statusu, z którego się wyłonił¹²⁷⁵. „Jako zwierzę posługuje się człowiek przemocą (*violence*), jako duch – brakiem przemocy (*non-violence*)”.¹²⁷⁶ *Ahimsa* jest dla człowieka prawem jego życia¹²⁷⁷, jest bardziej wspaniała i subtelna niż prawo natury, jak na przykład elektryczność¹²⁷⁸. Wiara w *ahimsę* opiera się na

¹²⁷⁰ Por. K. Dębicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, dz. cyt., s. 21.

¹²⁷¹ Por. CWMG, t. XXIV, dz. cyt., s. 188-90.

¹²⁷² Por. FP, dz. cyt., s. 87-88.

¹²⁷³ Por. FP, dz. cyt., s. 94.

¹²⁷⁴ Por. FP, dz. cyt., s. 4. Dusza nie ma nic wspólnego z ziemskim posiadaniem. To co człowiek posiada, tak długo do niego należy, jak długo pozwala mu na to świat. Tamże, s. 79.

¹²⁷⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 56. Świadomość siły jaką daje *ahimsa* zrodziła się w duszy człowieka, gdy wyszedł on ze stanu zwierzęcego. Tamże, s. 96.

¹²⁷⁶ Por. FP, dz. cyt., s. 8.

¹²⁷⁷ Por. EW, dz. cyt., s. 58.

¹²⁷⁸ Por. EW, dz. cyt., s. 61

założeniu, że natura ludzka w swej istocie jest jedna i dzięki temu niezawodnie odpowiada na miłość. Nikt zatem nie jest pozbawiony możliwości nawrócenia¹²⁷⁹.

Posługiwanie się przemocą uważał Gandhi za działanie poniżej godności człowieka. W podobnym duchu wypowiadał się wiele lat wcześniej A. N. Condorcet, który prognozował, że wojny i morderstwa zostaną w przyszłości zaliczone „do największych okropności, które poniżają człowieka, są przeciwne naturze i wyciskają trwałe piętno hańby na kraju i epoce, które skały”¹²⁸⁰.

Gandhi uważał *ahimsę* za istotę religii. Przekonany był, że *ahimsa* jest najwyższą religią¹²⁸¹. Hindusów niewierzących w *ahimsę* oskarżał o zbrodnię wobec własnej religii i człowieczeństwa¹²⁸². Przestrzeganie *ahimsy* zmienia sposób postrzegania przeciwnika. Przekonany był, że jeżeli potraktuje się ciało przeciwnika jako równie święte jak własne, to spowoduje to wzajemne zaufanie i szczerść, która doprowadzić może do honorowego rozwiązania wielu problemów¹²⁸³. Gandhi wierzył niezachwianie w bożą opatrność. Słuszną walką nie nazywał tej, która została wcześniej zaplanowana, lecz tę którą Bóg planuje i prowadzi. Walkę taką prowadzić można tylko w imię Boga i tylko wówczas, gdy czujemy się całkowicie bezsilni. „Bóg pomaga nam, gdy czujemy się niżsi niż pył pod naszymi stopami”¹²⁸⁴. Rolą człowieka jest być istotą najbardziej pokorną z pokornych. Wierząc w nieograniczoną potęgę Boga, człowiek powinien wyrzec się przemocy, inaczej Bóg ukarze jego pychę¹²⁸⁵.

Gandhi pragnął miłości doskonałej, która wyklucza wszelką przemoc. Całkowity zakaz zabijania Gandhi wywodził z nauki Jezusa, współczucia, odwagi i

¹²⁷⁹ Por. *FP*, dz. cyt., s. 69.

¹²⁸⁰ Por. A. N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hertleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957, s. 238.

¹²⁸¹ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 86.

¹²⁸² Por. *FP*, dz. cyt., s. 55.

¹²⁸³ Por. *TS*, dz. cyt., s. 7.

¹²⁸⁴ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 162.

¹²⁸⁵ Por. *BG*, dz. cyt., s. 137.

niewinności. „Myślę – powiedział – że przykazanie Jezusa jest jednoznaczne. Wszelkie zabijanie jest złem (...) Ten, kogo przepełnia współczucie wobec węża i się go nie boi, nie zabije go (...) Wszyscy musimy osiągnąć taki właśnie stan niewinności (...)”.¹²⁸⁶ Głosił, że *non-violence* nie jest siłą negatywną, lecz siłą przewyższającą wszystkie inne siły razem wzięte. Centrum *non-violence* stanowi samoczynna siła. *Ahimsa* oznaczała dla Mahatmy nie tylko miłość tym w sensie, jaki nadał jej św. Paweł, lecz więcej, gdyż twierdził, że odnosi się ona do całego stworzenia¹²⁸⁷. Aktywna postać *non-violence* jest czystą miłością i wspólnotą uczuć¹²⁸⁸. „*Non-violence* oznacza miłość uniwersalną; implikuje ona współczucie dla każdego żywego stworzenia i daje siłę do poświęcenia samego siebie”.¹²⁸⁹ Kto zatem odważnie praktykuje *non-violence*, musi być gotów oddać życie za innego człowieka¹²⁹⁰.

Miłość doskonała wykluczała w poglądach Mahatmy wszelką chęć rewanżu. „Zemsta degraduje człowieka”.¹²⁹¹ Twierdził, że człowiek powinien postępować przyzwoicie, niezależnie od sposobu postępowania strony przeciwnej. Nigdy nie powinien zapominać o swoim człowieczeństwie i zachowywać się niczym dzikie zwierzę. Przekonywał, że człowieczeństwo nie ma względu na rachunek korzyści i strat. Nakłada ono na człowieka jednostronne zobowiązanie przyzwoitego zachowania. W duchu nauki Jezusa głosił, że nie ma zasługi ten, kto odwzajemnia czyjeś przyzwoite zachowanie, gdyż czynią to nawet złodzieje. Gandhi przeświadczony był o zbawiennych skutkach przebaczenia. Przekonany był, że gdy złoczyńca nie napotka odwetu „Niewidzialna Siła” powstrzyma jego dłoń przed popełnieniem zła. „Bóg jest dobry i nie dopuszcza, by nikczemność szerzyła się ponad miarę”.¹²⁹² „Miłość jest

¹²⁸⁶ Por. CWMG, t. XIII, dz. cyt., 485. Gandhi uważał, że hinduizm zabrania pozbawiania życia i nienawiści wobec źle czyniącego. Por. TS, dz. cyt., s. 4.

¹²⁸⁷ Por. FP, dz. cyt., s. 5.

¹²⁸⁸ Por. FP, dz. cyt., s. 84.

¹²⁸⁹ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 140.

¹²⁹⁰ Por. DD, dz. cyt., s. 70.

¹²⁹¹ Por. DD, dz. cyt., s. 105.

¹²⁹² Por. TS, dz. cyt., s. 261.

rzadką rośliną, która nawet zaprzysięgłego wroga potrafi uczynić przyjacielem; roślina ta wyrasta z braku przemocy (...) Powinniśmy kochać wszystkich – czy to będzie Anglik, czy muzułmanin”.¹²⁹³ Należy traktować ich jak rodzonych braci, gdyż są nimi w rzeczywistości¹²⁹⁴.

Zgodnie z nauką Gandhiego miłość doskonała wyklucza wszelką nienawiść. Twierdził, że jeżeli duch nienawiści utrzymuje się w takiej czy innej formie, niemożliwe jest osiągnięcie pokoju i uzyskanie wolności drogą pokojową. Wojna może być powstrzymana tylko wówczas, kiedy sumienie ludzkości będzie w stanie uznać supremację prawa miłości w każdej dziedzinie¹²⁹⁵. Nie wystarczy powstrzymać się od pozbawienia przeciwnika życia, lecz nie godząc się z niesprawiedliwością przez niego czynioną, należy go pozyskać miłością¹²⁹⁶. Świadectwo prawdziwej miłości daje ten, kto kocha tych, którzy go nienawidzą i którym nie ufa. Gandhi pytał: „Jaką korzyść ma moja miłość, jeżeli trwa tak długo, jak ufam przyjacielowi? Nawet złodzieje tak czynią. Stają się oni przeciwnikami, gdy tylko zaufanie mija”.¹²⁹⁷

Idea miłości nieprzyjaciół, do której Gandhi wzywał, nie miała charakteru miłości emocjonalnej. Chodziło mu raczej o stan ducha odrzucający nienawiść, jak i o miłość rozumianą metafizycznie, jako stan łączący człowieka z Bogiem i ludźmi. Cechą wyróżniającą walkę bez przemocy było łączenie jej z postulatem osobistego ascetycznego perfekcjonizmu. Charakteru takiego nie miały nawet – wzorowane na działalności Gandhiego – akcje prowadzone przez M. L. Kinga¹²⁹⁸.

B. Griffiths uważa, że *ahimsa* stała się w rękach Gandhiego pozytywną siłą duchową, bardzo bliską chrześcijańskiemu pojęciu miłości – *caritas*. Twierdzi on, że Gandhi wcielił w życie naukę *Kazania na Górze* w taki sposób, w jaki pojmowało ją

¹²⁹³ Por. CWMG, t. XIV, dz. cyt., s. 299-300.

¹²⁹⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 218.

¹²⁹⁵ Por. EW, dz. cyt., s. 57.

¹²⁹⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 106.

¹²⁹⁷ Por. FP, dz. cyt., s. 6.

¹²⁹⁸ Por. W. Modzelewski, *Pacyfizm i okolice*, Warszawa 1995, s. 110.

niewielu chrześcijan¹²⁹⁹. Dodawał, że stosowana przez Gandhiego zasada cierpienia dla sprawiedliwości wypływa z wiary w mistyczną wartość cierpienia, którą Mahatma zaczerpnął z przykładu Chrystusa¹³⁰⁰.

Zgodnie ze swoim ascetycznym nastawieniem Mahatma głosił, że brak przemocy (*ahimsa*) polega na samoograniczeniu i samozaparciu. Ucieleśnieniem *ahimsy* jest ten, kogo serce przepełnione jest miłością, kto zmniejsza niedolę innych i oczyścił się z namiętności. Daleko natomiast od *ahimsy* jest ten, kto skrupulatnie przestrzega diety, lecz jest niewolnikiem namiętności i egoistą o zatwardziałym sercu¹³⁰¹. Kto chce praktykować *non-violence* nie powinien pragnąć niczego, czego nie może mieć najnędnieszy i najniżej postawiony człowiek¹³⁰².

Gandhi przeciwstawiał się czynieniu z *ahimsy* „ślepego fetysza”, który potrafi uśpić czujność na bardziej zdradliwe formy przemocy (*himsa*), takie jak ostre słowa, krzywdzące sądy, nieżyczliwość, złość, zawiść i okrucieństwo. „Zapomnieliśmy – powiedział – iż daleko więcej zła niż w zabójstwie podyktowanym miłosierdziem może być w skazywaniu ludzi lub zwierząt na męczarnie, w morzeniu ich głodem i wyzyskiwaniu na skutek samolubnej chciwości, a także w upokarzaniu i uciskaniu osób słabszych oraz niweczeniu w nich poczucia własnej godności”.¹³⁰³ Przekonywał, że *non-violence* czynów nie może być trwała, jeżeli nie towarzyszy jej *non-violence* myśli¹³⁰⁴. *Ahimsa* była dla niego *summum bonum* życia, nie dogmatem, lecz życiodajną siłą, specjalnym atrybutem duszy, najważniejszym prawem (*dharma*)¹³⁰⁵. Można argumentować, że Gandhi uważał *ahimsę* za istotę *dharmy*. Kresem *dharmy*

¹²⁹⁹ Por. B. Griffiths, *Złota nić. Chrześcijański aśram*, tłum. J. i P. Mroczkowsy, Kraków 1974, s. 272.

¹³⁰⁰ Por. B. Griffiths, *Złota nić. Chrześcijański aśram*, dz. cyt., s. 286.

¹³⁰¹ Por. *TS*, dz. cyt., s. 145.

¹³⁰² Por. *TS*, dz. cyt., s. 123.

¹³⁰³ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 25.

¹³⁰⁴ Por. *TS*, dz. cyt., s. 205.

¹³⁰⁵ Por. *TS*, dz. cyt. s. 146.

określał bowiem sytuację, gdy walczący ludzie nie uznają żadnych ograniczeń, gdy zaślepieni są przemocą, gdy niszczą świątynie¹³⁰⁶.

Nie każde posługiwanie się przemocą jest złe. Gandhi twierdził, że jeżeli ktoś, kto jest wyraźnie militarnie słabszy i nieprzygotowany na atak, posługuje się przemocą, jak czynili to Polacy wobec agresji hitlerowskiej, to jego walka jest prawie pozbawiona przemocy¹³⁰⁷. „Szabla (*kirpan*) jest bez wątpienia symbolem siły, zdobi ona właściciela tylko wtedy, gdy ten wykazuje się nadzwyczajnym opanowaniem i posługuje się nią przeciw gigantycznej przewadze”.¹³⁰⁸ Choć Gandhi potępiał każdą wojnę, potrafił odróżnić agresora od ofiary, udzielając ostatniemu moralnego wsparcia i błogosławieństwa. Gdy wyznawca *ahimsy* widzi walkę, powinien stanąć po stronie napadniętego i bez użycia przemocy poświęcić swe życie w jego obronie¹³⁰⁹. Podobnie powinien postąpić w obronie wziętego do niewoli, któremu grozi lincz¹³¹⁰.

Można uważać – jak zostało to powiedziane – że Gandhi uważał *ahimsę* za istotę *dharmy*. Ponieważ jednak *ahimsa* nie była dla niego martwym dogmatem, dopuszczał od niej dwa odstępstwa. Pierwsze dokonane być mogło w imię miłosierdzia wobec cierpienia, któremu nie można zaradzić, drugie – w imię rozumu, jak w sytuacji, w której brak przemocy wobec nagłego ataku i gigantycznej przewagi wroga prowadziłby do rzezi lub byłby oznaką tchórzostwa. Zarezerwowana na wyjątkowe okoliczności koncesja na zawieszenie *ahimsy* sugeruje, że – niekiedy przynajmniej – oceniał on czyn ze względu na jego skutki. Wspomniane ustępstwo byłoby nie do pomyślenia dla myślicieli ortodoksyjnych, jak na przykład Kumarila.

