

Stanisław Tokarski

Aśramy biernego oporu

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 31/2, 195-216

1979

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW TOKARSKI

AŚRAMY BIERNEGO OPORU

Motto: „Do dnia dzisiejszego Indie zachowały tradycję wielkich leśnych nauczycieli. Ich aśramy nie były ani szkołami, ani klasztorami w naszym rozumieniu, lecz wspólnotami rodzin pragnących widzieć świat w bogu i realizować w nim swój los. Choć oddzielone od społeczeństwa były dlań tym, czym słońce dla planet: centrum — źródłem życia i światła. Tam właśnie, wśród wizji o wiecznym życiu, dorastali młodzi chłopcy, przygotowując się do przyszłych obowiązków wobec świata. Starodawna szkoła była więc tam, gdzie kwitło życie”.

Rabindranath Tagore, *Personality*,
London 1959, s. 327.

Treść: Religia biernego oporu. — Aśramy i techniki biernego oporu. — Współczesne echa biernego oporu.

Zarówno w dawnej, jak i najnowszej historii Indii wielką rolę odgrywała idea leśnej pustelni — aśramy¹. W ciągu tysiącleci, a nie tylko w epoce klasycznego braminizmu, społeczeństwo indyjskie podporządkowane było zasadom dharmy², stanowiącej normy postępowania, prawa, moralności, opartej na religii i autorytecie *Wed*³. Dharma szczegółowo

¹ Aśrama (sanskryt. *śram* — męczyć się, umartwiać) w braminizmie: miejsce praktyk ascetycznych, pustelnia, a także jedno z czterech stadiów życia członków trzech wyższych kast. W hindi *āśram* (pustelnia) jest rodzaju męskiego.

² Dharma — wieloznaczny termin sanskrycki: prawo, sprawiedliwość; obyczaj; cnota, moralność; zasługa; obowiązek; religia. W hinduizmie: postępowanie wg norm moralnych, stanowiące warunek doskonalenia się poprzez kolejne wcielenia.

³ *Wedy* (I.p. *Weda* — sanskryckie: wiedza) — ogólna nazwa świętej literatury indyjskiej, spisanej w sanskrycie wedyjskim. *Wedy* składają się z następujących tekstów: a) 4 *samhita*: *Rygweda*, *Jadźurweda*, *Samaweda*, *Atharwaweda*, powsta-

określała przywileje i obowiązki członka każdej z czterech kast w kolejnych fazach życia. Oparta na koncepcji karmana⁴, przyczynie wędrówki dusz (*samsara*)⁵, dharma ukazywała drogę wyzwolenia (moksza)⁶ z więzów kosmicznej iluzji (*māyā*)⁷ ku połączeniu z uniwersalnym „ja” (brahman)⁸.

Aśrama wywodzi się według tradycji indyjskiej od sanskryckiego *śram* (męczyć się, umartwiać). W epoce Brahman wiązała się ona z pojęciem dharmy. Aśramadharmia Brahman dzieliła życie Arii na cztery etapy, czyli aśramy. Każdy z członków wyższych kast winien był więc w swym życiu przejść: stadium brahmaczarina (*brahmaczārin*), czyli okres nauki *Wed*; stadium grihasthy (*grhastha*), gospodarza domu, ojca i głowy rodziny, opiekuna synów i wnuków; stadium wanaprastha (*wanaprastha*), leśnego pustelnika, oddającego się rozmyślaniom. Do tych trzech stadiów dodano później fazę bycia sanjasinem (*sannjasin*), wędrownym ascetą.

Owe okresy miały odpowiedniki w składnikach *Wedy* (Hymny, Brahmany, Aranjaki, Upaniszady); łącząc się z aśramadharmą wypełniały duchowością całe życie człowieka. „Aśramadharmia — stwierdza w *Filozofii indyjskiej* S. Radhakrishnan — kładzie nacisk na to, że surowa czystość jest właściwym przygotowaniem do życia małżeńskiego. Dla myślicieli Upaniszad małżeństwo jest sakramentem religijnym, jedną z form

łych prawdopodobnie w II tysiącleciu przed naszą erą; b) *Brahmana* (prawdopodobnie I tysiąclecie p.n.e); c) *Aranjaka* i *Upaniszady* (późniejsze teksty filozoficzne). Uznanie często tylko deklaratywnie boskiego pochodzenia *Wed* stanowi kryterium przynależności danej sekty do hinduizmu czy też braminizmu. Końcowe części *Wed* zawierają fonetykę, gramatykę, astronomię, teorię i praktykę kultu itp.

⁴ *Karman* — suma uczynków poprzedniej egzystencji wiążąca się z kolejną formą reinkarnacji. Człowiek kształtuje więc swe przyszłe formy życia poprzez samolubność poczynań, mocniej wrastając w kołowrót wiecznej wędrówki.

⁵ *Samsara* (sansk. wędrówka) — kołowrót reinkarnacji.

⁶ *Moksza* — zbawienie, połączenie Atmana z Brahmanem, wyzwolenie od samary, utożsamienie się z Całością.

⁷ *Maja* (*māyā*) — sanskryckie: moc magiczna, magia, sztuczki, ułuda; wg *Upaniszad*, *Puran* i *Bhagavad Gity*: przejawianie się Boga w postaci wielorakiego świata; wg wedanty: nierzeczywisty byt świata, stanowiącego odbicie rzeczywistości prawdziwej, jaką jest Brahman: „Na podobieństwo pająka snującego swą sieć z nici pochodzących z własnego ciała Bóg wytworzył substancję świata z własnego bytu i okrył się nią [...] Bóg czyni jedność wieloraką” (S. R a d h a k r i s h n a n a, *Filozofia indyjska*, t. 1, s. 476, Warszawa 1960).

