

# Krzysztof Maria Byrski

---

## Różność, współdziałanie, wyzwolenie

---

Palestra 43/11(503), 67-72

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Maria Byrski

## Różność, współdziałanie, wyzwolenie

Równość, wolność, braterstwo – to hasło od rewolucji francuskiej określa idealne parametry porządku społecznego w naszej cywilizacji. Bezwzględna, wyłączna i powszechna słuszność tego hasła zdaje się nie ulegać wątpliwości. Trudno sobie wyobrazić, by społeczeństwo próbujące budować idealny porządek społeczny mogło odwoływać się do innych założeń. Jednak najwyższy już czas, aby Europejczycy wyszli z kokonu „jedynie słusznej” swojej własnej cywilizacji. Przy czym nie chodzi tu o porzucenie własnych ideałów. Chodzi wyłącznie o nie narzucanie ich innym, bowiem może się kiedyś okazać, że coś, co wydaje nam się nie do przyjęcia, nabierze głębokiego sensu wtedy, gdy – po pierwsze: zrozumiemy szerokie uwarunkowania odmiennego systemu i po drugie: zmienią się warunki, w których my sami żyjemy, na tyle, by umożliwić nam doświadczenie podobnych wyzwań, które innym cywilizacjom towarzyszyły znacznie wcześniej.

Mając do czynienia z tradycyjnym indyjskim systemem społecznym stajemy właśnie wobec takiego dylematu. System zwany kastowym, zakładający nierówność społeczną zdeterminowaną przez urodzenie i praktycznie wykluczający jakąkolwiek mobil-

ność, w naszych oczach, zasługuje na bezwzględne potępienie. Tym bardziej, że indyjska praktyka społeczna nie należy do idealnych. Wystarczy przeczytać historię życia Phoolan Devi – królowej bandytów, by nabrać przekonania, że system jest mocno ułomny. Jeśli tak, to zastanawia fakt, że system ten odznacza się niespotykaną żywotnością. Jest to bowiem jeden z najstarszych i najtrwalszych systemów społecznych na świecie. Istnienie zrębów tego systemu zaświadcza już *Rygweda* – zbiór hymnów modlitewnych, powstanie którego datuje się na 1500 rok przed Chrystusem. W jednym z hymnów, znanym jako *Purusasukta*, mówi się o tym, że cztery stany społeczne zwane *warnami* powstały z różnych części ciała złożonego w ofierze Pracłowieka – Pana Stworzeń (*Puruszy – Pradžapatiego*). I tak z jego ust narodzili się bramini, z jego ramion – kszatrijowie, z łędźwi – wajsjowie i ze stóp – śudrowie.

W tym miejscu należałoby zwrócić szczególną uwagę na funkcjonalny aspekt tego mitu. Bowiem wbrew nieco bardziej powszechnie przyjmowanemu punktowi widzenia, że ten mit stanowi usankcjonowanie czegoś, co stało się dziedzicznym i nierównym podziałem społeczeństwa, utrzy-

mujemy, iż dużo ważniejszym jest fakt mitycznego wcielenia boskiej myśli i mowy w postaci bramina; władzy i autorytetu w postaci kszatriji; produktywności i bogactwa w postaci *wajśji* oraz wysiłku i trudu symbolizowanego przez boskie stopy w postaci śudry. Nie można nie docenić funkcjonalnego i aktywnego aspektu tego obrazu, jak również wzajemnej funkcjonalnej współzależności wszystkich czterech aspektów Pana Stworzeń – Pracłowieka traktowanych najzupełniej równorzędnie. Znacznie późniejszy *Traktat o Zacości (Manusmryti)* datowany na ok. 150 rok przed Chrystusem tak to ujmuje:

„A dla światów pomnażania  
Stworzył Brahma z ust – bramina,  
Z ramion kszatriję, a z ud wajśję,  
Zaś ze swoich stóp – śudrzyna”. (I. 31)

I dalej dzieło to powiada:

By zachować to stworzenie  
Najjaśniejszy Pan przeznaczył  
Różne dzieła dla tych, którzy  
Z jego twarzy, z jego ramion,  
Ud i stóp się narodzili.

Braminowi On przeznaczył  
Uczenie się, nauczanie  
I składanie ofiar oraz  
Dla innych ich sprawowanie,  
Przyjmowanie nadto darów  
I ich hojne rozdawanie.