H. Elzenberg wskazywał, że *ahimsa* jest nie tylko wyrzeczeniem się zabijania, lecz także upokarzania. Wiąże się ona z „równomiernym poszanowaniem życia,

¹³⁰⁶ Por. BG, dz. cyt., s. 55.

¹³⁰⁷ Por. FP, dz. cyt., s. 48.

¹³⁰⁸ Por. DD, dz. cyt., s. 201.

¹³⁰⁹ Por. FP, dz. cyt., s. 62.

¹³¹⁰ Por. FP, dz. cyt., s. 64.

potrzeb, godności i uczuć”.¹³¹¹ Filozof wskazuje, że cierpienie jest złem największym tylko dla zwierząt, nie zaś dla człowieka, który ma interesy swoiste, osiągalne niekiedy tylko za cenę cierpienia. „I wziąć na siebie cierpienie – pisze H. Elzenberg – by owe dobra osiągnąć, to tutaj część nie tylko własnej godności: mój bliźni ma święte prawo, bym i jego wezwał do współcierpienia, jeśli tego cel sensowny wymaga”.¹³¹² Wspomnianym dobrem jest prawda, którą w odniesieniu do moralności rozumiał Gandhi jako słuszość, gdyż – dowodzi filozof – wierzył on w możliwość dotarcia do prawdy w sprawach dotyczących słuszości. Dla poznania tej prawdy, obstawania przy niej i przekonania do niej drugiej strony, nie wystarcza wysiłek intelektualny. Konieczna jest asceza, która wyeliminuje własną interesowność i usposobi do niezłomnego „wcielania słuszości w życie w granicach swej możliwości fizycznej i kosztem ofiary z siebie samego”.¹³¹³

Gandhi zdawał sobie sprawę, że dopóki istnieje się w ciele, niemożliwe jest pełne przestrzeganie braku przemocy (*ahimsa*). Powodem niedostatecznego przestrzegania *ahimsy* jest pragnienie życia. Każda krzywda wyrządzona innym z powodu troski o własny interes jest przemocą¹³¹⁴. Gandhi miał także świadomość tego, że nie jest w stanie naprawić wszelkiego zła, z którym ma do czynienia, ani też uwolnić się od odpowiedzialności za to zło. Uważał, że problem tkwi w konflikcie sił duszy i ciała. Zgodnie z nauką *Gity* głosił, że wolność od działania tych sił nie może być osiągnięta przez mechaniczne zaniechanie działania, lecz przez rozumne działanie bez przywiązania. Osiągnięcie tego stanu możliwe jest przez nieustanne „ukrzyżowanie” ciała, aby duch mógł być całkowicie wolny¹³¹⁵.

¹³¹¹ Por. H. Elzenberg, *Próby kontaktu*, dz. cyt., s. 194. Dokonaną przez H. Elzenberga krytykę pacyfizmu należy rozpatrywać na tle jego poglądów charakteryzujących się uznaniem dla „męskiego hartu”, ofiarności, karności, które każą narażać się w imię obrony wartości szlachetnych. Por. I. Lazari-Pawłowska, *Henryk Elzenberg o Gandhim i pacyfizmie. W stulecie urodzin*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 466-470.

¹³¹² Por. H. Elzenberg, *Próby kontaktu*, dz. cyt., s. 198.

¹³¹³ Por. H. Elzenberg, *Próby kontaktu*, dz. cyt., s. 199.

¹³¹⁴ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 91. Gandhi uważał, że przegonienie małp niszczących pola jest naruszeniem *ahimsy*. Tamże.

¹³¹⁵ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 96-97.

Mahatma zdawał sobie sprawę z ograniczeń *non-violence*. Nie gwarantuje ona ochrony posiadanej ziemi czy dóbr ruchomych. Zapewnia natomiast najpełniejszą ochronę *atmana*¹³¹⁶, szacunku dla siebie i poczucia honoru. Jednostki czy narody pragnące stosować *non-violence* muszą być gotowe do poświęcenia wszystkiego z wyjątkiem honoru. *Non-violence* może być praktykowana przez każdego, kto ma żywą wiarę w Boga i ma dzięki temu równą miłość dla całej ludzkości. Jeżeli *non-violence* ma być uznana za prawo życia, musi przenikać całe jestestwo i nie może ograniczać się do izolowanych aktów¹³¹⁷. „Jedynie dobro może spowodować dobro. Miłość rodzi miłość”.¹³¹⁸ *Non-violence* nie jest sprawą intelektu, lecz serca. Nie jest też łatwo ją praktykować. Wymaga ona bożego oświecenia. Wiara w skuteczność siły fizycznej wynika z wyrugowania Boga z życia społecznego. Zgodnie z wyznawaną wiarą w łaskę głosił, że kto postępuje zgodnie z *ahimsą*, nie czerpie siły z siebie, lecz Bóg udziela mu fizycznej odporności i zapewnia moc jego słowom. Człowiek bojący się Boga powinien postępować tylko zgodnie z prawdą, nawet gdy miało to grozić jego życiu. „Lepiej bowiem umrzeć trzymając się bożej drogi, niż postępować drogą szatana”.¹³¹⁹ Śmierć nie oznaczała dla Gandhiego przegranej. Mówił on o zwycięstwie nad śmiercią¹³²⁰.

Pierwszym warunkiem *non-violence* jest sprawiedliwość w każdej sferze życia¹³²¹. Sprawiedliwość łączy się z przebaczeniem i litością. Z racji tego, że człowiek nie posiada boskiej wiedzy, a więc nie zna przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, nie jest sędzią, lecz sądzonym. Sprawiedliwość jest dla niego przebaczeniem i litością, gdyż musi odnosić do innych to, co chciałby by inni odnosili

¹³¹⁶ Por. *FP*, dz. cyt., s. 21. Por. także *DD*, dz. cyt., s. 223.

¹³¹⁷ Por. *FP*, dz. cyt., s. 9. Gandhi mówił, że *non-violence* nie jest garderobą, którą można wkładać i zdejmować. Siedziba jej mieści się w sercu i musi być nieodłącznym elementem każdego jestestwa. Tamże, s. 10.

¹³¹⁸ Por. *DD*, dz. cyt., s. 25-26.

¹³¹⁹ Por. *FP*, dz. cyt., s. 10-11.

¹³²⁰ Por. *FP*, dz. cyt., s. 39.

¹³²¹ Por. *FP*, dz. cyt., s. 74.

do niego¹³²². Atrybutami *ahimsy* są między innymi: prawda, harmonia, braterstwo, sprawiedliwość¹³²³. *Ahimsa* była dla Gandhiego związana z Prawdą. Mieści się w Prawdzie i od niej zależy. Skoro zaś często nie można – w świecie przepełnionym przemocą (*himsa*) – rozstrzygnąć, czym jest *ahimsa*, tylko trzymanie się Prawdy umożliwia *ahimsę*. Z Prawdy wywodzi się miłość i wrażliwość. Ten więc, kto jej się trzyma, musi być w najwyższym stopniu pokorny, dostrzegać zwoją znikomość. Zdaniem Mahatmy, implikacja która płynie ze zdania „Bóg (*Brahma*) jest rzeczywisty, świat jest nierzeczywisty”, świadczy, że powinniśmy zawsze być cierpliwi, gdyż to właśnie oczyści nas z szorstkości i nieuprzejmości oraz uczyni bardziej tolerancyjnymi. Postawa taka nauczy nas także pokory. „Nasze uchybienia urosną wówczas do rozmiarów gór. Uchybienia innych będą małe niczym kretowisko”. Gandhi przypominał, że ciało człowieka egzystuje dzięki jego *ego*. Całkowite wygaśnięcie ciała to *moksha*. Kto osiągnie ten stan, ten stanie się prawdziwym obrazem Prawdy, czyli *Brahmanem*. Stąd pochodzi określenie Boga jako *Dasanudasa* – sługa sług¹³²⁴.

Z rozdziału pierwszego wynika, że *summum bonum* ludzkiego życia było dla Gandhiego poznanie Boga. W bieżącym rozdziale najwyższe dobro utożsamia on z *ahimsą* i dodaje, że mieści się ona w Prawdzie, czyli w Bogu. Kto zatem trzyma się Prawdy, może rozróżnić brak przemocy (*ahimsa*) od subtelnych przejawów przemocy (*himsa*). Poznanie więc Prawdy-Boga ma znaczenie pierwszorzędne. Poznanie Boga, dostępne tylko człowiekowi, może rodzić myśl o wyjątkowym statusie człowieka. Poznanie Boga, który jest sumą istnień, nie deprecjonuje tej wyjątkowości płynącej ze świadomości natury rzeczywistości i samoświadomości, choć uczy pokory i cierpliwości. Skoro natura ludzka jest jedna, nikt nie może stawiać się ponad bliźnimi i nikomu nie można odmówić możliwości nawrócenia. *Ahimsa* wynika z *satjagrahy*. Jako dyrektywa walki o godność własną, ma być przede wszystkim działaniem

¹³²² Por. BG, dz. cyt., s. 81.

¹³²³ Por. FP, dz. cyt., s. 8.

¹³²⁴ Por. EW, dz. cyt., s. 54.

świadomym, czyli opartym o wiedzę. Treść tej wiedzy zabezpiecza zarówno poczucie godności własnej, jak również chroni przed poczuciem wyższości oraz skłonnością do poniżania innych.

Gandhi nie tylko interpretował *ahimsę* jako powstrzymywanie się od czynienia zła. Uważał ją za miłość. Taka interpretacja bliska jest dżinizmowi. *Ahimsa* nie jest w dżinizmie interpretowana jedynie jako powstrzymywanie się od zła, lecz również, jako pozytywna dobroć względem wszelkiego stworzenia. Wyrządzanie cierpienia (*himsa*) traktowane było jako główny grzech¹³²⁵. Według Gandhiego niemożliwe jest pełne przestrzeganie *ahimsy*, dopóki człowiek istnieje w ciele. Przemocą jest każda krzywda wyrządzona innym z powodu troski o własny interes, którym jest pragnienie życia w ciele. Problem w istocie tkwi między tym pragnieniem a duchowym pragnieniem doświadczenia kosmicznej jedności. Skoro zatem niemożliwe jest całkowite powstrzymanie się do przemocy, czyli innymi słowy miłość doskonała, najwyższą religię określał negatywnie, jako brak przemocy (*a-himsa*). Zdaniem J. B. Chethimattama *ahimsę* w myśli indyjskiej dobrze jest rozpatrywać z perspektywy najwyższego celu ludzkiego rozwoju duchowego, czyli *sianti*. Jest to zarówno ponadpojęciowe rozumienie Absolutu, jak i ponadzmysłowe doświadczenia kosmicznej jedności. W porównaniu z tym idealnym stanem nawet pozytywny stosunek do świata bytów ujmowany być musi w terminach negatywnych. Tak więc negatywny termin *ahimsa* znaczy nie tylko niewyrządzanie krzywdy, lecz także czynienie dobra. Posłużenie się sformułowaniami negatywnymi podyktowane jest tym, że dotyczą one względnego świata ludzkiej egzystencji¹³²⁶.

¹³²⁵ Por. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 319.

¹³²⁶ Por. J. B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, dz. cyt., s. 103. Podobnie *akrodha*, która oznacza nie tylko unikanie złości, lecz również „pozytywne praktykowanie wszystkich cnót serca”, a *adroha*, to nie tylko niewyrządzanie krzywdy bliźniemu, lecz równocześnie niesienie mu wszelkiej pomocy. Tamże.

3.2.2.2. *Ahimsa* a odwaga

Ahimsa miała w myśli Gandhiego związek z odwagą i poczuciem szacunku dla siebie. Kto ma odwagę i szacunek dla siebie może walczyć siłą ducha o swoje fundamentalne prawa¹³²⁷. Ten też – zdaniem Mahatmy – postępuje odważnie i zgodnie z *ahimsą*, kto przyjmuje cios przeciwnika z wdziękiem i godnością, nie żywi wobec niego urazy i kto gotów jest poświęcić lukratywne stanowisko bez irytacji wobec pracodawcy. Postawa tego, kto mając możliwość odwetu powstrzymuje się przed nim, zmusza do uznania nawet najbardziej zaprzysięgłego przeciwnika¹³²⁸. Aby tak postępować, trzeba być przepełnionym miłością bliźniego. Potrzeba siły ducha i moralnej odwagi. Potrzebne jest także poczucie jedności, które wyrastało z monistycznych poglądów Gandhiego. „Tylko ten, kto czuje jedność z przeciwnikiem – powiedział Gandhi – może przyjmować jego ciosy, jakby to były kwiaty”.¹³²⁹ Poglądy Gandhiego były – zdaniem V. P. Varmy – bardziej humanitarne niż Platona. Podczas gdy dla Platona doświadczenie transcendentalnej wizji idei dobra nie wyklucza działań militarnych, dla Gandhiego świadomość powszechnego braterstwa rodzi *ahimsę*¹³³⁰.

Odwaga pełniła ważną rolę w poglądach Gandhiego. Uważał ją bowiem – obok człowieczeństwa – za niezbędną dla tego, kto chce stosować metodę biernego oporu. Odważny jest ten, kto zawsze traktuje śmierć jak bliskiego przyjaciela, kto gotowy jest na jej spotkanie, nie ten zaś, kto nastaje na życie innych¹³³¹. Poszukiwacz prawdy zobowiązany jest do wyzbycia się lęku przed rodzicami, kastą, rządem, złodziejami, biedą, śmiercią¹³³². Gandhi nie lękał się śmierci, jego zdaniem „*satjagrahinowi* nie

¹³²⁷ Por. DD, dz. cyt., s. 229. Gandhi mówił również o „prawach elementarnych”. Tamże 228.

¹³²⁸ Por. FP, dz. cyt., s. 22. Podczas porannych i wieczornych modlitw Gandhi śpiewał często słowa gudżarackiego poematu: „Ścieżka Pana może być przemierzana tylko przez heroiczną duszę: tchórzliwi od niej stronią”. Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 142.