⁸ *Brahman* (*brahman*) — początek i zarazem dusza świata: „Wewnątrz nieśmiertelne »ja« i siła kosmiczna są jednym i tym samym: Brahman jest Atmanem (*ātman*), a Atman jest Brahmanem. Jedyna najwyższa potęga, przez którą stał się wszelki byt, jest jednym z najgłębszych »ja« w sercu człowieka [...]. Dusza ludzka jest dziurką od klucza, przez którą można oglądać cały Wszczęświat”. (R a d h a k r i s h n a n, *op. cit.*, s. 166).

służby bożej. Dom rodzinny jest świętością, a żadna ceremonia religijna nie jest kompletna, o ile nie bierze w niej udziału żona.

„Gdy jednostka ludzka pozna już pełnię ciepła i blasku miłości ludzkiej oraz uczuć rodzinnych przez małżeństwo i ojcostwo, wzywa się ją do stopniowego wyzbycia się przywiązania do własnego domu i rodziny, aby mogła sobie zdać sprawę ze swej godności obywatela wszechświata. Jeśli buddyzmowi nie udało się uzyskać stałego wpływu na umysł w Indiach, to dlatego, że wychwalał ideał celibatu ponad ideał małżeństwa i zezwalał wszystkim na wstępowanie do najwyższego zakonu sanjasinów. Sanjasinowie stanowią bractwo duchowe, pozbawione majątności, kasty i narodowości [...] są więc ambasadorami Boga na ziemi”⁹.

Z czasem aśrama stała się synonimem pustelni, w której Hindusi spędzali właściwe swej dharmie fazy życia. W owej leśnej szkole członkowie dwóch najwyższych kast zobowiązani byli do rozpoczęcia nauki, kapłani w ósmym roku życia, rycerze — w dziesiątym. Wybierając swego nauczyciela uczeń zobowiązywał się mu wiernie służyć. Wykaz obowiązków i przywilejów znaleźć można w literaturze indyjskiej (*Siakuntala*), w przepisach religijnych i współczesnych rozprawach naukowych. W pracy *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne* Jeanine Auboyer daje barwny opis relacji guru — brahmaczarin¹⁰. Nauczając religii, literatury, fonetyki, etymologii, gramatyki metryki, chemii i matematyki mistrz narzucał swym uczniom surowe rygory wstrzemięźliwości, szczerości, małomówności, żądając opanowania agresji, zmysłowości, chciwości i zażdrości. Guru hartował dusze i ciała uczniów.

Po okresie nauki trwającym od kilku do kilkunastu lat uczeń stawał się snataka¹¹ i wracał do rodziców, aby wkrótce się ożenić. Potem następowały kolejne fazy życia określone dharma, różną dla gramina i rycerza, zaś guru przyjmował do leśnej pustelni następnych uczniów.

Tradycja aśramy przetrwała w Indiach do dziś w formie niezmienionej. W pieczarach Riszikeszu synowie ortodoksyjnych braminów tak jak niegdyś studiują *Wedy*. Do tej tradycji odwoływali się wielcy guru „Indyjskiego Renesansu” XX wieku, ruchu wieloaspektowego odrodzenia, poprzedzającego walkę o wyzwolenie kraju¹². Ich aśramy wywarły wielki wpływ w sferach daleko wykraczających poza indyjską tradycję. Wiążąc nowoindyjskie aśramy z walką o niepodległość krajów kolonialnych z jednej strony, ekspansją kultur Orientu we współczesności Zachodu

⁹ *Ibidem*, s. 154.

¹⁰ Na język polski pracę tę przetłumaczył A. Ługowski (Warszawa 1968).

¹¹ Snataka (*snātaka*) — wykąpany.

¹² Patrz artykuł J. Justyńskiego, *Funkcja tradycji i wpływów zachodnich w kształtowaniu „renesansu indyjskiego”*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1976, nr 1.

z drugiej, zająłem się w kolejnych artykułach zagadnieniem konfrontacji cywilizacji, rozwojem form wspólnotowych, typologią aśram indyjskich i echami „Indyjskiego Renesansu” w kontrkulturze¹³. Wraz ze szkicem o leśnej szkole Tagore’a niniejszy artykuł jest kolejną próbą przybliżającą moment opracowania metody badań genezy ekspansji tradycji indyjskiej zarówno w obrębie współczesnych Indii, jak i w nowoczesności Zachodu. Praca ta nie jest w zamierzeniu studium wyczerpującym problematykę gandhyzmu, lecz szkicem mającym pewien cel: ukazać utajone drogi wędrówek idei biernego oporu i kamuflaże oddziaływania ich przekształconych form. Dlatego też traktuję bierny opór jako pewną całość składającą się

- z doktryny filozoficzno-religijnej,
- z zestawu technik walki,
- z praktyki aśramowej.

Każdy z wymienionych elementów pełni różne funkcje i przybiera różne postacie zarówno w przypadku całościowej, jak i cząstkowej integracji w różnych kontekstach kulturowych, czego przykłady można znaleźć w samych Indiach, w Azji, Afryce, Europie i Ameryce.