Kszatriji zaś strzeżenie ludu  
On przypisał, hojność, studia  
I składanie ofiar oraz  
Nad zmysłami panowanie.

Hodowanie bydła wajśji  
On znów przydał, hojność, studia  
I składanie ofiar oraz  
Handel, lichwę i rolnictwo.

Śudrze zasię Prabyt wskazał  
Jedno tylko dzieło jego,

By posłusznie, bez zawiści  
Innym stanom usługiwał. (I. 87–91)

W następnej Lekcji Manu dodaje:

Oto mądrość decyduje  
O pierwszeństwie wśród braminów.  
Wśród kszatrijów – bohaterstwo,  
A wśród wajśjów – pieniąż, spichlerz,  
Wiek zaś jeno u śudrzynów. (II. 155)

Niestety, Manu nie docenia w wypadku śudry doświadczenia i biegłości w pracy, dostrzegając wiek w tej grupie jako jedyny wyznacznik hierarchizacji. Choć nie zawsze tak musiało być, skoro gdzie indziej stawia się znak równania między śudrą i trudem.

W związku z tym warto tu zacytować jeszcze jeden niezwykle autorytatywny dla cywilizacji indyjskiej tekst z tego samego okresu, mianowicie *Bhagawadgītę*, która obok przymiotu (*guna*), wskazuje na dzieło (*karman*) jako na wyróżnik porządku warnowego:

Czwórkę stanów ja stworzyłem  
Z przymiotem i dziełem w zgodzie.  
(IV. 13)

Otóż nie ulega wątpliwości, że do dziś funkcjonuje system w ten sposób osadzony w cywilizacji indyjskiej. Trzeba to bowiem podkreślić, że dzisiejszy konstytucyjny zakaz dotyczy dyskryminacji z powodów kastowych, nie zaś samego systemu. Stajemy więc wobec interesującego problemu, który można sformułować w następujący sposób: skoro system jest zły, to dlaczego Hindusi z takim uporem go zachowują? Obdarzanie ich epitetami zacofanych, wstecznych czy wręcz ciemnych byłoby w gruncie rzeczy potępieniem całej cywilizacji. Bo przecież system społeczny, to nie jest jakieś marginalne zjawisko, które można uznać za przykry epizod.

Nim jednak podejmiemy trud wyjaśnienia problemu i próbę obrony systemu kastowego, dokonajmy krótkiego rachunku sumienia dotyczącego naszej własnej cywi-

lizacji. Często bowiem grzeszymy wobec innych cywilizacji zestawiając tamtą praktykę z naszym ideałem. Dość chętnie też zapominamy o tym, że w imię równości prześladowano lub likwidowano masowo tych, którzy do niej z jakichś względów, często absolutnie irracjonalnych, nie pasowali: protestantów wśród katolików, papistów wśród protestantów, burżujów, Żydów, Cyganów, czy tych innych, którzy nie poddawali się uniformizacji. Przy całej niesprawiedliwości hierarchicznego systemu kastowego, Hindusi nie wymyślili obozów koncentracyjnych, łagrów czy wojny bakteriologicznej lub bomby atomowej.

Warto więc jako przesłankę wyjściową przyjąć założenie, że w obu wypadkach **nie mamy do czynienia z idealnymi rozwiązaniami problemów społecznych** i że w obu wypadkach należy precyzyjnie ważyć ich zalety i wady. Warto też pamiętać, że w idealnym założeniu europejskiego systemu społecznego wyrażonym we wspomnianym hasle rewolucji francuskiej czai się wewnętrzna sprzeczność, odpowiedzialna – jak sądzę – za wiele napięć i konfliktów tak charakterystycznych dla naszego kręgu kulturowego. Chodzi mianowicie o równość i wolność. Równość bowiem zakłada brak wolności bycia nierównym, a wolność wyklucza absolutne stosowanie kryterium równości. Zresztą Europa zawsze miała problemy z granicami wolności. Podczas gdy dla Hindusów wolność w rozumieniu europejskim, tj. jako wolność chcenia, nie jest żadną wolnością. Prawdziwa wolność, to wolność od chcenia i tę wolność nazywają oni wyzwoleniem.