¹³²⁹ Por. FP, dz. cyt., s. 23-24.

¹³³⁰ Por. V. P. Varma, *Gandhi and Plato*, dz. cyt., s. 59.

¹³³¹ Por. HS, dz. cyt., s. 53. Człowieka, który nie lęka się śmierci, uważał Gandhi za „doskonale zdrowego”. Por. GH, dz. cyt., s. 11.

¹³³² Por. EW, dz. cyt., s. 116.

może przydarzyć się nic lepszego aniżeli przypadkowe spotkanie śmierci w trakcie (...) poszukiwania Prawdy”.¹³³³ „Kto rzuca wyzwanie śmierci wolny jest od wszelkiego strachu”.¹³³⁴ „Wyróżniającą cechą Brytyjczyka jest odwaga”¹³³⁵ – głosił Gandhi, stąd też jego wezwanie do nieustraszoneści mogło być podyktowane przypuszczeniem, że Brytyjczycy docenią tę cechę także u przeciwników. „Anglicy – powiedział – z natury korzą się przed silnymi i gnębią słabszych”.¹³³⁶

Męstwo – zdaniem Gandhiego – nie polega na blefowaniu, brawurze i wielkopańskości, lecz na odwadze czynienia słusznie i gotowości ponoszenia konsekwencji swoich działań¹³³⁷. Był on przekonany, że odwaga nie ma nic wspólnego z siłą mięśni. To, co czyni człowieka odważnym, to brak lęku¹³³⁸. Odwagę wiązał Gandhi z miłością, strach – z zaprzeczeniem miłości. Siłą silnych jest *non-violence*, która u słabego jest hipokryzją¹³³⁹. Twierdził, że kto pragnie być wolny od strachu, nie powinien wzbudzać lęku u innych,¹³⁴⁰ gdyż ten, kto przestrzega ślubu nieustraszoneści, jest w stanie obronić siebie i innych siłą prawdy¹³⁴¹.

Non-violence nie oznaczała dla Mahatmy uwolnienia od strachu, lecz odkrycie sposobu zwalczania jego przyczyny. Twierdził, że kto przestrzega *non-violence*, nie ma powodu do strachu, nie zważa na swój majątek i życie. Wyznawca *ahimsy* lęka się jedynie Boga. Gdy dostrzeża niezniszczalnego *Atmana*, pozbywa się miłości do nietrwałego ciała¹³⁴². By umrzeć odważnie i z honorem nie potrzeba specjalnego

¹³³³ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 101.

¹³³⁴ Por. *HS*, dz. cyt., s. 54.

¹³³⁵ Por. *CWMG*, t. V, dz. cyt., s. 418.

¹³³⁶ Por. *CWMG*, t. XIII, dz. cyt., 326.

¹³³⁷ Por. *TS*, dz. cyt., s. 153.

¹³³⁸ Por. *HS*, dz. cyt., s. 23.

¹³³⁹ Por. *EW*, dz. cyt., s. 61

¹³⁴⁰ Por. *DD*, dz. cyt., s. 23.

¹³⁴¹ Por. *EW*, dz. cyt., s. 108.

¹³⁴² Por. *FP*, dz. cyt., s. 20.

przygotowania, wystarczy żywa wiara w Boga¹³⁴³. Nie ten też jest szanowany, kto obdarzony jest jedynie siłą fizyczną, lecz przede wszystkim ten, kto ma czysty rozum i szlachetny charakter¹³⁴⁴.

Zdaniem Gandhiego są dwa sposoby zdobycia siły: „szatańska i boża”. Obie – zauważyć należy – wynikają z charakterystycznej dla Mahatmy deprecjacji sfery cielesnej człowieka kosztem jego duszy. Pierwsza polega na wykorzystaniu wszelkich środków służących rozwojowi ciała, zarówno dobrych, jak i złych (np. spożywanie wołowiny). Druga metoda wzmacniania ciała polega na przestrzeganiu wstrzemięźliwości płciowej (*brahmaczaria*)¹³⁴⁵. Gandhi miał świadomość, że nieczęsto zdarza się osoba obdarzona siłą fizyczną i że jeszcze trudniej znaleźć tego, kto swą siłę czerpie z prawdy¹³⁴⁶. Owa wierność wobec prawdy sprawiała, że – jak to wielokrotnie podkreślał – nie powinno się nagradzać występku¹³⁴⁷.

Gandhi zjednoczył w sobie niewzruszone męstwo Brytyjczyków z obojętnością, jaką indyjski asceta okazuje wobec codziennych pokus i trosk. „Nie lękając się niczego, nikogo nie kochając – ani żony, ani najstarszego syna, ani starszego brata – przestał być podatny na jakikolwiek przymus fizyczny, jakiekolwiek ludzkie pokusy, które tak łatwo sprawiały, że ludzie o mniej niezłomnych postanowieniach łamali swe święte śluby”.¹³⁴⁸ Gandhi podkopał jednocześnie imperialistyczny etos męskości odłączając odwagę i aktywizm od przemocy i łącząc je z kobiecością¹³⁴⁹. Odwołał się

¹³⁴³ Por. DD, dz. cyt., s. 32.

¹³⁴⁴ Por. GH, dz. cyt., s. 10.

¹³⁴⁵ Por. CS, dz. cyt., s. 43-44.

¹³⁴⁶ Por. EW, dz. cyt., s. 330.

¹³⁴⁷ Por. DD, dz. cyt., s. 212-213. Gandhi sprzeciwiał się pokusie płacenia okupu za porwane osoby. Tamże.

¹³⁴⁸ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 88-89.

¹³⁴⁹ Por. A. Nandy *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi 1983, s. 54. Cyt. za: U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 22. S. Gidwani uważa, że „Feminizm Gandhiego zmierzał do przemiany mężczyzn, aby stali się jakościowo [bardziej] kobiecy, podczas gdy współczesny feminizm zmierza do przemiany kobiet, aby stały się jakościowo [bardziej] męskie”. Por. S. Gidwani, *Gandhian Feminism*, w: *Gandhi's Significance for Today*, red. J. Hick, L.C. Hempel, London 1989, s. 233. Cyt. za: J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 306.

do antycznej koncepcji dynamicznej kobiecości (*śakti*), alternatywnego modelu męskości. Wykorzystując dla *satjagrahy* duchową zdolność kobiet do cierpiącej miłości i ich odwagę pozbawioną przemocy, na nowo zdefiniował koncepcję męskości. Gandhi zauważył, że siła ascezy (*tapas*) jest silniejsza i bardziej efektywna niż brutalna siła mięśni¹³⁵⁰. Postulat nieustraszoneści, do którego wzywał Gandhi, był bogatszy i bardziej szlachetny niż odwaga z platońskiej *Republiki*. Podczas gdy odwaga wiązana była przez Platona z cnotą przynależną wojownikom, nieustraszoneść wiązał Gandhi z cnotą trzymających się prawdy i szukających Boga¹³⁵¹.

3.2.2.3. *Ahimsa* a przemoc

Gandhi wierzył niezachwianie w siłę *ahimsy*. Jeśliby nie potrafił – jak przyznawał – wskazać przykładu nawrócenia przeciwnika, świadczyć by to mogło, że nie ma jeszcze nikogo, kto w pełni potrafi wyrazić *ahimsę*¹³⁵². Dobrowolne przyjęcie cierpienia było dla niego apelem do lepszej natury człowieka czyniącego zło. Odwet odnosił się do niższej¹³⁵³.

Gandhi był przekonany, że jeżeli ktoś doskonale stara się podążać drogą biernego oporu, służy nie tylko sobie, lecz ludzkości. Głosił, że bierny opór jest najlepszą i najszlachetniejszą edukacją. Powinna więc ona poprzedzać naukę pisania. Za istotę edukacji uważał przekazanie wiedzy o tym, czym jest dusza i jej siły, czym jest prawda i miłość. Edukacja powinna wskazywać jak miłością pokonać nienawiść, prawdą – kłamstwo, samopoświęceniem – przemoc¹³⁵⁴.

¹³⁵⁰ Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 22. Identyfikacja Gandhiego z matką była tak głęboka, że choć nazywany był *Bapu* (ojciec), swoją dobrocią, miłością, łagodnością przypominał raczej *Ba* (matkę), stał się dla niektórych ucieleśnieniem Indii. Por. E. Erikson, *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence*, New York 1969, s. 157.

¹³⁵¹ Por. V. P. Varma, *Gandhi and Plato*, dz. cyt., s. 56.

¹³⁵² Por. *FP*, dz. cyt., s. 23.

¹³⁵³ Por. *FP*, dz. cyt., s. 25.

¹³⁵⁴ Por. *EW*, dz. cyt., s. 310-311.

Gandhi zwracał również uwagę na konsekwencje, jakie pozostawia po sobie walka prowadzona z użyciem siły, nawet kiedy jest zwycięska. Wskazywał, że rezultatem tym nie jest postęp narodu, lecz jego dalszy upadek. Jako przykład podawał wracających z frontu żołnierzy, którzy nierzadko do tego stopnia są pozbawieni rozumu, że pozwalają sobie na liczne antyspołeczne działania i niegodziwości. Duma sprawia, że zwycięski naród staje się skory do gniewu lub stacza się ku zbytkowi¹³⁵⁵. Tymczasem – wskazywał – zwycięstwo walczącego o prawdę (*satjagrahin*) przynosi korzyść nie tylko jemu, lecz i innym, *satjagrahin* też – jeżeli ma zostać wierny prawdzie – nigdy nie będzie tyranem¹³⁵⁶. Gandhi dowodził, że śmierć Jezusa nie była porażką, gdyż dzięki niemu siły dobra przeniknęły do społeczeństwa¹³⁵⁷.

Gdy Mahatma został zapytany o to, czy osoba, której prawo jest zagrożone, może posłużyć się przemocą, odrzekł, że przemoc nie broni żadnych praw ani nikogo. Przekonywał, że jeżeli prawo wypływa z obowiązku dobrze spełnionego, jest niepodważalne. Prawo do wynagrodzenia ma ten, kto wywiązał się z obowiązku. Złodziejem jest ten, kto pobiera je bez jego spełnienia, gdyż prawa są zależne od spełnianych obowiązków i z nich wypływają¹³⁵⁸.

Gandhi nie wierzył w możliwość trwałej wrogości między ludźmi. Przekonany był, że w którymś z wcieleń będzie mógł objąć całą ludzkość w przyjacielskim uścisku¹³⁵⁹. Wzgląd na obecność tego samego ducha (*atman*) w każdym człowieku kazał Gandhjemu jednakowo patrzeć na wroga i przyjaciela. Radził on, by w sytuacji wyboru najpierw okazać pomoc wrogowi. Dla człowieka, który osiągnął samorealizację, czyn taki jest słuszny, gdyż obawia się on, by uczucie nienawiści nie przeniknęło do jego serca¹³⁶⁰. Zdaniem Gandhiego świadectwo szlachetności daje ten,

¹³⁵⁵ Por. *EW*, dz. cyt., s. 312.

¹³⁵⁶ Por. *EW*, dz. cyt., s. 329.

¹³⁵⁷ Por. *TS*, dz. cyt., s. 268.

¹³⁵⁸ Por. *DD*, dz. cyt., s. 197.

¹³⁵⁹ Por. George D., *Hind Swaraj and Gandhi's Search for the Conquest of Power*, dz. cyt., s. 26.

¹³⁶⁰ Por. *BG*, dz. cyt., s. 83.

kto mając za sobą siłę formułuje swoje wymogi nie w formie żądania, lecz prośby. Owa siła może mieć postać groźby użycia siły fizycznej lub wypowiedzenia posłuszeństwa i zerwania stosunków. Drugi rodzaj siły nazywał Gandhi siłą miłości lub duchową, bądź – mniej precyzyjnie – biernym oporem¹³⁶¹.

Wezwanie do przykładowego działania miało na celu zmianę przeciwnika. Chodziło o wywołanie w nim szacunku dla strony przeciwnej i pozbawienie go przeświadczenia, że podjęte działanie ma charakter przestępczy. Metoda odmowy współpracy jest – wedle słów Gandhiego – „procesem poruszającym serce i odwołującym się do rozumu”.¹³⁶² Był on przekonany, że działanie jednocześnie uczciwe i godne jest w stanie rozbroić przeciwnika, skłonić go do uznania jego błędów popełnionych wobec uczciwych i niewinnych ludzi. Aby tak się stało, konieczne jest wyzbycie się hipokryzji. Nie może być tak – jak mówił Gandhi – że „brak przemocy jest tylko płaszczem ukrywającym przemoc”¹³⁶³, lecz „im większa nasza niewinność, tym większa nasza siła”.¹³⁶⁴ Przekonany był, że brak oporu sprawia, że złoczyńca zaczyna lękać się czynić zło¹³⁶⁵. Opór duchowy zmusi przeciwnika do uznania siły, która nie tylko go nie upokorzy, lecz podniesie go na duchu¹³⁶⁶.

Gandhi dowodził, że kto w nikim nie widzi wroga, nie może też popierać metody spalonej ziemi, gdyż w niszczeniu życia i własności nie ma ani męstwa ani poświęcenia. Męstwo dostrzegał w pozostawieniu nietkniętego dobytku do dyspozycji wroga. Czyn taki oczyszcza i uszlachetnia tego, kto tak postępuje¹³⁶⁷.

Wyjątkową troską otaczał Gandhi tych, którzy znajdują się w mniejszości. Ostrzegał, że ci, którzy szanują siebie, nie dają o sobie dobrego świadectwa, jeżeli nie

¹³⁶¹ Por. *HS*, dz. cyt., s. 48-49.

¹³⁶² Por. *EW*, dz. cyt., s. 335.

¹³⁶³ Por. *EW*, dz. cyt., s. 336. Por. też *BG*, dz. cyt., s. 38.

¹³⁶⁴ Por. *EW*, dz. cyt., s. 357.

¹³⁶⁵ Por. *EW*, dz. cyt., s. 358.