RELIGIA BIERNEGO OPORU

W tradycji indyjskiej zarówno religia, jak i filozofia są drogą dharma, zespołem teoretycznych i praktycznych wskazówek prowadzących do „wyzwolenia”. Doktryna Gandhiego niczym szczególnym się w tym aspekcie nie różniła. Mahatma nigdy nie twierdził, że stworzył coś nowego, głosił jedynie, że uważnie przestudiował buddyzm, dżinizm, islam, chrześcijaństwo i hinduizm. Jako przykład podawał wymowę biblijnego „Kazań na górze”, jego zdaniem, zupełnie niezrozumianą w świecie Zachodu, czy też interpretację tekstu *Bhagavad Gītā*, będącego częścią znanego eposu *Mahābhārata*. Tym aspektem gandhyzmu zajmowałem się w pracy *Jezus Gandhiego*¹⁴.

Bierny opór jest dla Mahatmy religią lub systemem filozoficznym w klasycznym rozumieniu indyjskim: drogą do mokszy — wyzwolenia. Postać boska pełni tu rolę drugorzędną lub wcale nie istnieje: „Bóg —

¹³ S. Tokarski, *Drugi Renesans. Eliadowska teoria dialogów międzykulturowych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1976, nr 1; *Avatara aśramy. Rola myśli Orientu w kontestacyjnych wspólnotach Zachodu*, [w:] *Religie w procesie przemian w Afryce*, red. A. Mrozek, Wrocław 1977; *Tradycja i nowoczesność leśnej szkoły Tagore’a*, [w:] *Tradycja i nowoczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, red. E. Szymański, Wrocław 1978.

¹⁴ S. Tokarski, *Jezus Gandhiego*, „Argumenty”, 1972.

pisze Gandhi — nie jest osobą. On i jego prawa są tym samym”¹⁵. Taka koncepcja wywodzi się z tradycyjnego rozumienia relacji pięciu podstawowych pojęć filozofii indyjskiej: karman, atman, maja, moksza i joga¹⁶.

Nigdzie w pismach Mahatmy nie można odnaleźć pełnego wykładu religii biernego oporu. Rozsiane w listach, relacjach, artykułach, wspomnieniach uwagi nie pozwalają zrekonstruować całości systemu. Gandhi celowo powstrzymywał się od stworzenia traktatu filozoficzno-religijnego uważając, że zarówno bierny opór, jak i Bóg nie są definiowalne, zaś ich pojęciowa prezentacja jest zawsze uboższa niż stojąca za nią rzeczywistość. „Siedmiu ślepców — pisał o religiach Mahatma — dało siedem opisów słonia. Ze swej strony każdy miał rację, każdy jednak błędził i to zarówno w mniemaniu innych ślepców, jak i zdaniem tych, co słonia widzieli”¹⁷.

Istnieje jednak odpowiedź Gandhiego na pytanie, czym jest religia, której zwiążłość stanowić może punkt wyjścia do dalszych badań. W 1936 r. ukazała się zbiorowa praca pod redakcją S. Radkrisznana, zatytułowana *Contemporary Indian Philosophy*. Wśród wielu artykułów na pierwszym miejscu odnaleźć można jednostronicowy wykład Mahatmy: „Moją religią jest hinduizm, który dla mnie jest religią ludzkości i obejmuje to, co najlepsze we wszystkich znanych mi religiach [...] Do takiej wiary doprowadziła mnie Prawda i Ahimsa, tj. miłość w najszerszym sensie. Często określam ją jako religię Prawdy. Ostatnio, zamiast twierdzić, że Bóg jest prawdą, mówię, że Prawda jest Bogiem, aby pełniej określić mą religię [...] Negacje Boga już widzieliśmy, nie da się jednak zaprzeczyć Prawdzie. Nawet najwięksi ignoranci rodzaju ludzkiego mieli w sobie cząstkę Prawdy. Wszyscy jesteście iskrami Prawdy. Ich całkowita suma jest nie do opisanania jako Nieznana Jeszcze Prawda, którą jest Bóg [...] Prawdy nie można realizować bez totalnego zanurzenia się w bezkresny ocean życia i identyfikacji z nim. Nie ma więc, moim zdaniem, ucieczki od służby społecznej, nie ma poza nią szczęścia na ziemi. Służba społeczna musi być podjęta w każdej sferze życia. Nic tu nie jest ani wyższe, ani niższe. Wszystko bowiem jest jednią, choć wydaje się że jest nas wielu”¹⁸.

Szereg innych wypowiedzi Gandhiego można potraktować jako przypisy do przytoczonego wykładu doktryny. Kosmologia biernego oporu

¹⁵ Cytat wg Susanne Lassier, *Gandhi et Non-Violence*, Paris 1970, s. 138.

¹⁶ Relacje między tymi pojęciami uważa Mircea Eliade za fundament struktury każdego z wielkich systemów myśli indyjskiej (M. Eliade, *Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954 s. 15).

¹⁷ M. Gandhi, *My Religion*, Madras 1922, s. 21.

¹⁸ S. Radhakrishnan, J. Muirhead, *Contemporary Indian Philosophy*, London 1936.

ukazuje świat, w którym rządzą dwie tendencje — himsy i ahimsy¹⁹, gwałtu i miłości, siły z gruntu fizycznej i siły duchowej. Dotyczy to również świata żywego. O ile himsa jest widoczna, o tyle ahimsa oddziałuje w sposób trudno dostrzegalny. Jest ona jednak, zdaniem Gandhiego, „siłą, która podtrzymuje naszą planetę”²⁰, życie kosmiczne, świat ludzki. „Gatunki, które nie poznały ahimsy, wyginęły”²¹. „Całe społeczeństwo zawdzięcza swą spójność ahimsie, tak jak ziemia — grawitacji”²².