Najbardziej efektywna forma obrony, to zdobycie przyczółka w obozie przeciwnika i zaatakowanie go od wewnątrz. Okazji do stworzenia takiego przyczółka dostarczył w 1983 roku Profesor Stefan Kurowski w opublikowanej w podziemnym wydawnictwie Liberta w Warszawie swojej rozprawie napisanej w 1971 roku, zatytułowanej *Teo-*

*ria Kratosów*. Najkrócej rzecz ujmując Kurowski pragnąc zrozumieć i wyjaśnić naturę procesów społecznych, jakie miały miejsce w PRL, zaproponował teorię czterech wyróżników społecznych (str. 10 i n.). Powiada on, iż „człowiek może się wyróżnić w grupie społecznej tym: co może **rozkażać**, co może **posiadać**, co może **zrobić**, co może **wiedzieć**... W pierwszej sytuacji takim wyróżnikiem jest **władza**, w drugiej **bogactwo**, w trzeciej **praca** (miejsce w społecznym podziale pracy), w czwartej **wiedza**, która może przybrać formę nauki, wykształcenia. Powyższe cztery wyróżniki można określić jako **podstawowe lub pierwotne**. Ten swój podstawowy charakter zawdzięczają one temu, że mogą same, bez innych mechanizmów stratyfikacyjnych określić strukturę danego społeczeństwa”. Kurowski dalej proponuje by przypisywane tym czterem wyróżnikom cztery idealne typy ustrojów nazwać: kratyzmem (od greckiego słowa *kratos* – władza), plutyzmem (od greckiego słowa *ploutos* – bogactwo), ergonizmem (od greckiego słowa *ergon* – praca) i epistemizmem (od greckiego słowa *episteme* – wiedza) (str. 11) Jest znamienne, że Kurowski wywodzi swą koncepcję wyróżników społecznych z pojęcia natury ludzkiej! Przypomnijmy tu definicję dzierżmy indyjskiej: dzierżma to natura rzeczy. Natura ludzka więc to tyle co *manawadharma* czyli dzierżma człowiecza. Nie dziwi więc, że próbując w oparciu o tę przesłankę odczytać charakter współżycia społecznego ludzi, zarówno starożytni prawodawcy indyjscy jak i Kurowski doszli do tych samych wniosków! Nie ma bowiem chyba najmniejszej wątpliwości, że w obu wypadkach mamy do czynienia z tym samym pojęciem. Schemat Kurowskiego różni się od schematu Manowego tylko tym, że nie wprowadza ścisłej hierarchizacji tych czterech wyróżników, podczas gdy w schemacie indyjskim są one zhierarchizowane z wyróżnikiem wiedzy na szczycie. Ponad-

to czwarty wyróżnik, tj. praca w indyjskim schemacie jest określona mianem służby, co nie powinno stanowić przeszkody w zaakceptowaniu identyczności obu schematów, bowiem jeśli przyjmujemy prymat niematerialnych dążeń człowieka nad materialnymi, to wtedy służebność działań w sferze materialnej wobec zadań w sferze niematerialnej nie powinna wzbudzać oporów i oczywiście wtedy różny stopień służebności w stosunku do wiedzy będzie cechować wszystkie trzy pozostałe wyróżniki już w takim samym porządku, w jakim wymienia je Kurowski.

Należy sądzić, iż to co wyżej powiedziano powinno zdecydowanie wyeliminować wszelkie podejrzenia dotyczące nieracjonalności tej koncepcji społecznej, jaką zawdzięczamy Manu, jak też przypuszczenia, że mamy do czynienia z jakimś niezrozumiałym perwersyjnym systemem, który Hindusi wymyślili i wprowadzili z zamiarem samoudręczania się przez minione trzy tysiąclecia z okładem. Przesłanki zasadnicze systemu są najzupełniej racjonalne. Pozostaje więc do oceny to, co się z tym systemem działo w trakcie jego późniejszej historii.