¹³⁶⁶ Por. *FP*, dz. cyt., s. 5.

¹³⁶⁷ Por. *FP*, dz. cyt., s. 90.

szanują swoich bliźnich, jakkolwiek nieliczni i mało znaczący by oni nie byli Gandhi miał tu na myśli mniejszość brytyjską. Apelował do rodaków, by otoczyli szczególnymi względami tych Brytyjczyków, którzy postanowili pozostać w Indiach jako ich wierni słudzy. Muszą oni być wolni od jakiegokolwiek zniewagi i braku poszanowania¹³⁶⁸.

Nawet znaczenie, jakie przywiązywał Gandhi do działania pozbawionego przemocy, nie łączyło się z brakiem szacunku wobec tych, którzy reprezentują poglądy przeciwne. Odmienność poglądów na *non-violance* i brak w nią wiary, nie oznacza, jak dowodził, że tym, którzy wierzą w *violance* należy odmawiać szacunku, czy że należy z nimi zerwać więzi przyjaźni¹³⁶⁹.

Gandhi był przekonany, że w każdym człowieku jest coś dobrego”.¹³⁷⁰ Owo przeświadczenie można również wiązać z odwagą zaufania przeciwnikowi. „*Satjagrahin* żegna się ze strachem. Nigdy zatem nie lęka się zaufać swemu przeciwnikowi (...), gdyż absolutna ufność wobec ludzkiej natury jest istotą jego wiary”.¹³⁷¹ Gandhi wzywał do wzajemnego zaufania: „Człowiek, który wzbudził w drugim zaufanie nic nie traci na tym świecie”.¹³⁷² „Zaufanie budzi zaufanie. Daje siłę do zwalczania zdrady”.¹³⁷³ Przestrzegał przed brakiem zaufania, gdyż brak wiary w możliwość zmiany człowieka świadczy o odmawianiu mu godności¹³⁷⁴.

Postulat wyzbycia się przemocy odróżnia poglądy Gandhiego od Marksa, traktującego człowieka za ledwie jako środek do osiągnięcia celu¹³⁷⁵. *Satjagraha*

¹³⁶⁸ Por. *DD*, dz. cyt., s. 99.

¹³⁶⁹ Por. *CWMG*, t. XXIV, dz. cyt., s. 136-54.

¹³⁷⁰ Por. *HS*, dz. cyt., s. 32.

¹³⁷¹ Por. S. Wolpert, *Gandhi*, dz. cyt., s. 99

¹³⁷² Por. *HS*, dz. cyt., s. 31.

¹³⁷³ Por. *DD*, dz. cyt., s. 254.

¹³⁷⁴ Por. *HS*, dz. cyt., s. 41.

¹³⁷⁵ Por. R. P. Sinha, *Mahatma Gandhi and Karl Marx*, Singh Printing Press, Kanpur b.m.w. [reprint w USA – Nabu Public Domain Reprints], s. 44.

Gandhiego opiera się na wierze, że człowiek jest istotą rozumną, a więc metoda rozwiązywania problemów powinna odwoływać się do ludzkiej racjonalności¹³⁷⁶. Gandhi sprzeciwiał się przekonaniu głoszącemu, że człowiek jest istotą samolubną, akcentował, że to co człowieka odróżnia od zwierząt, to jego możliwość bycia ponad namiętnościami, które dzieli ze światem zwierzęcym¹³⁷⁷.

Przemiana człowieka niejednokrotnie wymaga czasu. Gandhi był przekonany, że ci, którym zależy na dobru, nie mogą być samolubni ani działać w pośpiechu¹³⁷⁸. Wiary w wewnętrzną dobroć natury ludzkiej nie potrafiły zachwiać nawet czyny moralnie naganne. Kiedy bowiem Gandhi został dotkliwie pobity w Afryce Południowej, prosił by wobec winnych nie podejmowano żadnych kroków, gdyż „Ci, którzy popełnili to przestępstwo, nie wiedzieli, co czynią”.¹³⁷⁹ Wskazywał, że wiele złych rzeczy popełnianych jest, gdy ludźmi kieruje złość¹³⁸⁰.

Gandhi przypominał, że opór powinien być skierowany przeciwko złu, bez względu na to, kto zło popełnia. Wyznawca *ahimsy* w nikim nie widzi wroga¹³⁸¹. Nie można karać za zło obcego i jednocześnie być pobłażliwym wobec krewnego, który źle czyni¹³⁸². Gandhi nie tylko zakazywał okazywania przeciwnikowi przemocy fizycznej, lecz również zobowiązywał do jego ochrony na wypadek ataku. Przed tą obroną nie powinno powstrzymywać nawet zagrożenie utraty własnego życia¹³⁸³. Podczas II wojny światowej, gdy Indie zagrożone była inwazją Japonii, Gandhi przygotowywał ludność do odmowy wszelkiej współpracy z najeźdźcą. Jednocześnie przypominał o miłosiernym traktowaniu poszczególnego Japończyka. „Ja osobiście

¹³⁷⁶ Por. R. P. Sinha, *Mahatma Gandhi and Karl Marx*, dz. cyt., s. 46.

¹³⁷⁷ Por. R. P. Sinha, *Mahatma Gandhi and Karl Marx*, dz. cyt., s. 48.

¹³⁷⁸ Por. *HS*, dz. cyt., s. 25.

¹³⁷⁹ Por. *CWMG*, t. VIII, dz. cyt., s. 75-76.

¹³⁸⁰ Por. *HS*, dz. cyt., s. 31.

¹³⁸¹ Por. *FP*, dz. cyt., s. 44.

¹³⁸² Por. *BG*, dz. cyt., s. 12-13; 19.

¹³⁸³ Por. *EW*, dz. cyt., s. 333-334.

nie zawaham się podać wody lub jedzenia żołnierzowi japońskiemu, choćby przyszedł do mnie z rękami czerwonymi od krwi. Humanitaryzm nie pozwala mi uczynić inaczej” – mówił¹³⁸⁴. Jeżeliby zaś ów żołnierz domagał się tego siłą, należy się temu przeciwstawić nawet za cenę ofiary z własnego życia¹³⁸⁵. Gandhi wyznawał zasadę, że gdy śmiertelny wróg znajduje się pod dachem gospodarza, nie powinien obawiać się o swoje bezpieczeństwo¹³⁸⁶.

Mahatma twierdził, że istnieje też pewien sposób uprzedzenia ewentualnego zagrożenia. Tym, którzy obawiają się złodziei i bandytów, zalecał kultywowanie przyjaznych relacji ze społecznościami, z których się oni wywodzą¹³⁸⁷. Świadomość wszechobecności Boga zamieszkującego serce każdego, wiąże się z szacunkiem dla życia przeciwnika¹³⁸⁸, powinna zakończyć wszelką wrogość i nietolerancję¹³⁸⁹. Gandhi uczył nie tylko tolerancji wobec innych, lecz dobrowolnej akceptacji ich, jako naszych przyjaciół i towarzyszy¹³⁹⁰. „Człowiek nie ma mocy tworzyć życia, stąd nie ma prawa go pozbawiać”.¹³⁹¹

Zgodnie z poglądami Gandhiego, stosowana przemoc szkodzi przede wszystkim agresorowi. Przekonywał, że władanie przez Anglików jego ojczyzną nie jest dla nich powodem do dumy. „Nikt nie zakuwa w kajdany niewolnika, nie zakuwając jednocześnie siebie. Żadna nacja nie może trzymać innej w zależności nie stając się jednocześnie nacją zależną”.¹³⁹² Gandhi odróżniał zachowanie Brytyjczyków

¹³⁸⁴ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 42. Prowadzenie akcji *satjagrahy* zalecał niemieckim Żydom wystawionym na degradujące polowanie na człowieka prowadzone przez bezbożną furję zdehumanizowanego człowieka. Przekonany był, że możliwe jest skłonienie agresora do szanowania ludzkiej godności. Por. *FP*, dz. cyt., s. 82-83.

¹³⁸⁵ Por. *FP*, dz. cyt., s. 44.

¹³⁸⁶ Por. *TS*, dz. cyt., s. 191.

¹³⁸⁷ Por. *FP*, dz. cyt., s. 20.

¹³⁸⁸ Por. *FP*, dz. cyt., s. 37.

¹³⁸⁹ Por. *DD*, dz. cyt., s. 350.

¹³⁹⁰ Por. J. Nehru, *Independence and After*, dz. cyt., s. 30.

¹³⁹¹ Por. *DD*, dz. cyt., s. 99.

¹³⁹² Por. *TS*, dz. cyt., s. 195.

w ich ojczyźnie od ich postępowania w Indiach, gdzie na równi z Indusami są niewolnikami systemu, który jest poniżej krytyki. Za niemęską i degradującą obie strony uważał sytuację, w której niewielu Brytyjczyków podporządkowało sobie Indusów płacąc za to bezpieczeństwem zapewnionym dzięki sile zbrojnej¹³⁹³.

Gandhi wierzył w możliwość porozumienia stron. Jedyna metoda prowadząca do tego powinna polegać na tym, że każda ze stron powinna zarówno zapomnieć o błędach strony przeciwnej, jak i wyolbrzymiać swoje. Przyjaźni nie buduje się metodą wet za wet. Do porozumienia konieczne jest wzajemne przyznanie się do popełnionych win¹³⁹⁴. Zdaniem Gandhiego tak rządzący, jak i rządzeni powinni przejść samooczyszczenie¹³⁹⁵. „Należy tysiącrotnie powiększyć własne błędy przymykając oczy na błędy bliźniego”.¹³⁹⁶ Jest to złota reguła życia, jedyna droga do samooczyszczenia.¹³⁹⁷

Gandhi twierdził na podstawie własnego doświadczenia, że znacznie szybciej udaje się osiągnąć sprawiedliwość, jeżeli sprawiedliwie potraktuje się stronę przeciwną¹³⁹⁸. Stosunek Gandhiego do przeciwnika mógł być pochodną jego praktyki adwokackiej. Wbrew bowiem powszechnemu przekonaniu o powołaniu adwokata do reprezentowania interesów jednej ze stron, Gandhi przekonany był, że jego misją jest pogodzenie stron konfliktu. Postępowanie takie uważał za zgodne z sumieniem¹³⁹⁹. Jako adwokat z zawodu krytykował wykonujących tę profesję, którą uważał za tak degradującą niczym prostytutka. Powodem jego dezaprobaty było to, że prawnicy indyjscy, którzy pracują dla Brytyjczyków, są odpowiedzialni za to, że ci mogą

¹³⁹³ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 174.

¹³⁹⁴ Por. DD, dz. cyt., s. 84.

¹³⁹⁵ Por. DD, dz. cyt., s. 367.

¹³⁹⁶ Por. DD, dz. cyt., s. 95.

¹³⁹⁷ Por. DD, dz. cyt., s. 369.

¹³⁹⁸ Por. A, dz. cyt., s. 175.

¹³⁹⁹ Por. A, dz. cyt., s. 133.

sprawować rządy w Indiach¹⁴⁰⁰. Gandhi był zdania, że zwaśnione strony powinny same, czyli bez pomocy osób trzecich, dochodzić do porozumienia, gdyż same wiedzą, kto ma rację. Decyzja osób trzecich jest zawsze zła. Odwołanie się do wymiaru sprawiedliwości jest bardziej tchórzliwe i niemęskie niż rozwiązywanie sporów przez walkę¹⁴⁰¹.

Wobec przeciwnej strony, która wyrządza nam krzywdę, można zająć dwie strategie. Zrewanżowanie się tym samym – jako jedna z metod – prowadzi do ciągłego lęku przed kolejną odpowiedzią przeciwnika. Inną metodą jest potraktowanie przeciwnika, jako nieświadomego brata, próba zrozumienia jego motywów, przemiana złości we współczucie wobec niego i okazanie mu współczucia, które umożliwi mu zmianę postępowania. Gandhi wielokrotnie podkreślał, że: „Słuszne środki same są w stanie wywołać słuszne rezultaty”.¹⁴⁰² Dopuszczalne jest stosowanie siły moralnej, zakazane – przemocy fizycznej¹⁴⁰³.

Konieczne jest również, by nie działać skrycie wobec przeciwnika¹⁴⁰⁴. Gandhi przestrzegał przed utrzymywaniem atmosfery tajemniczości, gdyż tajemnice mają na celu budowanie murów ochronnych. *Ahimsa* tymczasem gardzi taką ochroną, otwarcie walczy z przeciwnościami¹⁴⁰⁵. Obrona siebie musi być czysta i prosta. Nigdy nie powinna być tchórzliwa, nieokrzesa, czy podstępna jak wbicie noża w plecy¹⁴⁰⁶. Nie ma honorowego partnerstwa między spiskowcami¹⁴⁰⁷.

¹⁴⁰⁰ Por. *HS*, dz. cyt., s. 34.

¹⁴⁰¹ Por. *HS*, dz. cyt., s. 33. Gandhi uważał, że zwaśnione strony powinny same znaleźć sposób rozwiązania konfliktu, uciekanie się do pomocy strony trzeciej, jak w przypadku skonfliktowanych książąt indyjskich szukających wsparcia brytyjskiego, uważał za tchórzliwe, niemęskie, zniewieściale. Lęk przed współbraćmi zamieszkującymi ten sam kraj nie doprowadzi do niepodległości. Por. Tamże, s. 22.

¹⁴⁰² Por. *HS*, dz. cyt., s. 48.

¹⁴⁰³ Anglicy zdaniem Gandhiego nie słuchają argumentów, uznają tylko siłę moralną i jej się podporządkowują nawet wbrew swej woli. Por. *CWMG*, t. XV, dz. cyt., s. 126.

¹⁴⁰⁴ Por. *CWMG*, t. XV, dz. cyt., s. 190.

¹⁴⁰⁵ Por. *FP*, dz. cyt., s. 92.

¹⁴⁰⁶ Por. *FP*, dz. cyt., s. 14.

¹⁴⁰⁷ Por. *DD*, dz. cyt., s. 255.