Przedstawiona kosmologia biernego oporu ma ważne implikacje antropologiczne. Człowiek dysponuje pewną, stosunkowo mało wykorzystaną, odkrytą w zaraniu dziejów przez riszich²³ energią, która podtrzymuje istnienie świata i może go zmienić. Naczelnym zadaniem ludzkości jest więc poznawanie owej siły i uczenie stosowania jej do wszystkiego, co żyje²⁴ choć jest to „proces powolny, pracochłonny i nie zawsze skuteczny”²⁵.

Gandhi uważał jednak, że podobnie jak było z wynalazkiem energii elektrycznej, sprawa jest warta wysiłku, a jej rzekomy utopizm fazą poprzedzającą wszelkie odkrycia²⁶. „Kto zda się na Boga — pisze Mahatma — który jest Prawdą, staje się żywym kanałem jej siły, będącej czystą ekspresją Atmana²⁷ [...] Praktyka ahimsy to zdobywanie boskiej mocy. W takim stopniu, w jakim realizujemy bierny opór, stajemy się podobni do Boga”²⁸.

Realizacja ahimsy to właśnie religijność. Nie wystarczy tu leniwa wiara. Boską moc podtrzymującą jednocześnie proces kosmiczny uzyskuje się aktywnie: „Wielu ludzi leniwych duchem czy złych nawykami wierzy, że Bóg istnieje i [...] nie zależy od naszej wiary. Ale realizować Boga, to o wiele więcej niż po prostu — wierzyć”²⁹.

¹⁹ Sanskr.: *a* — nie, *himsā* — krzywdzenie, wyrządzanie zła — w wierzeniach hinduskich zakaz krzywdzenia ludzi, zwierząt i wszystkich istot żyjących; termin ten pojawia się już w najstarszych *Upaniszadach* ok. VII w. przed n.e. Zasadniczą rolę zaczyna odgrywać dopiero w buddyzmie i dżinizmie, a potem w hinduizmie.

²⁰ M. Gandhi, *Non-violence in Peace and War*, t. 2, Ahmedabad 1949, s. 339.

²¹ *Ibidem*, t. 1, 1945, s. 311.

²² *Ibidem*, s. 198.

²³ Rishi (*rszi*), sanskr.: mędrzec — święty wieszcz wedyjski, uzyskujący boskie poznanie. Rishi mieli „usłyszeć” w objawieniu całą literaturę *Wed*; stąd też uchodzą za ich autorów.

²⁴ Gandhi, *My Religion*, s. 49.

²⁵ Gandhi, *Jeune India*, Paris 1948, s. 324.

²⁶ M. Gandhi, *Collected Works*, t. 15, Delhi, s. 24.

²⁷ C. Drevet, *Mansignon et Gandhi — La contagion de la verite*, s. 184.

²⁸ Gandhi, *My Religion*, s. 49.

²⁹ Gandhi, *Non-violence...*, s. 87.

Praktykę ahimsy uważa Gandhi za rzecz ogromnie trudną. Absolutna perfekcja jest tu niemożliwa, gdyż *non-violence* jest „stanem idealnym, będącym jedynie teorią jak euklidesowski punkt czy linia prosta”³⁰. Nawet Jezus ofiarując swe życie, aby przekazać ludziom idee ahimsy, nie został w pełni zrozumiany. Jego życie było Wieścią, Słowem³¹. W każdej epoce istnieją ludzie o ogromnej sile Ducha, awatara³², o spotęgowanym pierwiastku boskości.

Środkiem dążenia ku ahimsie jest nieskończona życzliwość, która oznacza nieograniczoną zdolność cierpienia. Jak w innych indyjskich systemach religijno-filozoficznych, tak i w doktrynie relacja guru—uczeń jest w pełni zachowana. Uczeń powinien uczyć się biernego oporu, „stając się pojąć słowa i czyny tych, których uważa się za Ludzi Bożych, nasycić nimi swą istotę i usiłować zrozumieć ich czyny”³³. Choć więc droga ahimsy jest uniwersalna, każdy jej etap podlega innym prawom i dyscyplinie. Bierny opór rozumie Gandhi bardzo szeroko: „Zasadę ahimsy łamie się każdym złym czynem, złą myślą, uczuciem nienawiści, akceptacją fałszu, a także przywłaszczaniem tego, czego potrzebuje świat. A świat potrzebuje nawet tego, co jemy”³⁴.

Ahimsa jako zasada powstrzymywania się od fizycznej przemocy to jednocześnie za dużo, gdyż z racji posiadania ciała uczestniczymy w świecie przeciwstawnych sił materialnych, i za mało, bo cierpienie rodzi nie tylko przemoc fizyczna. Bierny opór jest jednak jedyną drogą dla człowieka jako takiego, bo „człowiek, który nie chce służyć wszystkim, jest nieszczęściem dla siebie i dla całego świata”³⁵.

Stopniowo poprzez walkę, doświadczenia, cierpienia, dyscyplinę duchową i cielesną można stać się bojownikiem biernego oporu. Jako przykład podaje Gandhi własne życie: „*Ma vie est mon message*” — pisze³⁶.

³⁰ *Ibidem*, s. 44.

³¹ Cyt. wg Lassier, *op. cit.*, s. 138.