Zacznijmy od tego, że system ten w zamysłu ma realizować ideał *dzierzmy* (*dharma*) czyli ideał zanego trwania. Jest to zadanie znajdujące się dosłownie na antypodach rozwoju, który zdaje się być jak dotąd naczelnym zadaniem stojącym przed egalitarnym społeczeństwem europejskim. Zatrzymajmy się więc chwilę przy zagadnieniu *dzierzmy* człowieczej (*manawadharma*). Przypomnijmy definicję *dzierzmy*: *dzierzy* to, co ma – dlatego nazywa się *dzierzma*. Co człowiek ma? – To, co jest mu dane w chwili narodzin. A więc najpierw łono, z którego się narodził, a potem czas narodzin zaznaczony przez układ gwiazd. Są to dwa najzupełniej podstawowe fakty, na które nie mamy żadnego bezpośrednio wpływu – przynajmniej w tym żywocie,

którego te fakty stanowią początek. Łono, o którym mowa oznacza miejsce tak na ziemi jak i w społeczeństwie. Nasza matka bowiem nie jest jakimś wyizolowanym stworzeniem. Ona także dzięki więzom krwi jest umocowana w społeczeństwie. Fakt więc naszych **narodzin** (*džanman*) z jej łona oznacza również naszą przynależność do określonego **rodu** (*džati*). Słowo *džati* oznacza kastę. Tak jak w naszym kontekście cywilizacyjnym uznalibyśmy za absurd propozycje zmiany rodu, tak samo w Indiach jest traktowana propozycja zmiany kasty. Możemy z takich czy innych względów zmienić nazwisko. W Indiach zaś z analogicznych pobudek możemy pomijać w nazwisku jego element wskazujący na kastę. Samego jednak faktu przyjścia na świat z łona tej właśnie a nie innej matki, należącej do tej a nie innej grupy społecznej, w tym a nie w innym kraju – nie da się zmienić. Wraz z przyjściem na świat człowiekowi dane są określone współrzędne, których ignorować nie podobna. To one wyznaczają miejsce każdego człowieka nie tylko w społeczeństwie, ale przede wszystkim we wszechświecie i to one określają właściwą naturę tego bytu, jakim jest człowiek. Przypomnijmy: *wastu swabhawa iti dharmah* – *dzierzma* to natura rzeczy. Przy czym warto pamiętać również, że słowo *wastu* oznacza także przedmiot w sensie filozoficznym i jest też używane na określenie bytów ożywionych. Niezbywalną częścią *dzierzmy* człowieczej jest więc wszystko to, co wynika z faktu przyjścia na świat z określonego łona. I jeśli *Bhagawadgita* wymienia dzieła (*karman*) i przymioty (*guna*) w roli determinant przynależności kastowej, to trzeba pamiętać, że są to niejako determinanty prenatalne, które w kontekście reinkarnacji decydują o wyborze łona, z jakiego człowiek ma się narodzić w wyniku swoich dzieł podejmowanych w poprzednim żywocie. W istocie rzeczy człowiek niewiele różni się od drzewa. To przecież Manu powiada, że świadomość

jest ukryta nawet w roślinach, „więc też szczęście i nieszczęście mają za swych towarzyszy” (I. 49). Tak jak drzewo trwa w miejscu, w którym upadło nasienie, podobnie zdeterminowany jest człowiek i to, że wraz ze zwierzętami dzieli możliwość przemieszczania się w przestrzeni nie oznacza, że może rozstać się ze swoją naturą, która jak cień podąża za nim nawet w przestrzeń kosmiczną. Każda próba bycia tym kim się nie jest, każda próba zaparcia się własnej odpowiednio pojmowanej natury niesie niezwykle zagrożenie. *Bhagawadgita* powiada:

Swa dierzma bez zalet lepsza  
Niżli dierzma cudza dobrze  
Wypełniana. W swojej dierzmie  
Śmierć jest lepsza, cudza bowiem  
Dierzma niesie przerażenie! (III. 35)

Akceptacja własnej natury leży u podstaw niespotykanej trwałości indyjskiej instytucji społecznej określanej mianem systemu kastowego. Jest to więc motyw pozytywny. Sam w sobie ten fakt ani nie musi świadczyć, ani nie świadczy o jakichś niezwykłych przewagach tego systemu w stosunku do systemu społecznego jaki wypracowuje nasza cywilizacja. Indyjska codzienność bywa również trywialna jak nasza i jest podobnie jak nasza rejestrem wlotów i upadków człowieka. Sądzę, że bilans spraw codziennych rozwiązanych dobrze i tych nierozwiązanych przez indyjski system społeczny jest zbliżony do bilansu naszego systemu. Jest jednak jeden jego aspekt, który może kiedyś w przyszłości podnieść atrakcyjność tych propozycji społecznych i dla nas. Z analizy polskiej rzeczywistości społecznej dokonanej przez Stefana Kurowskiego wynika, że wyróżniki indyjskiego systemu warnowego mają charakter uniwersalny. Jeżeli do tego dodamy kłopoty zachodniej cywilizacji z rozwojem, które, jak to staraliśmy się wykazać gdzie indziej,