Postawę Gandhiego charakteryzował integryzm, traktował on bowiem *non-violence* nie tylko jako taktykę osiągania zamierzonych celów, lecz przede wszystkim jako bezwzględną zasadę światopoglądową¹⁴⁰⁸. Przeciwieństwem Gandhyjskiego – moralistycznego stylu walki bez przemocy w którym nakazem jest poszanowanie godności przeciwnika, jest styl populistyczny, który nie wyklucza wrogości i gniewu wobec strony przeciwnej, a nawet uważa je za czynniki mobilizujące. Populistyczną moralność znamionuje ambiwalentna w kwestii poszanowania godności przeciwnika. Dominuje w niej ludowe poczucie honoru, które nakazuje przemocą odpowiadać na przemoc¹⁴⁰⁹.

Gandhi wierzył w ludzką naturę¹⁴¹⁰. Oznaką braku wiary w pobożność ludzkiej natury jest – jego zdaniem – brak wiary w możliwość trwałego pokoju. Pokój nie jest osiągalny przez częściowe spełnienie warunków, które mogą go zapewnić – przekonywał. Konieczne jest odrzucenie imperialistycznych planów, zaprzestanie wyniszczającej duszę rywalizacji oraz rezygnacja z pokusy pomnażania dóbr materialnych. Przede wszystkim jednak „korzeniem zła jest brak żywej wiary w żywego Boga”.¹⁴¹¹

Mahatma stanowczo sprzeciwiał się sporom na tle religijnym. Przekonany był, że jest jedna religia, która stanowi podstawę wszystkich religii. Kiedy więc mówił, że ludzie odwrócili się od religii, ją miał przede wszystkim na myśli¹⁴¹². Był zdania, że wszystkie religie są drogami prowadzącymi do tego samego celu, znika więc podłoże do sporów¹⁴¹³. Przekonywał, że nie będzie najmniejszą ujmą godności wyznawców

¹⁴⁰⁸ Por. W. Modzelewski, *Pacyfizm i okolice*, dz. cyt., s. 116.

¹⁴⁰⁹ Por. W. Modzelewski, *Pacyfizm i okolice*, dz. cyt., s. 119.

¹⁴¹⁰ Por. CWMG, t. XXIV, dz. cyt., s. 136-54.

¹⁴¹¹ Por. EW, dz. cyt., s. 42. Por. także FP, dz. cyt., s. 86-87.

¹⁴¹² Por. HS, dz. cyt., s. 21. Kiedy Gandhi mówił o wskrzeszeniu starożytnej kultury miał na myśli nie tylko hinduizm, do którego zaliczał także naukę Buddy („Hindusa wśród Hindusów”), lecz mówił o kulturze azjatyckiej, do której zaliczał także naukę Mahometa i Jezusa. Wspólnym elementem tych religii, szlachetnym i wielkim, jest prawda i *non-violence*. Por. TS, dz. cyt., s. 121.

¹⁴¹³ Por. HS, dz. cyt., s. 28. Gandhi dostrzegał wiele podobieństw między *Koranem* a *Bhagawadgitą*. Twierdził, że różnice między tymi księgami nie mogą być powodem wzajemnej wrogości między muzułmanami a hindusami. Tamże, s. 30. Gandhi wychowany był w dżinijskiej tradycji *anekantvady* głoszącej, że nikt nie

hinduizmu, jeżeli będą składali równy hołd temu, co najlepsze w islamie, chrześcijaństwie, zoroastryzmie i judaizmie¹⁴¹⁴. Przeciwstawiał się przyznawaniu wysokiej rangi temu, co w religii ma znaczenie drugorzędne, a często jest przyczyną sporów¹⁴¹⁵. „Tyle jest podobieństw między człowiekiem i człowiekiem, że czymś niepojętym jest jakikolwiek spór na tle religijnym” – nauczał.¹⁴¹⁶ Jednocześnie, pomimo wyraźnego wyznawania religijnego światopoglądu i przyznawania się do hinduizmu, w późniejszym okresie życia nie czuł się związany z żadną religią w instytucjonalnym znaczeniu. Wszystkie też oceniał jednakowo. Każda bowiem oprócz prawdy zawiera również błędy, każda też dla swojego wyznawcy daje możliwość rozwoju. Odrzucając przeto wszelkie spekulacje teologiczne, jako zbędne i obrzędowość, jako wyraz prymitywnych potrzeb, wydobywał z każdego ze studiowanych systemów religijnych jego wartość moralną, a co uznawał za moralnie pozytywne, to traktował jako zgodne z wolą Bożą¹⁴¹⁷. Twierdził, że skoro wszyscy ludzie są równi przed Bogiem, patrzenie z góry na kogoś innej wiary jest grzechem wobec Boga i człowieka. Jest to rodzaj „niedotykalności”.¹⁴¹⁸ Kluczem do rozwiązania konfliktów jest czynienie tego, co w każdej religii najlepsze oraz darzenie jednakowym szacunkiem wyznawców innych religii¹⁴¹⁹.

posiada całkowitej wiedzy o rzeczywistości, gdyż ta jest wieloaspektowa. Matka Gandhiego należała do sekty *pranami*, której założyciel Prannath (1618-1694) dostrzegał duchowo-teologiczne związki między wisznuicką *Bhagavata Purana* i *Koranem*. Por. U. Majmudar, *Gandhi's Pilgrimage of Faith*, dz. cyt., s. 43-44.

¹⁴¹⁴ Por. *DD*, dz. cyt., s. 190.

¹⁴¹⁵ Por. *CWMG*, t. XX, dz. cyt., s.89-90.

¹⁴¹⁶ Por. *DD*, dz. cyt., s. 165.

¹⁴¹⁷ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, Warszawa 1967, s.77-78.

¹⁴¹⁸ Por. *DD*, dz. cyt., s. 113.

¹⁴¹⁹ Por. *DD*, dz. cyt., s. 276.

ZAKOŃCZENIE

Lektura dzieł Gandhiego wskazuje, że mówiąc o człowieku najczęściej posługiwał się słowem „godność”, jego synonimami i wyrazami bliskoznacznymi, jak „szacunek dla siebie”, „honor”, „duma”, „człowieczeństwo”, „szlachectwo” oraz antynomiami „degradacja”, „dyshonor”, „upokorzenie”, „zdehumanizowanie”, „poniżenie”, „zniesławienie”, „wstyd”, zwłaszcza w kontekście doświadczanych upokorzeń i walki o godność narodu. Tendencja taka jest zrozumiała zważywszy zarówno na jego biografię, jak i na sytuację polityczną, w jakiej znajdowały się Indie. Większa częstotliwość stosowania wspomnianych słów w kontekście życia społecznego niż struktury ontycznej człowieka może potwierdzać opinię, że Gandhi – zaangażowany w walkę o prawa dyskryminowanych kobiet i „niedotykalnych” – interesował się człowiekiem przede wszystkim jako bytem społecznym. Pogląd taki może być utrzymany tylko wówczas, gdy pamiętać będziemy o tym, że – jak zauważył S. Tokarski – cechą charakterystyczną działalności Gandhiego był konsekwentny holizm. Sytuował się on zarówno w kontekście buddyjskiej „szlachetnej ścieżki”, głoszącej spójność słusznego postępowania, myślenia, mówienia i samorealizacji, jak i w perspektywie jogicznego holizmu, który zakładał zgodność godziwego życia i godziwych czynów, oraz precyzował właściwą pobożność, dietę, ascezę, myślenie i postępowanie. Ów holizm w realizacji Gandhiego przejawiał się przede wszystkim w głoszeniu związku między osobistą świętością i publicznym działaniem oraz w podkreślaniu świętości celu i środków¹⁴²⁰.

Wspomniane dążenie do osobistej świętości wywierać miało nie tylko skutki w życiu prywatnym i publicznym, lecz także miało wpływ na posługiwanie się przez Mahatmę terminologią właściwą dla języka religijnego i łączenie jej z terminologią właściwą dla języka etyki. Stąd na przykład ekonomię wykorzystującą jednostkę lub

¹⁴²⁰ Por. S. Tokarski, *Gandyzm a prawa człowieka*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich* (materiały z konferencji Warszawa 18-19 maja 1998), red. K. Tomala, Warszawa 1998, s. 52.

naród nazywał „niemoralną i grzeszną”, a przedzenie połączone ze świadomością czynienia tego dla najbiedniejszych w narodzie „uszlachetniającym sakramentem”. Owo łączenie, czy też nie rozróżnianie etyki od religii, właściwe jest dla kultury indyjskiej, która – jak wspomniano we wstępie niniejszej pracy – posługuje się terminem *dharma* oznaczającym to, co w kulturze Zachodu nosi miano etyki i religii.

Znając kontekst wymienionych słów i jego rację możemy zastanowić się nad znaczeniem, jakie Gandhi im nadawał. Przystępując do realizacji tego zamierzenia należy zwrócić uwagę, że wspomniane terminy występują w pismach Gandhiego samodzielnie, gdy posługuje się na przykład zwrotem „godność człowieka”, łącznie, gdy mówi o „honorze i szacunku dla siebie” oraz z innymi terminami dookreślającymi ich sens, gdy pisze na przykład o działaniu „uczciwym i godnym”. Uwagę zwraca także rozpiętość znaczeniowa analizowanych słów, które odnoszą się nie tylko do człowieka, gdy Gandhi mówi na przykład o godności ludzkiej, ale także do rzeczy, gdy mowa o godności, jaką ma kołowrotek, czy czynności, gdy Mahatma propaguje godność pracy fizycznej. Koniecznie należy także zwrócić uwagę na sens statyczny używanych terminów – gdy Gandhi traktuje godność jako wartość posiadaną i dynamiczny – gdy traktuje ją jako wartość, której należy bronić, o którą należy zabiegać i którą można utracić.

Zakres znaczeniowy używanych przez Gandhiego synonimów „godności” jest najczęściej równoznaczny z zakresem znaczeniowym, jaki wiązał z sensem słowa „godność”. Niezależnie od tego czy mówił o „godności”, „szacunku dla siebie”, „honorze” czy „człowieczeństwie”, za każdym razem gdy w naruszana była wartość, jaką jest człowiek, słowa te miały przypominać o tej wartości i nakłaniać do zgodnego z nią zachowania. Zwykle też stosowane synonimy odnosiły się do tych samych wymiarów, do których odnosiło się słowo „godność”. Jak więc na przykład na płaszczyźnie psychologicznej Gandhi mówił o poczuciu godności, tak też mówił o poczuciu honoru. Na szczególną uwagę zasługuje słowo „honor”. Znaczenie, jakie najczęściej nadawał mu Mahatma, wiązało się z reputacją, cechami charakteru uprawniającymi do roszczenia sobie szacunku i czystością płciową.

Z etymologii łacińskiego słowa *dignitas* – od którego pochodzi używane przez Mahatmę słowo „godność” (*dignity*) – wiemy, że jego zakres znaczeniowy rozpięty jest między rzeczownikiem *decor*, odnoszącym się do pojęć estetycznych i rzeczownikiem *decus*, zawierającym także pojęcia etyczne. Chociaż Gandhi nie precyzował znaczenia słowa „godność”, terminy dookreślające jego sens, które z nim współwystępują, gdy Mahatma wzywał na przykład do działania „uczciwego i godnego” oraz przyjmowania ciosów przeciwnika z „wdziękiem i godnością”, świadczą o zgodności jego zakresu znaczeniowego z rzeczownikami *decor* i *decus*. Odnaleźć też można wypowiedzi, w których Gandhi piętnuje zachowania niegodne, będące jednocześnie sprzeczne z etyką i estetyką. M. Żelazny za tego typu zachowania uważa te, które łączą się z zanikiem kultury i poddaniem się siłom natury, jak też takie, które w obrębie samej kultury uznane być mogą za dewiację¹⁴²¹. Do pierwszych zaliczyć można wypowiedzi Gandhiego, w których piętnuje czyny świadczące o braku higieny. Czyny takie nazywa „grzechem przeciwko Bogu i człowieczeństwu”. Przykładem drugiego rodzaju zachowań, będących dewiacją w obrębie kultury, może być – potępiane przez Gandhiego – dozgonne wdowieństwo narzucane przez indyjski zwyczaj. Jak głosił, że wdowieństwo dobrowolnie przyjęte obdarza życie „wdziękiem i godnością”, tak o narzuconym mówił, że „profanuje dom i degraduje religię”. Zaznaczyć jednak trzeba, że choć Gandhi uważał, że człowiek potrzebuje piękna, wartość ta podporządkowana była zawsze etyce, gdyż twierdził, że „rzeczywiste piękno polega na czynieniu dobra”. Odnaleźć można wreszcie wypowiedzi Gandhiego mówiące o działaniu, które zmierzając ku dobru jest jednocześnie „piękne”, lecz wykracza poza doświadczenie większości ludzi. Jest to działanie będące doświadczeniem nielicznych ascetów, którzy żyją poza grzechem i cnotą, gdyż całkowicie zjednoczyli swoją wolę z wolą Boga, który przez nich działa¹⁴²².

Wspomniane we wstępie przeciwstawne pary pojęć natura – kultura oraz kultura – barbarzyństwo, w które można ująć wiele wypowiedzi Gandhiego, układają

¹⁴²¹ Por. M. Żelazny, *Estetyka filozoficzna*, Toruń 2009, s. 226.