³² Avatar, (sanskryt.: *avatāra*) — wcielenie, zstąpienie boga chcącego wpłynąć na bieg świata, w szczególności Boga Wisznu. W klasycznym schemacie hinduizmu istnieje 10 wcieleń (awatara): ryba ratująca praojca ludzkości Manu podczas potopu; zółw dźwigający górę, którą zmacono ocean, aby uzyskać amritę, napój nieśmiertelności; dzik wyciągający z przepaści Ziemię wtrąconą tam przez demona; człowiek-lew, pogromca innego demona, który zapanował nad światem; karzeł Parasiurama, który zniszczył kastę rycerzy, dając bramynom władzę; Rama; Kriszna; Budda; Kalka, który będzie sędzią złych). Oprócz schematu wcieleń Wisznu są i inne, uwzględniające m.in. Chrystusa, Gandhiego.

³³ Gandhi, *Religion in Piece...*, s. 107.

³⁴ Gandhi, *My Religion*, s. 107.

³⁵ *Ibidem*, s. 92.

³⁶ Lassier, *Gandhi...*, s. 138.

Postęp w stosowaniu ahimsy do siebie i innych wiąże z jakością i głębią cierpienia: „Im cierpienie jest czystsze, tym większy postęp”³⁷.

Pozytywną stroną ahimsy jest satja (*satjā*) — prawda. Ahimsa i satja — stwierdza Gandhi — to dwie strony tego samego procesu. Satja jest tu celem, ahimsa środkiem³⁸ [...] Środki i cele są terminami zamiennymi”³⁹.

Droga do Prawdy ma więc dwa ściśle ze sobą sprzężone aspekty:

- indywidualny,
- społeczny.

W aspekcie indywidualnym dotyczy przemiany jednostki ludzkiej, w aspekcie społecznym przemiany społeczeństwa. Satjagrahi (*satjāgrahī*), poszukiwacz prawdy realizujący w sobie i wokół siebie bierny opór zależnie od Siły Ducha, Siły Ahimsy lub Miłości Prawdy, winien podejmować akcję zwalczania zła himsy.

AŚRAMY I TECHNIKI BIERNEGO OPORU

W celu zwiększenia stopnia skuteczności owej walki Gandhi zorganizował szereg wspólnot, stwarzając w nich program rozwoju dyscypliny wewnętrznej i różne taktyki walki społecznej. W 1904 r. założył w Afryce farmę Phoenix, w 1910 r. farmę Tołstoja koło Johannesburga, w 1915 r. aśramę Satjagraha koło Ahmedabadu, a w 1935 r. aśramę Sevagram w Seagon. Każda z nich była rodzajem laboratorium i poligonem treningowym dla „żołnierzy biernego oporu”, wytwarzając nowe techniki oraz stając się centrum operacyjnym przyszłej walki, wymagającej nieraz ogromnej odwagi i niezłomności charakteru. Wspólną cechą owych technik było unikanie gwałtu, co nie miało nic wspólnego z biernością czy też tchórzostwem: „Ten, który drży ze strachu lub ucieka — pisał Gandhi — nie stosuje ahimsy, lecz jest tchórzem”⁴⁰.

Generalnie rzecz biorąc, taktyka biernego oporu polegała najpierw na ustaleniu, że w danej sferze życia istnieje zło moralne (*himsa*), następnie zaś na wyczerpaniu wszelkich legalnych środków jego zwalczania (petycje, artykuły w prasie, rozmowy z czynnikami oficjalnymi, interwencje w urzędach, poruszanie opinii publicznej).

Drugą fazą walki była ahimsa konstruktywna, którą Romain Rolland nazwał afirmacją nowego porządku przed negacją starego⁴¹. Jej celem

³⁷ Gandhi, *My Religion*, s. 41.

³⁸ Gandhi, *Religion in Piece...*, s. 41.

³⁹ Gandhi, *My Religion*, s. 41.

⁴⁰ Gandhi, *Religion in Piece...*, s. 335.

⁴¹ R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, London 1924.

była nauka walki bez przemocy. Ten etap może być akcją masową, łączy się z nauczaniem i wyjaśnianiem.

Następna, co do siły użytych środków, to ahimsa agresywna. Ze względu na fakt, że istnieje tu możliwość przekształcenia jej w himsę, agresywna ahimsa musi być elitarna.

W zastosowaniu do akcji politycznych i społecznych Gandhi używał nazw „nieposłuszeństwo cywilne” (*civil disobedience*) i „odmowa współpracy” (*non-cooperation*). *Civil disobedience* to ahimsa agresywna łącząca się z jawnym łamaniem pewnych praw czy odmową spełnienia określonych obowiązków obywatelskich (np. służby wojskowej, płacenia podatków). *Non-cooperation* nie wymagało bezpośredniego łamania prawa, ograniczając swój zasięg do bojkotu określonych urzędów, sklepów, wyrobów, szkół czy usług, zwrotu tytułów czy funkcji honorowych. Aspekty negacji miały w taktyce biernego oporu swą stronę pozytywną. I tak np. bojkot jednego typu szkolnictwa oznaczał rozpoczęcie innego rodzaju nauczania⁴², zaś odmowa zakupu towarów przemysłowych łączyła się m.in. z produkcją wiejskich samodiałów.

Akcje nieposłuszeństwa cywilnego nazwał Gandhi satjagrahami, różniąc satjagrahy zbiorowe i indywidualne⁴³.