najlepiej wyraża fakt wprowadzenia do naszego zasobu pojęciowego pojęcia **trwałego** rozwoju, co zdaje się zdradzać pewien niepokój naszej cywilizacji co do tego, czy nieograniczony niczym rozwój jest na dłuższą metę możliwy, to każde rozwiązanie, które zapewnia przede wszystkim **trwałość** stanowić powinno przedmiot naszego żywego zainteresowania. Indyjski system społeczny przez trzy i pół tysiąca lat swego istnienia dowiódł swojej **trwałości**. Trwałość ta wynika z postawy akceptacji rzeczywistości taką, jaka jest nam dana. Taka postawa była możliwa w Indiach bowiem wyzwania, jakie wynikały dla społeczeństwa z natury habitatu zachęcały raczej do trwania niż do zmiany. Wydaje się, że rozwój naszej cywilizacji osiągnął taki stan, w którym powinniśmy zacząć dużo więcej czasu poświęcać zachowaniu tego stanu niż dalszemu rozwojowi. Człowiek Zachodu powinien spróbować uwierzyć, że zbudowanie raju na ziemi nie jest możliwe i że trzeba zaakceptować stan, który w najzupełniej zadawalający sposób pozwala ludziom żyć i się wewnątrznie samodoskonalić. Indyjska koncepcja organicznie współdziałających warstw społecznych może się okazać w tym względzie bardzo interesująca.

Reasumując powyżej przedstawioną argumentację próbujemy zaproponować indyjską wersję słynnego hasła rewolucji francuskiej tak by w równie pozytywny sposób wyrażało ideał, do którego sprawne funkcjonowanie tak pomyślanej organizacji społeczeństwa powinno prowadzić.

**Różność** – w praktyce społecznej ważniejsze jest to, czym się ludzie od siebie różnią niż to, że jest jakiś wspólny mianownik, który pozwala im czuć się równymi. Indywidualne talenty, uzdolnienia i umiejętności decydują o funkcji społecznej jednostek. Różność jest więc pozytywną wartością, dzięki której społeczeństwo może sprawnie funkcjonować pod warunkiem, że

**Współdziałanie** – będzie charakteryzować wzajemne relacje między owymi różnymi częściami składowymi organizmu społecznego. Dokładnie w ten sam sposób jak współdziałają ze sobą członki jednego ciała Pracźłowieka – Pana Stworzeń, z którego ofiary narodziło się społeczeństwo ludzkie. Ich współdziałanie ma zapewnić warunki po temu, by każdy byt skazany na przebywanie w okowach postrzegalności mógł się w procesie istnienia samodoskonalić w ten sposób by osiągnąć

**Wyzwolenie** – z tych okowów. Bowiem tak jak to już wyżej wspomniano *summum bonum* indyjskiego systemu wartości to nie wolność chcenia, ale to wolność od chcenia, które jest w tamtej cywilizacji postrzegane jako „wielki wiktacz”, jako coś co przykuwa byty do świata zjawisk i nie pozwala im się z niego wyzwolić.

Pozostaje już tylko powtórzyć apel o to, by porównując odmienne cywilizacje zestawiać ideał z ideałem i praktykę z praktyką i proponować oceny tylko wtedy, gdy ta reguła jest bezwzględnie zachowana.

#### **Nota o Autorze:**

*Krzysztof Maria Byrski, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, z wykształcenia indolog studiował na Uniwersytecie Warszawskim, doktoryzował się w Benares Hindu University w Indiach.*

*Autor wielu publikacji o kulturze i teatrze Indii, przełożył „Manusmryti” i „Kamasutrę” na język polski.*

*W latach 1993–1996 ambasador RP w Republice Indii.*

*Obecnie dyrektor Instytutu Orientalistycznego UW.*