¹⁴²² Wypowiedzi te znajdują się w komentarzach do *Bhagavadgity*. Por. BG, dz. cyt., s. 66, 117, 79.

się w opozycyjną parę tego, co uwłacza godności człowieka, co jest „prawem zwierzęcym” i „barbarzyństwem” i tego, co jest z nią zgodne, co jest „prawem rodzaju ludzkiego”. „Prawo zwierzęce” obejmuje biologiczny wymiar człowieka, „prawo rodzaju ludzkiego” – jego wymiar duchowy. To, co mieści się w „prawie rodzaju ludzkiego” to panowanie nad własną cielesnością (*brahmaczaria*), powstrzymywanie się przed przemocą (*ahimsa*), odwaga, pozbycie się egoizmu i zdolność do poświęcenia się dla bliźnich. „Barbarzyństwem” nazywał Gandhi nie niski poziom cywilizacji technicznej, lecz zwyczaje sprzeciwiające się „prawu rodzaju ludzkiego”.¹⁴²³

Wypowiedzi Gandhiego mówiące o tym, co godne i niegodne człowieka, utożsamiane przez niego niekiedy z tym, co „męskie” i „żeńskie”, przyrównać można bądź do męstwa, którego synonimem jest manifestowana zewnętrznie odwaga i siła, a jego antonimem – „zniewieścieniem”, czyli tchórzostwem i słabością, bądź też do męstwa pojmowanego jako panowanie nad własną cielesnością i zniewieścienia rozumianego jako brak powściągliwości. W obu wypadkach męstwo oznaczało dla niego zdolność do czegoś, zniewieścienie – brak zdolności. Drugi z wymienionych sposobów pojmowania męskości warunkował pierwszy, gdyż – jak to wynika z wypowiedzi Mahatmy – ten, kto nie panuje nad własną cielesnością, nie jest też zdolny zapanować nad strachem przed przemocą fizyczną. Jedynie ten, kto jest całkowicie wolny od pożądliwości cielesnych, wyzbyty jest też wszelkiej motywacji egoistycznej. Ten też ma odwagę przyjąć cios bez chęci odwetu i poświęcić się dla innych.

Charakterystyczne w myśli Gandhiego jest przewartościowanie tradycyjnego, czyli wywodzącego się od łacińskiego *virtus*, rozumienia męskości, jako odwagi obrony wyznawanych wartości przy pomocy siły fizycznej. Ową „odwagę” – jako wyraz lęku przed cierpieniem fizycznym – nazywał zniewieścieniem lub brakiem męskości, gdyż jest ona wyrazem słabości będącej rezultatem nieprzezwycięzonego egoizmu i zwycięstwa materii nad duchem. Jest to więc – jak wynika to również z

¹⁴²³ Czasami określenia „zwierzęce” i „barbarzyńskie” występują zamiennie, na przykład gdy Gandhi mówi, że ci, którzy nie uznają więzi międzyludzkich opartych na prawdzie i miłości, są niczym zwierzęta lub barbarzyńcy.

powyższej analizy tego co zwierzęce i ludzkie – zwycięstwo „prawa zwierzęcego” nad „prawem ludzkim”. Czyn taki jest niegodny człowieka, jest jego degradacją.

Pejoratywny wydźwięk słowa „zniewieszczenie” nie powinien rodzić podejrzania, że Gandhi deprecjonował rolę kobiet w życiu społecznym. Odwrotnie – to właśnie kobiety nazywał „lepszą połową ludzkości”, „najszlachetniejszym bożym stworzeniem”, „strażnikiem wszystkiego, co czyste, szlachetne, pobożne”. Podkreślał, że kobieta przewyższa mężczyznę siłą moralną, powściągliwością, zdolnością do poświęcenia i protestował, gdy z powodu mniejszej siły fizycznej nazywana była „słabszą płcią”. Przekonywał, że jako „uosobienie poświęcenia” i „uosobienie miłości (*ahimsa*)”, jest ona również bardziej predestynowana do podejmowania odważniejszych działań niż mężczyzna.

Przystępując do próby odpowiedzi na pytanie o znaczenie pojęcia godności człowieka w poglądach Gandhiego czyli – zgodnie z przyjętą we wstępie koncepcją – o wartość, jaką jest człowiek w odniesieniu do życia społecznego i świata pozaludzkiego, należy przypomnieć, że – jak zaznaczono we wstępie – treść i funkcja pojęcia godności człowieka wynika z odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: co decyduje o ujmowaniu człowieka jako wartość oraz w jaki sposób powinien ujawniać, potwierdzać i rozwijać własne człowieczeństwo? Odpowiedź na wspomniane pytania udzielona została w odniesieniu do płaszczyzny filozoficznej, społecznej i prawnej oraz w porządku zgodnym ze strukturą pracy, czyli najpierw w odniesieniu do godności rozumianej jako wartość posiadana i wynikających z niej obowiązków wobec siebie i Boga, następnie zaś w odniesieniu do godności rozumianej jako cnota moralna i wynikających z niej obowiązków wobec bliźnich, w tym nieprzyjaciół.

Analiza wypowiedzi Gandhiego wskazuje dwojakie źródło godności człowieka w aspekcie ontycznym. Wynikać może ona bądź z faktu stworzenia człowieka na obraz Boga, bycia reprezentantem, a nawet przyjacielem Boga na ziemi, bądź też z immanencji Absolutu – Boga rozumianego jako suma istnień i określanego przez Gandhiego jako Prawda, Miłość, Prawo, Najwyższe Dobro. W obu przypadkach narodzenie się jako człowiek uważał Mahatma za wyjątkowy przywilej, gdyż za

sprawą rozumu, wolnej woli i „instynktu moralnego” należy on do innego gatunku niż zwierzę i nie zmysłowa i cielesna natura jest źródłem jego istoty, lecz duchowa.

Wniosek, jaki wynika ze słów Gandhiego, wskazuje, że tym, co decyduje o godności człowieka w jego aspekcie indywidualnym, czyli w jego odniesieniu do tego, kim jest, jest fakt, że za sprawą duszy może on postępować zgodnie ze swą naturą, którą jest i powinno być „urzeczywistnienie” Boga, który jest *summum bonum* ludzkiego życia. Zwierzę nie ma takiej możliwości. Potwierdzeniem godności człowieka wobec Boga na drodze wiedzy (*dźnjanamarga*) jest odrzucenie przekonania o istnieniu odrębnego „ja” i identyfikacja z innymi żyjącymi, na drodze ascezy (*jogamarga*) – wyzbycie się egoizmu, czyli uwolnienie od pragnień i awersji, na drodze służby (*bhaktimarga*) – miłość która widzi Boga we wszystkim, na „drodze” wierności prawdzie (*satjagraha*) – zgodność myśli, słów i czynów. Potwierdzeniem godności człowieka wobec siebie jest podporządkowanie ciała wobec duszy. Funkcją ciała jest oparta na monizmie ontycznym służba Bogu, czyli jednocześnie innym i sobie. Zadaniem rozumu jest kształcenie charakteru i „serca”, czyli tego wszystkiego, co jest pożyteczne dla służby ludzkości. Rolą wolnej woli jest praktykowanie wstrzeźliwości cielesnej obejmującej kontrolę nad wszystkimi zmysłami i instynktami. Powinnością wynikającą z instynktu moralnego jest wierność sumieniu, które jest głosem Boga i dążenie do doskonałości moralnej.

Tym, co na podstawie słów Mahatmy, decyduje o godności człowieka wobec bliźnich jest służba. Potwierdzeniem godności człowieka w małżeństwie jest powściągliwość seksualna ograniczająca życie małżeńskie tylko do prokreacji i uzdalniająca małżonków do miłości uniwersalnej, czyli do patrzenia na świat jak na jedną rodzinę. Poświadczeniem godności człowieka w strukturze warstw społecznych (*warna*) jest realizacja własnego obowiązku (*swadharma*) wynikłego z zajmowanego miejsca w owej strukturze, która według Mahatmy ma charakter równoważnych członów jednego ciała. Dowód godności daje również ten, kto wobec przytłaczającej nierówności sił między uprzemysłowieniem a naturą dobrowolnie redukuje własne potrzeby.

Tym, co decyduje o godności człowieka wobec doznawanej niesprawiedliwości i krzywdy ze strony bliźniego, jest wierność wobec prawdy (*satjagraha*) i miłość nieprzyjaciół (*ahimsa*). Ten potwierdza własną godność w kontekście wierności prawdzie, kto dotrzymuje złożonych obietnic, kto wyzbywszy się egoizmu szuka prawdy i zachowuje pokorę wobec przekraczającej ludzkie wyobrażenie prawdy absolutnej – Boga, kto jest świadom własnych błędów i ma odwagę się do nich przyznać. Ten dowodzi godności człowieka w kontekście miłości, kto nie żywi nienawiści wobec przeciwnika, lecz zła, które on popełnia, kto nie stosuje wobec niego przemocy, nie jest hipokrytą i nie działa skrycie, kto ma poczucie jedności z przeciwnikiem i nie traci wiary w możliwość nawrócenia go dobrocią, kto ma odwagę cierpieć, a nawet umrzeć za prawdę.

Świadectwem godności człowieka na płaszczyźnie społecznej jest dążenie do rehabilitacji niesłusznie dyskryminowanych. W odniesieniu do kobiet będzie to działanie zmierzające do ich równouprawnienia wobec mężczyzn z jednoczesną akceptacją przyrodzonych różnic między płciami i wynikających stąd odmiennych ról społecznych, w stosunku do tradycyjnego podziału społeczeństwa na warstwy (*varna*) – przypominanie o ich równości, jako komplementarnych członków „jednego ciała”, w relacji do „niedotykalnych” – nadanie im równego statusu wobec tych, którzy należą do sakralnej struktury warstw społecznych. Działalność Gandhiego nie tylko zmierzała do reformy rodzimej kultury. Jego myśl społeczna przewartościowywała myślenie właściwe również dla kultury Zachodu. Wyrazem tego jest zarówno wyjątkowa wartość, jaką nadawał pracy fizycznej, której wykonywanie powinno być środkiem zmierzającym do egalitaryzmu, jak i przekonanie, że bycie działaczem społecznym powinno być służbą wolną od wszelkiej ostentacji, a bycie liderem politycznym nie musi być budowane na pieniądzu i sile fizycznej.

Słowa Gandhiego wskazują, że godność człowieka w relacji do prawa stanowionego przez władzę ludzką potwierdza się bądź w posłuszeństwie temu prawu, jeżeli respektuje ono godność człowieka, bądź w wypowiedzeniu posłuszeństwa, gdy ją łamie. Racją dla łamania niesprawiedliwego prawa jest przekonanie Gandhiego o wyższości autorytetu prawa bożego, nad autorytetem ziemskiego prawodawcy. Prawo

boże, które ujawnia się w sumieniu, jest zgodne z prawdą o człowieku. Godziwość prawa ludzkiego polega na respektowaniu zasady równości obywateli wobec prawa. Przestrzeganie litery prawa, które jest niesprawiedliwe jest hańbą. Hańbą jest również unikanie konsekwencji łamania prawa, gdyż Gandhi był przekonany, że obowiązek nieprzestrzegania niesprawiedliwego prawa nie zwalnia z odpowiedzialności prawnej.

Pojęcie godności człowieka – jak zaznaczono we wstępie – można charakteryzować przy pomocy przeciwstawnych par. Mówimy o transcendentnej lub immanentnej godności człowieka, przyrodzonej lub przypisanej, integralnej lub gradualistycznej. Pojęcie to można wiązać z zobowiązaniem lub nieograniczoną autonomią człowieka.

Wypowiedzi Gandhiego świadczą o tym, że godność człowieka rozumiał on bądź jako wartość ontyczną nadprzyrodzoną, gdyż człowiek – zgodnie z jego słowami – został stworzony na obraz Boga, bądź jako wartość ontyczną przyrodzoną, gdyż nawet uwzględniając ontyczny monizm (*adwaita*), nie przeczył wyjątkowości człowieka, którą opierał na jego rozumności, wolności i przyrodzonej dobroci. Transcendentne czy naturalistyczne – immanentne źródło godności człowieka nie znajduje zadowalającego rozstrzygnięcia w pismach Gandhiego, pewne jest natomiast, że konteksty w jakich pojawia się słowo „godność” i jego synonimy, sugerują wyraźnie, że bardziej niż konstatacja wyjątkowej godności człowieka jako wartości posiadanej, interesowała go godność człowieka jako wartość zadana, czyli zdolność do moralnego postępowania według norm zgodnych z naturą człowieka. Potwierdzeniem tego są często występujące w wypowiedziach Mahatmy wezwania do wyrażania Bożej godności i urzeczywistniania swojej godności oraz przestrogi, by nie postępować poniżej swojej godności, fałszywie jej interpretować i nie odmawiać nikomu jego godności.

Słowa Gandhiego świadczą, że traktował godność człowieka jako wartość przyrodzoną, należną mu na mocy jego istnienia, uprzednią i niezależną od orzeczeń prawodawcy, który nie może jej kwestionować ani odebrać. Poświadczeniem tego jest fakt, że „konstytucyjnym” określał opór wobec „niekonstytucyjnego” prawa, czyli

tego, które poniża człowieka. Sprzeciw wobec takiego prawa uważał za obowiązek wynikający z tego, że nie może być zgody między prawdą i nieprawdą.

Pomimo tego, iż Gandhi wyżej cenił duszę niż ciało, nie można raczej utrzymywać, że redukował człowieka wyłącznie do myślącego podmiotu. Choć zdarzało się, że komentując *Bhagawadgitę*, utożsamiał człowieka z duszą (*atman*), dopuszczał możliwość całkowitego wyniszczenia ciała w wyniku skrajnej ascezy i zachęcał bojowników walki o niepodległość do nieprzykładania wagi do doświadczanych obrażeń cielesnych, to jednocześnie dostrzegał wpływ ciała na duszę, nazywał ciało „świątynią samorealizacji” i przekonywał, że skoro nadrzędną funkcją ciała jest służba, to powinno być utrzymane w czystości i dobrej kondycji. Jeżeli Gandhi mówił o tożsamości człowieka z duszą (*atman*), to miał jednocześnie na myśli tożsamość duszy człowieka z duszą wszechświata (*brahman*), a całkowite podporządkowanie ludzkiej woli boskiej mocy – do czego zachęcał – odbierało człowiekowi możliwość swobodnego dysponowania własnym ciałem. Człowiek miał się stać „gliną w ręku Boga”.