Pierwszą satjagrahę rozpoczęli mieszkańcy farmy Phoenix w Południowej Afryce. Po wojnie z Boerami Anglicy postawili hinduskich mieszkańców Natalu i Transwalu w trudnej sytuacji. Konstytucja brytyjska zarezerwowała status brytyjskiego poddanego dla białych, zaś nowo powstały Wydział Azjatycki stał się organem gnębienia nawet tych Hindusów, którzy w czasie wojny przebywali poza granicami Transwalu. W 1904 r. pod wpływem lektury książki Ruskina *Unto this Last* i za namową przyjaciela, Alberta Westa, Gandhi postanowił przenieść redakcję „Indian Opinion” na wieś, odgradzając się tym sposobem od zgiełku i himsy industrialnej cywilizacji. W ośmiu blaszanych hangarach niedaleko Phoenix zamieszkali: Gandhi, West, Polak i krewni Gandhiego z rodzinami. Tu właśnie przeprowadzono pierwszą próbę redukcji potrzeb i samowystarczalności. Każdy mieszkaniec otrzymał 3 akry ziemi, którą uprawiał w chwilach wolnych od prac związanych z redakcją, korektą, pakowaniem i wysyłką kolejnych numerów pisma. Mieszkańcy farmy uczyli się rolnictwa i rzemiosła, w niedziele zaś w domu Gandhiego czytali teksty *Gity* i *Biblii*, śpiewali chrześcijańskie i gudżarackie hymny,

⁴² Np. w aśramie Tagora zamiast w szkołach angielskich. Na uniwersytecie Tagore'a we wspólnocie Siantiniketana studiowała m.in. Indira Gandhi.

⁴³ Czasami Gandhi odwoływał satjagrahę zbiorową, a podejmował indywidualną.

zglębiając doktrynę biernego oporu. Członkowie farmy doprowadzili do minimum swe potrzeby, stosując koncepcję aparigraha⁴⁴.

Po przeprowadzce do Johannesburga Gandhi zaczął przygotowywać się do budowy większej aśramy ćwiczebnej, koniecznej do rozwoju ruchu biernego oporu. Szansa dla wspólnoty nadarzyła się w 1910 r., gdy architekt Kallenbach przekazał walczącym Hindusom 1100 akrów ziemi, 1000 drzew owocowych i domek. Do odległej o 21 mil od Johannesburga farmy zaczęli napływać różni emigranci: Hindusi, muzułmanie, parsowie i chrześcijanie. Wspólnotę nazwano Farmą Tołstoja. Jej członkowie prowadzili bardzo surowy tryb życia dążąc do samowystarczalności. Różne formy wyczerpującej pracy fizycznej, skąpe wyżywienie wegetariańskiej kuchni, program samokształceniowy (m.in. nauka szewstwa) były tam częścią dobrowolnej akcji samoumartwiania się. „Nosiliśmy wszyscy strój roboczy imitujący ubrania więzienne”, pisał Gandhi⁴⁵.

Farma Tołstoja stanowiła cenny wkład do walki satjagraha, dając azyl rodzinom walczących poprzez przykład dobrowolnej nędzy i surowości życia, podjętego w imię patriotyzmu, tworząc wzorce walki biernego oporu. Liczba członków wspólnoty wynosiła 50—75 osób. „Ci, którzy poznali surową dyscyplinę Farmy Tołstoja — stwierdził Nanda — nie bali się żadnego więzienia”⁴⁶. W ten sposób w obu aśramach tworzył Gandhi grupę zdecydowanych do „walki” ze złem społecznym identyfikowanym ze złem moralnym.

Okazja ku temu nadarzyła się dość szybko, choć w 1911 r. wydawało się, że nadchodzi koniec prześladowań. Po amnestii dla więźniów politycznych w „Indian Opinion” podano do wiadomości decyzję rządu o uchyleniu bariery imigracyjnej dla osób z pewnym cenzusem. W atmosferze powszechnego entuzjazmu w Johannesburgu rozegrano mecz piłki nożnej między dwiema drużynami biernego oporu: Pretoria Passive Resisters' Eleven i Local Passive Resisters' Team. Radość była jednak przedwczesna. Gdy rząd nie spełnił obietnic, Hindusi zbojkotowali koronację. Sytuację pogorszyła delegalizacja niechrześcijańskich małżeństw i opłaty permitowe. Wówczas Gandhi ogłosił satjagrahę, informując indyjskich przyjaciół, że „armia pokoju” liczy już 66 osób. Nowa taktyka walki polegała na łamaniu praw imigracyjnych poprzez przekraczanie granicy Transwalu. Po pierwszej „akcji” aresztowano 16 osób z Farmy Phoenix, zaś w kilka dni później — 11 kobiet. W odpowiedzi właściciele pozbawili rodziny górnicze wody i elektryczności. Zmuszeni do opuszcze-

⁴⁴ Aparigraha — nieposiadanie.

⁴⁵ B. R. N a n d a, *M. Gandhi. A Biography*, London 1958, s. 410.

⁴⁶ *Ibidem*.

nia mieszkań strajkujący stali się uczestnikami pierwszego marszu biernego oporu. Ponad 2000 osób udało się do Farmy Tołstoja. Tam zostali aresztowani i wkrótce skazani na przymusowe roboty w tych samych kopalniach, które opuścili. Odmowę pracy karano chłostą. Gandhi również został aresztowany i skazany na 9 miesięcy ciężkiego więzienia.

Represje rządu Transwalu wywołały ogólne poruszenie. Hinduscy robotnicy zaczęli masowo opuszczać transwalskie plantacje, a poruszenie indyjskiej opinii publicznej zmusiło wicekróla do interwencji w Londynie. Do Transwalu przybyła komisja do zbadania działalności gen. Smutsa, nad którym zawisła groźba odwołania. Gandhi jednak zachował się w sposób nieoczekiwany. Nie wykorzystał bowiem ani opatrnościowego strajku Europejczyków, ani możliwości zmian personalnych w obozie przeciwnika. Bojkotując komisję, sam rozpoczął rozmowy z gen. Smutsem, wręczając mu zrobione dlań w więzieniu sandały jako symbol życzliwości. Działalność Gandhiego doprowadziła do kompromisu, dzięki czemu zalegalizowano hinduskie małżeństwa, zlikwidowano pewne podatki i opłaty wraz z barierą imigracyjną. Sukces satjagrahy afrykańskiej wątpliwy w aspekcie społeczno-ekonomicznych konsekwencji dla Hindusów zamieszkałych w Afryce przyniósł Gandhiewi ogromną popularność w Indiach i zapoczątkował taktyki biernego oporu:

hartal, strajk z medytacjami, alternatywną pracą kształceniową i pracami porządkowymi;

marsz protestacyjny, połączony z *civil disobedience* — jawnym łamaniem prawa, ale bez himsy.

W 1915 r. Gandhi powrócił do Indii. W Siantiniketan, poetyckiej aśramie laureata Nagrody Nobla Rabindranatha Tagore, oczekiwało nań już 18 chopców z Phoenix. Wspólny pobyt wychowanków dwóch wielkich patriotów, przygotowanych do dwóch rodzajów satjagrahy: kulturowej i społecznej, dał Gandhiewi wiele do myślenia. Pragnąc, by dzieci z Phoenix korzystały w pełni ze zdobyczy „indyjskiego renesansu”⁴⁷, poprosił poetę o nauczycieli dla aśramy, którą wkrótce założył.

Celem wspólnoty Gandhiego miały być przygotowania grupy gotowej do satjagrahy na terenie Indii, planowanej nie wcześniej niż za 5 lat⁴⁸. Do tego celu Mahatma wybrał teren położony koło Ahmedabadu, ośrodka przemysłu tekstylnego, z czym wiązał nadzieje ahimsy konstruktywnej. W aśramie nad rzeką Sabarmati początkowo zamieszkało 25 osób: kobiet, mężczyzn i dzieci. Wśród dżungli, na terenie 150 akrów członkowie wspólnoty zbudowali domy, warsztaty (przędzalnie i tkalnie), szkołę, bibliotekę i urządzenia sanitarne, założyli farmę doświadczalną, plan-

⁴⁷ Patrz K. Kripalani, *Rabindranath Tagore*, London 1932.

⁴⁸ Patrz Nanda, *op. cit.*, s. 49.

tację bawełny, ogrody warzywne. Autorem projektu był Mahatma, zaś kierownikiem robót, tak jak w Afryce, Maganlal Gandhi.

Aśrama Satjagraha stała się centrum ahimsy konstruktywnej, a w latach 1920—1930 ahimsy agresywnej. Dwie wielkie akcje programu konstruktywnego rozślawiły ją na całym świecie: khadi (*khādi*) i haridżan (*haridžan*). Obie rozpoczął Gandhi już w Afryce. Khadi był rodzajem indyjskiego samodziału. Gandhi, dążąc do autonomii swego kraju (*swarādź*)⁴⁹, głosił hasła samowystarczalności ekonomicznej (*swadesi*)⁵⁰. Od czasu powrotu z Afryki zalecał rolnikom przedzenie i tkactwo jako dodatkowe źródło dochodu, później uczynił kołowrotek symbolem patriotyzmu, środkiem budzenia świadomości narodowej. Ślad zawrotnej kariery kołowrotka można odnaleźć obecnie na fladze Indii.

Drugim hasłem programu konstruktywnego była walka z niedotykalnością. Ogłaszając pańczama, piątą grupę nie wchodzącą do klasycznego systemu czterech kast, „dziećmi Boga” (haridżan), Gandhi uderzył w jeden z filarów religijności społeczności indyjskiej, niepodważalnej od wielu setek lat. Haridżani nie mogli stykać się z przedstawicielami wyższych kast; w pewnych przypadkach kontakt cieniów wymagał kosztownych ceremonii oczyszczających. Niedotykalni mogli więc wykonywać jedynie określone zawody (zamiatanie, czyszczenie toalet, grzebanie padłych zwierząt, garbowanie skór), musieli mieszkać w wydzielonych dzielnicach, modlić się w odosobnieniu. Studnie publiczne, szkoły, świątynie były dlań niedostępne.

Anglicy takiemu stanowi rzeczy nie przeciwdziałali, a nawet, w pewnym sensie, w myśl zasady „dziel i rządź”, dyskretnie popierali bariery kastowe⁵¹.

W końcu 1915 r. Gandhi przyjął do wspólnoty rodzinę haridżanów. Wywołało to burzę protestów na zewnątrz, wewnątrz groziło rozkładem aśramy. Najpierw zbuntowała się żona Gandhiego, Kasturbaj, mająca dosyć niedotykalnych już w Afryce. Gandhi postawił jej ultimatum: akceptacja haridżanów lub opuszczenie aśramy. Wkrótce potem Maganlal zapragnął opuścić wspólnotę. Gandhi musiał znaleźć wiele argumentów, aby go zatrzymać.