Wypowiedzi i czyny Gandhiego potwierdzają, że traktował godność człowieka jako wartość, która obliguje do obrony i walki o nią, gdy jest zagrożona. Zobowiązanie to wynika z wiary w obiektywnie istniejącą prawdę (*satja*), którą nazywał podstawą, zasadą czy prawem życia. Trzymanie się tak rozumianej prawdy (*satjagraha*), która jest też prawdą o sobie – „prawem rodzaju ludzkiego”, zobowiązuje moralnie, gdyż jej przeciwieństwo, czyli nieprawda (*asatja*) oznacza brak istnienia. Tak rozumiana wierność prawdzie, utożsamiana często przez Gandhiego z Bogiem, chroni wolność duszy i zapewnia siłę do walki z nieprawdą. Gandhi przekonany był o nieograniczonej wolności człowieka, jednakże to prawda była dla niego wartością autoteliczną i hierarchicznie najwyższą. Mówił o „godności wolności”, a wezwanie do wierności prawdzie miało chronić człowieka przed wyborem nieprawdy, która degraduje.

Myśl społeczna Gandhiego może sprawiać wrażenie indywidualizmu powodującego, że niektórzy badacze definiując sposób, w jaki Gandhi rozumiał poczucie godności własnej, opierają się na fundamencie praw jednostki. Przykładem może być I. Lazari-Pawłowska, która pisała: „Poczucie własnej godności to taki stan

psychiczny, przy którym człowiek nie jest skłonny czy to ze strachu, czy z bierności rezygnować z przysługujących mu praw”.¹⁴²⁴ Inni natomiast – jak M. Środa – podkreślają, że cel i zakres działalności Gandhiego był „zbyt społeczny”.¹⁴²⁵ Pośrednie stanowisko reprezentuje – cytowana wcześniej – J. Brown. Twierdzi ona, że wrażenie indywidualizmu jest błędne, gdyż myśl Gandhiego była silnie zakorzeniona w rodzimej tradycji akcentującej wagę obowiązku (*dharma*), a jego zainteresowanie poziomem moralnym jednostki miało na celu dobro społeczności. Zauważa ona na przykład, że nie prawo do oporu wobec niesprawiedliwości było motywem działalności Mahatmy, lecz obowiązek oporu wobec zła i obowiązek podążania za Prawdą. Przychylając się do opinii J. Brown, potwierdzanej słowami Gandhiego głoszącego że „rzeczywiste prawa są rezultatem spełniania obowiązków”, należy podkreślić, że Gandhi częściej mówił o obowiązku w znaczeniu uniwersalnym, jako o zobowiązaniu wynikającym z prawdy i miłości, niż o obowiązku, jako o zobowiązaniu wobec indyjskiej społeczności. Skoro prawda (*satja*) jest istnością, trzymanie się jej jest obowiązkiem w tym samym stopniu, jak obowiązkiem jest sprzeciw wobec tego, kto ją narusza, gdyż ten ostatni staje się automatycznie *a-sat*, czyli „niebytem”, czymś sprzecznym z naturą, co należy zakończyć w imię wyższej zasady.

Chcąc zreasumować wnioski, jakie można wysnuć z wypowiedzi Gandhiego na temat godności człowieka, powiedzieć można, iż jest to wartość autoteliczna i hierarchicznie najwyższa, która w wymiarze ontycznym człowieka wynika z tożsamości pierwiastka duchowego człowieka (*atman*) z pierwiastkiem duchowym świata (*brahman*), manifestuje się w doświadczanych potencjach duchowych, jak rozumność, wolna wola i sumienie oraz realizuje się w *brahmaczarji* – praktyce ascetycznej zmierzająca do samorealizacji i osiągnięcia *brahmana*. Wartość ta w wymiarze aksjologicznym wynika z duchowej tożsamości z innymi ludźmi, przejawia się w doświadczeniu tej tożsamości i realizuje w spełnianym obowiązku (*dharma*), będącym służbą społeczności i sobie zarazem. Godność człowieka w wymiarze

¹⁴²⁴ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, dz. cyt., s. 27.

¹⁴²⁵ Zdaniem M. Środy: „H. Elzenberg nie ceni jednak Gandhiego ze względu na cel czy zakres jego działań (były one „zbyt społeczne”), ceni go za „kierunek woli”, za stosunek wobec ideału, za odpowiedź wobec wartości”. Por. M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, dz. cyt., s. 178.

prawnym wynika z jej przyrodzoności, czyli uprzedniości i niezależności od orzeczeń prawa stanowionego, ujawnia się w doświadczanych upokorzeniach, jako wartość której trzeba bronić i realizuje przez życzliwy i pozbawiony przemocy (*ahimsa*) sprzeciw prowadzony w imię wierności prawdzie (*satjagraha*).

Zarówno biografia Gandhiego, jak i jego poglądy wskazują, że był on człowiekiem ucieleśniającym w swoim działaniu i słowach wzorce kulturowe Wschodu i Zachodu. Można powiedzieć, że Gandhi odpowiadał wymaganiom stawianym dżentelmenowi czasów wiktoriańskich, które kładły nacisk na pracowitość, obowiązkowość, sumienność, punktualność, konserwatyzm, wierność małżeńską i rygoryzm seksualny¹⁴²⁶. Cechował go silny charakter, a więc spokój, wytrwałość w dążeniu do celu, przestrzeganie zasady *fair play* i pogarda dla niebezpieczeństwa¹⁴²⁷. Był on – w opinii Ch. Andrewsa – „dżentelmenem z natury”, czyli tym, który nigdy nie czyni niczego, co byłoby w złym guście. Gandhi odpowiadał także – zdaniem tegoż autora – definicji dżentelmena kardynała Newmana, według której gentleman jest osobą, która nigdy nie zadaje bólu¹⁴²⁸.

Nie wszystkie jednak cechy „wzorowego dżentelmena”, które wymienia na przykład B. Mandeville¹⁴²⁹, T. Smith¹⁴³⁰, czy J. Ortega y Gasset¹⁴³¹, można Gandhiemu przypisać. Choć rozpoczynając karierę żył „na poziomie” i przestrzegał mody, z chwilą podjęcia akcji *satjagrahy* porzucił wygodny sposób życia, założył prosty ubiór indyjskiego chłopca, potępiał styl życia klasy „próżniaczej” i walczył z poglądem, że praca fizyczna nie przystoi dżentelmenom¹⁴³².

¹⁴²⁶ Por. M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, dz. cyt., s. 144.

¹⁴²⁷ A. Maurois pisał: „Stawiać opór natarciu, to w oczach Anglików nie jest nawet aktem odwagi. To po prostu należy do dobrego wychowania”. Por. M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, dz. cyt., s. 135.

¹⁴²⁸ Por. Ch. F. Andrews, *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, dz. cyt., s. 180.

¹⁴²⁹ Por. M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, dz. cyt., s. 175-176.

¹⁴³⁰ Por. M. Ossowska, *Etos rycerski i jego odmiany*, dz. cyt., s. 127.

¹⁴³¹ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, dz. cyt., s. 287-288.

¹⁴³² Por. Por. TS, dz. cyt., s. 143.

J. Ortega y Gasset twierdził, że dżentelmen jest przeciwieństwem *bodhisattwy*, pragnie żyć intensywnie i być sobą w możliwie najwyższym stopniu. Zewnętrzne trudności mobilizują go do panowania nad otoczeniem, „zmuszają” do troski o własne ciało, do uszlachetnienia najskromniejszych jego funkcji. Dżentelmen poszukuje w życiu *decorum*, czyni wszystko w myśl maksymy: w czystym ciele czysty duch¹⁴³³. Gandhi myślał inaczej. Zdaniem Mahatmy każda religia streszcza się w dążeniu do *puruszartha*, czyli w „rozpaczliwym dążeniu do bycia *sadhu*, to jest do stania się dżentelmenem w każdym znaczeniu tego słowa”.¹⁴³⁴ Zestawione opinie kryją w sobie odmienne wzory doskonałości człowieka. Na Zachodzie będzie to dążenie do „bycia sobą”, czyli do maksymalnego rozwoju i manifestacji indywidualnych cech i zdolności, w Indiach – pragnienie uwolnienia od złudzenia indywidualności, dążenie do zerwania więzów ze światem i osiągnięcia stanu ponadludzkiego, a nawet ponadboskiego.

W poglądach Gandhiego zastanawiające jest to, że nie przeciwstawia on chęci fizycznego wycofania się ze świata, by stać się ascetą (*sadhu*), obowiązkowi realizacji doczesnych celów człowieka (*puruszartha*). Gdyby było inaczej, przeczyłoby to zarówno jego zaangażowaniu w życie polityczne, jak i wyrażonemu przekonaniu, że ten, kto twierdzi, że religia nie ma nic wspólnego z polityką, nie wie, czym jest religia. Postawa Gandhiego była zgodna nauką *Gity* propagującej aktywne uczestnictwo człowieka w świecie z psychiczną beznamietnością opartą na uwolnieniu od złudzenia istnienia odrębnego „ja” będącego wykonawcą czynów. Beznamietność wolna od wszelkiego egoizmu jest boskim sposobem działania. *Gita* naucza, że faktycznie działa Bóg, a człowiek – ludzkie ciało jest tylko jego narzędziem. Kogo osiągnie taki stan, jest niczym *bodhisattwa*, czyli ten, który wyzwolony od słabości płynących z egoizmu, działa altruistycznie. Zauważmy też, że działanie takie właśnie dlatego, że jest całkowicie wyzbyte egoizmu, jest działaniem pozbawionym lęku i niecierpliwości,

¹⁴³³ Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, dz. cyt., s. 289-290.

¹⁴³⁴ Por. D. Dalton, *Mahatma Gandhi*, dz. cyt., s. 36.

posiada więc pewne cechy cenione we wzorcu dżentelmena. Ktoś taki – przekonywał Gandhi – wart jest również czci całego świata.

Inny problem postawiony we wstępie dotyczył sposobu pogodzenia respektu dla praw jednostki, o które Mahatma walczył, z wymaganiami stawianymi przed jednostką ze strony tradycyjnej indyjskiej struktury społecznej. Prezentowany przez Mahatmę sposób pogodzenia interesów jednostki z wymogami społecznymi odbiegał od indywidualizmu społecznego stawiającego prawa jednostki nad dobrem wspólnoty. Poszanowanie godności człowieka w strukturze społecznej nie miało polegać – zdaniem Gandhiego – na jego indywidualizmie opartym na prymacie posiadanych uprawnień, lecz na poczuciu wspólnoty i satysfakcji płynącej ze spełnianego obowiązku na rzecz społeczności. Nie hierarchiczna piramida, lecz egalitarna koncepcja oceanicznych kręgów była dla niego wzorem struktury społecznej. Gandhi twierdził, że Bóg wyznacza człowiekowi miejsce w strukturze. Zadaniem człowieka jest naśladowanie – wspomnianego wcześniej – boskiego sposobu działania.

Pewnym uzupełnieniem powyższego problemu będzie odpowiedź na zadane we wstępie pytanie o sposób rozstrzygnięcia konfliktu między prymatem realizowania obowiązków wobec siebie, który podkreślany jest często w moralności godnościowej, nad realizowaniem obowiązków wobec innych. Propagowanie przez Gandhiego moralności perfekcjonistycznej, uważanej za sferę „etyki indywidualnej”, nie stało w sprzeczności z normami „etyki społecznej”, czyli z szacunkiem dla drugiego człowieka. Fundamentem jego moralności było bowiem wezwanie do wyzbycia się motywacji egoistycznej i kształtowanie prawego sumienia. Praktyki ascetyczne miały temu służyć. Podkreślenia wymaga również powszechne w myśli indyjskiej przekonanie – podzielane przez Mahatmę – że doskonałe panowanie człowieka nad własnymi słabościami daje mu moc wywoływania realnych skutków na innych. Koniecznie też trzeba zaznaczyć, że ewentualna opozycja między realizacją obowiązków wobec siebie i innych ginie w świetle monizmu (*adwaita*) stawiającego znak równości między Bogiem a ludzkością. Gandhi głosił, powołując się na *Gitę*, że skoro wszystkie dusze są jednością, naturą człowieka jest czynić dobrze, gdyż każdy czyn wykonywany dla innych jest jednocześnie czynem wykonywanym dla siebie. Jest

to podążenie za własną naturą, które nie jest ani cnotą, ani egoizmem, ani grzechem. Egoizmem i grzechem jest myśleć, że istnieje odrębne „ja” będące sprawcą czynów.

BIBLIOGRAFIA

1. Pisma Gandhiego

Gandhi M. K., *A Guide to Health*, transl. A. R. Iyer, Madras 1921 [reprint w USA – Nabu Public Domain Reprints, b.m.w., b.r.w.]

Gandhi M. K., *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*, transl. M. Desai, London 2001.

Gandhi M. K., *Conquest of Self*, ed. R. K. Prabhu, U. R. Rao, Bombay 1943.

Gandhi M. K., *Delhi Diary (Prayer Speeches from 10-9-1947 to 30-1-1948)*, ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1960.

Gandhi M. K., *For Pacifists*, ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1960.

Gandhi M. K., *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Dodo Press, b.m.w., b.r.w.

Gandhi M. K., *Satyagraha in South Africa*, transl. V. G. Desai, Ahmedabad 2011[reprint].

Gandhi M. K., *The Bhagavad Gita According to Gandhi*, ed. J. Strohmeier, Berkeley 2009.

Gandhi M. K., *The Essential Writings*, ed. J. M. Brown, New York 2008.

Gandhi M. K., *To the Students*, ed. J. D. Desai, Ahmedabad 1958.

The Collected Works of Mahatma Gandhi, 100 vols., New Delhi 1958-84.

2. Literatura z filozofii indyjskiej

Andrews Ch. F., *Mahatma Gandhi: His Life and Ideas*, Woodstock 2007.

Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.

Basham A. L., *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964.

Bhagawadgita czyli Pieśń Pana, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988.

Bilimoria P., *Etyka indyjska*, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. M. Pawelczyk, Warszawa 1998, s. 73-87.

Brown J. M., *Gandhi and Human Rights: In Search of True Humanity*, w: ed. R. L. Johnson, *Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi*, Lanham, 2006, s. 237-252.

Byrski M. K., *Atman*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 391-392.

Byrski M. K., *Brahman*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. II, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 265.

Byrski M. K., *Perspektywy spotkania hinduizmu i chrześcijaństwa*, „Studia Bobolanum” 2007, nr 1, s. 5-21.

Byrski M. K., *Trójsfera indyjskiej etyki*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 10-11, s. 69-84.

Byrski M. K., *Zasady dogmatyczne i etyczne hinduizmu*, w: *Hinduizm* (materiały z sesji naukowej). IV Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami, red. E. Śliwka, Pieniężno 1988, s. 8-12.

Chethimattam J. B., *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa 1974.

Copleston F. C., *Filozofie i kultury*, tłum. T. A. Malanowski, Warszawa 1986.

Cyboran L., *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzlaemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, Warszawa 1986.

Cyboran L., *O etyce indyjskiej (szkic syntetyczny)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1976, nr 12, s. 213-218.

Dalton D., *Mahatma Gandhi. Nonviolent Power in Action*, New York 1993.

Dasgupta S., *A History of Indian Philosophy*, t. II, Cambridge 1932.

de Smet R., *Towards an Indian View of the Person*, w: *Contemporary Indian Philosophy*, ed. M. Chatterjee, London 1974, s. 51-75.

Dębnicki K., *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, wyd. II, Warszawa 2006.

- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych, Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, t. II, tłum., S. Tokarski, Warszawa 1994.
- Elzenberg H., *Gandhi w perspektywie dziejowej*, „Znak” 1949, nr 12, s. 398-416.
- Elzenberg H., *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków 1966.
- Elzenberg H., *Uwagi do Bhagawadgity*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 50-54.
- Erikson E., *Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence*, New York 1969.
- Frédéric L., *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. I, tłum. Zespół pod kierunkiem P. Piekarskiego, Katowice 1998.
- Gandhi on Christianity*, ed. R. Ellsberg, New York 1991.
- George D., *Hind Swaraj and Gandhi's Search for the Conquest of Power*, w: *Gandhi: The Meaning of Mahatma for the Millennium*, ed. K. Pandikattu, Washington 2001, s. 19-33.
- Głuchowski G., *Hinduizm*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 1986, nr 3-4, s. 95-136.
- Griffiths B., *Złota nić. Chrześcijański aśram*, tłum. J. i P. Mroczkowsy, Kraków 1974.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Hammer R., *Odwieczne nauczanie: hinduizm*, w: *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, red. L. Domańska, tłum. M. Stopa, Warszawa 1998, s. 170-184.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań, 2005.
- Hubel T., *Whose India? The Independence Struggle in British and Indian Fiction and History*, London 1996.
- Jurewicz J., *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994.
- Justyński J., *Myśl społeczna i polityczna renesansu indyjskiego od Rama Mohana Roya do Rabindranatha Tagora*, Toruń 1985.
- Justyński J., *Państwo i prawo w ideologii M.K. Gandhiego*, Toruń 1975.

- Justyński J., *Spółeczeństwo i państwo w ideologii „indyjskiego renesansu”*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, z. 2, 1973, s. 141-159.
- Khilnani S., *Gandhi i Nehru. Pożytki angielskiego*, w: *Historia anglojęzycznej literatury indyjskiej*, red. A. K. Mehrotra, tłum. M. Nowakowska, Warszawa 2007, s. 196-228.
- Konstytucja Republiki Indii*, tłum. J. Trzcński, Wrocław 1976.
- Kudelska M., *Czy Bóg może żądać ofiary z życia? Koncepcja hinduskiej bhakti*, w: *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, red. M. Kudelska, Kraków 2005, s. 61-80.
- Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
- Kudelska M., *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2003.
- Kudelska M., *Purusasukta – kosmogoniczny mit o stworzeniu świata z człowieka*, w: *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Studia Religiołógica, Kraków 2002, z. 35, s. 91-101.
- Kumar R., *Essays in the Social History of Modern India*, Calcutta 1986.
- Lazari-Pawłowska I., *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. J. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 182-205.
- Lazari-Pawłowska I., *Etyczne treści Bhagawadgity*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 206-218.
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965.
- Lazari-Pawłowska I., *Gandhi*, Warszawa 1967.
- Lazari-Pawłowska I., *Henryk Elzenberg o Gandhim i pacyfizmie. W stulecie urodzin*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 462-470.
- Majmudar U., *Gandhi's Pilgrimage of Faith. From Darkness to Light*, Albany 2005.
- Manusmryti czyli traktat o zacności. Kamasutra czyli traktat o miłowaniu*, tłum. M. K. Byrski, Warszawa 1985.
- Margul T., *Próba syntetycznego spojrzenia na filozofię indyjską*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 10-11, s. 129-141.

Markovits C., *The Un-Gandhian Gandhi. The Life and Afterlife of the Mahatma*, London 2004.

Mylius K., *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.

Nanda B. R., *Gandhi and His Critics*, New Delhi 2001.

Nehru J., *Independence and After. A Collection of Speeches 1946-1949*, New York 1950.

Nehru J., *Odkrycie Indii*, tłum. S. Majewski, K. Rapaczyński, Warszawa 1957.

Olivelle P., *Ascetyczne wycofanie czy uczestnictwo w społeczeństwie*, w: *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez, tłum. J. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 631-646.

Panikkar R., *Czas i historia w tradycji indyjskiej: kala i karman*, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, tłum. K. M. Byrski, Warszawa 1988, s. 111-138.

Parel A. J., *Gandhian Freedoms and Self-Rule*, w: *Gandhi's Experiments with Truth. Essential Writings by and about Mahatma Gandhi*, ed. R.L. Johnson, Lanham, 2006, s. 175-197.

Pattery G., *An Inquiry into the Origins of Satyagraha and Its Contemporary Relevance* w: *Gandhi: The Meaning of Mahatma for the Millennium*, ed. K. Pandikattu, Washington 2001, s. 35-51.

Pawłowski K., *Człowiek – Bóg. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, w: *Antropologia religii. Studia i szkice*, red. J. Drabina, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Studia Religiológica, Kraków 2002, z. 35, s. 119-127.

Piekarski P., *Bhakti – indyjska droga pobożności*, „Znak” 1999, nr 10, s. 64-73.

Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. II, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1960.

Radhakrishnan, S., *Filozofia indyjska*, t. I, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958.

Schweitzer A., *Wielcy myśliciele Indii*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 1993.

Shepard M., *Mahatma Gandhi and His Myths. Civil Disobedience, Nonviolence, and Satyagraha in the Real World*, Washington 2009.

Sinha R. P., *Mahatma Gandhi and Karl Marx*, Singh Printing Press, Kanpur b.m.w. [reprint w USA – Nabu Public Domain Reprints b.m.w., b.r.w.]

- Słuszkiewicz E., *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980.
- Słuszkiewicz E., *Religie Indii*, w: *Zarys dziejów religii*, red. B. Kupis, Warszawa 1986, s. 53-78.
- Sontheimer G. D., *Człowiek w hinduizmie*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. Z. Wesołowski, Warszawa 1997, s. 72-73.
- Sontheimer G. D., *Etyka w hinduizmie*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. A. Ługowski, Warszawa 1997, s. 116.
- Szczepański J. J., *Czyste źródła hinduizmu*, „Znak” 1958, nr 8-9, s. 961-972.
- Tendulkar D. G., *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, 8 vols., Bombay 1951-1954.
- Toczek E., *Władza i społeczeństwo w kolonialnych Indiach. Indyjski Kongres Ogólnokrajowy 1885-1920*, Wrocław 1977.
- Tokarski S., *Gandyzm a prawa człowieka*, w: *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich* (materiały z konferencji Warszawa 18-19 maja 1998), red. K. Tomala, Warszawa 1998, s. 47-56.
- Tokarski S., *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław 1987.
- Tokarz F., *Absolut w Upaniszadach i u św. Tomasza*, „Znak” 1950, nr 1, s. 27-32.
- Tresmontant C., *Personalizm w Biblii i antypersonalizm w Upaniszadach*, „Znak” 1958, nr 8-9, s. 973-986.
- Upaniszady*, wyd. II, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004.
- Varma V. P., *Gandhi and Plato*, w: ed. V. T. Patil, *Studies on Gandhi*, New Delhi 1985, s. 54-60.
- Verma B., *Saintly Politics: A Study of Mahatma Gandhi*, Baltimore 2006.
- Vithayathil T., *Mahatma Gandhi and Promotion of Human Rights*, Rome 1993.
- Witek S., *Zagadnienie ascezy we wczesnym buddyzmie*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 43-57.
- Wojtaszek M., *Godność człowieka w hinduizmie*, w: *W trosce o godność człowieka*, red. S. Bafia, Olsztyn 2007, s. 13-24.
- Wolpert S., *Gandhi*, tłum. J. i T. Jurewiczowie, Warszawa 2003.

Zimmer H., *Philosophies of India*, ed. J. Campbell, Princeton 1989.

3. Literatura pomocnicza

Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991.

Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

Andersen S., *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. Żylicz, R. Piotrowski, Warszawa 2003.

Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1987.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.

Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.

Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.

Biegański W., *Etyka ogólna*, Warszawa 1918.

Bocheński J. M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.

Chlewiński Z., *Asceza z punktu widzenia psychologii*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 25-42.

Condorcet A. N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hertleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957.

Czerkawski J., *Z problemów antropologii filozoficznej w Polsce XVI wieku (Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka)*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce” 1973, t. XVIII, s. 5-23.

D'Holbach P. T., *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, tłum. M. Skrzypek, Warszawa 1979.

Dąbek T. M., *Godność człowieka na podstawie Biblii*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, Kraków 2007, s. 29-37.

Derner K., *Osoba ludzka podmiotem prawa i społeczności międzynarodowej w nauce Francisco de Vitorii*, „Roczniki Filozoficzne”, 1975, z. 2, s. 71-79.

Ditfurth H. von, *Na początku był wodór*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1978.

Domański J., *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, w: *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, red. J. Rudniański, K. Murawski, Warszawa 1985, s. 11-71.

Dylus A., *Godność człowieka w procesie pracy*, w: *Godność pracownika kategorią prawa pracy* (konferencja naukowa 5 czerwca 2001), Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2002, s. 13-24.

Epiktet, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii, red. D. Petsch, tłum. Z. Kalita, Warszawa 1967.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1978.

Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997.

Gajda J., *Honor, godność, człowieczeństwo*, Lublin 2000.

Godność kojarzy się z honorem. Studenci o wartościach, red. M. Żurawski, Warszawa 1998.

Hobbes T., *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.

Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985.

Hume D., *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.

Kaczmarczyk M. R., *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa 2010.

Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.

- Kiciński K., *Interes społeczny a godność jednostki*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 5, s. 21-37.
- Kojder A., *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne*, Warszawa 2001.
- Kosowska E., Jaworski E., *O godności*, w: *Godność i styl. Prace dedykowane Włodzimierzowi Wójcikowi*, red. M. Kisiel, Katowice 2003, s. 23-34.
- Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Wybór pism. Myśli o działaniu*, t. I, Warszawa 1957.
- Kowalczyk S., *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001.
- Kozielecki J., *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1988.
- Kozielecki J., *O godności człowieka*, Warszawa 1977.
- Krzywicki L., *Artykuły i rozprawy 1880-1886. Dzieła*, t. II, Warszawa 1958.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Kumaniecki K., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1982.
- La Rochefoucauld F. de, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004.
- Larkin E., *Rola ascetyzmu w życiu współczesnym*, tłum. K. Dembińska, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 1969, nr 2-3, s. 540-546.
- Le Bon G., *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa 1986.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, Wrocław 1996.
- Maciuszko J. T., *Asceza*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 353-357.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973.
- Mazurek F. J., *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1980, t. VIII, s. 19-47.
- Mazurek F. J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.

- Modzelewski W., *Pacyfizm i okolice*, Warszawa 1995.
- Montaigne M. de, *Próby*, t. II, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 2003.
- Oleś P., *Poczucie godności – teoria i badania*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, Kraków 2007, s. 119-127.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Ossowska M., *Etos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986.
- Ossowska M., *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970.
- Ossowski S., *Ku nowym formom życia społecznego*, Warszawa 1947.
- Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa 1966.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1977.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.
- Piluś H., *Godność człowieka jako osoby*, Warszawa 1998.
- Podrez E., *Godność (dignitas hominis)*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 21.
- Rodziński A., *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989.
- Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980.
- Ruskin J., *Unto this Last*, w: *Unto this Last and Other Writings*, ed. C. Wilmer, London 1997.

Schelling F. W. J., *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.

Schlick M., *Zagadnienia etyki*, tłum. M. i A. Kawczakowie, Warszawa 1960.

Schneider M., *Asceza*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tłum. A. Marcol, Warszawa 1997, s. 15-16.

Sławski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. I, Kraków 1952-1956.

Słownik grecko-polski, t. I, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.

Słownik języka polskiego, t. I, red. M. Szymczak, Warszawa 1978.

Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, tłum. A. Prejbisz, B. Jasińska, Warszawa 1954.

Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989.

Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.

Styczeń T., *ABC etyki*, Lublin 1983.

Szawarski Z., *Godność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8-9, s. 93-106.

Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1998.

Środa M., *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993.

Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Warszawa 1976.

Thoreau H. D., *Życie bez zasad. Eseje*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983.

Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.

Tischner J., *Nadzieja szukająca prawdy*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, red. Z. Krasnodębski, Paris 1988, s. 101-113.

Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976.

Van der Poel C. J., *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, tłum. T. Zembrzuski, Warszawa 1987.

Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. i K. Zagórscy, Warszawa 1971.

Wójtowicz H., *Asceza w hellenizmie*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 59-68.

Zalewski W., *Nowy wspaniały świat – praca bez godności – prawo bez sankcji*, w: *Godność i praca* (I Międzynarodowy Festiwal „Godność i praca”, Gdańsk 25-31.08.2003), red. K. Beer, J. Borzych, K. Kmieciak-Baran, J. Rybicki, Gdańsk 2004, s. 83-88.

Żelazny M., *Estetyka filozoficzna*, Toruń 2009.

Życiński J., *Kultura godności czy dyktatura sukcesu?*, w: *Godność czy sukces. Kulturowe dylematy współczesności* (Materiały III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej Lublin 25-28 września 2008), red. J. Mariański, S. Zięba, Lublin 2008, s. 9-21.