Z tych samych przyczyn ustaly wszelkie subwencje na rzecz aśramy. Nawet chrześcijańscy i muzułmańscy przedsiębiorcy w obawie przed bankructwem spowodowanym bojkotem ich wyrobów nie ośmielili się udzielić obiecaney pomocy. W takiej sytuacji Mahatma zdecydował prze-

⁴⁹ Swaradz (*swarādź*) — hasło autonomii.

⁵⁰ Swadesi (*swadesi*) — hasło bojkotu towarów angielskich.

⁵¹ Patrz A. M. M u z u m d a r, *Social Welfare in India*, 1964 s. 49.

nieść wspólnotę do dzielnicy niedotykalnych w Ahmedabadzie. Egzystencję Sabarmati uratował wówczas „anonimowy” dar 13 tysięcy rupii⁵².

Akcję haridżan rozszerzył Gandhi na całe Indie. W 1920 r. wielce przyczynił się do umasowienia Kongresu, umieszczając jednocześnie kwestię niedotykalnych w politycznym programie partii i rozpoczynając kampanię prasową w obronie „dzieci Bożych”. W artykule zamieszczonym w „Young India” 20 XII 1920 r. Mahatma dowodzi: „*Non-cooperation* z rządem oznacza współpracę rządzonych. Jeśli Hindus nie zmaże grzechu niedotykalności, nie będzie żadnej swaradź ani w ciągu roku, ani w ciągu stu lat [...] Musimy traktować haridżanów jak naszych braci, bo są nimi w istocie. Musimy zwrócić im dziedzictwo kulturowe, które im skradliśmy przed wiekami [...] Reforma ta nie może być skutkiem swaradź, ale przyczyną”⁵³.

W 1921 r. znajdujemy w tym samym dzienniku stwierdzenie o bardziej radykalnym wydzwieku: „Uważam likwidację niedotykalności za najpotężniejszy czynnik w procesie zdobywania swaradź”⁵⁴.

Walka o zniesienie niedotykalności nie przebiegała w izolacji, łącząc się z satjagrahą polityczno-społeczną w latach 1920—1930. W ciągu dziesięciolecia Gandhi doprowadził do szeregu zmian, m.in. do „mieszanego” małżeństwa. Wkrótce z pomocą przyszli mu sami haridżanowie tworząc swój własny program polityczno-społeczny. Moment ten wykorzystali Anglicy sterując akcjami legalnymi w ten sposób, że doprowadzili do powstania projektu ustawy o segregacji wyborów do władz lokalnych, w której haridżani mieliby swą odrębną pulę. Takie „kompromisowe” stanowisko spodobało się wielu ortodoksyjnym Hindusom. Wówczas Gandhi zastosował nową indywidualną technikę biernego oporu — głodówkę. Z więzienia Yeravda, zdecydowany poświęcić życie sprawie niedotykalnych, w przeddzień rozpoczęcia głodówki napisał do przedstawiciela brytyjskiego rządu list otwarty: „Wierzę, że [...] ten krok oczyści hinduizm ze straszego grzechu, znajdując również oddźwięk na całym świecie. Moja walka przeciw praktykom niedotykalności jest bowiem walką przeciw wszystkiemu, co w człowieczeństwie nieczyste. Wysyłając ten list do Lorda S. Hoara, głęboko wierzę, że najlepsze siły ludzkiej rodziny przyjdą mi z pomocą, na nich opieram się sercem czystym, wolnym od wszelkiej złości i nienawiści. Decyzję głodówki podjąłem wierząc w słuszność sprawy, w społeczeństwo hinduskie i w czynniki oficjalne”⁵⁵.

⁵² Dar Ambalal Sarabhaia, fabrykanta tekstyliów w Ahmedabadzie, wiążącego wielkie nadzieje rozwoju przemysłu indyjskiego z ruchem khadi.

⁵³ Wg Muzumdar, *op. cit.*, s. 57.

⁵⁴ M. Gandhi, „*Jeune India*”, 3 XII 1921.

⁵⁵ Pyarelal, *Epic Fast*, Ahmedabad 1932, s. 121—122.

Więści o głodówce Mahatmy zrobiły w Indiach ogromne wrażenie, co między innymi wywodziło się z koncepcji karmana⁵⁶. Głodówka w kontekście hinduizmu zmuszała całe społeczeństwo indyjskie do działania. Nikt nie chciał obciążać swego karmana „morderstwem” człowieka świętego, uznanego niekiedy za awatara boga⁵⁷. W całym kraju nastąpiły więc natychmiastowe zmiany postaw, niespotykane od wieków. Hindusi wyższych kast demonstracyjnie bratali się z haridżami, kapłani bramińscy otwierali im bramy świątyń. Nie zadowolilo to jednak Mahatmy; coraz bardziej osłabiony, postanowił kontynuować ów specyficzny rodzaj szantażu ludzkich sumień. W szóstym dniu głodówki miliony mieszkańców Indii odprawiały publiczne modły, gdy przedstawiciele rządu i liderzy stronnictw sporu: bramini i niedotykalni, podpisywali w obliczu Gandhiego porozumienie, które rząd brytyjski zatwierdził⁵⁸. Wówczas dopiero Mahatma przyjął pierwszy posiłek, ustalając najbliższy tydzień Tygodniem Obalenia Niedotykalności.

Mimo krótkotrwałej fali entuzjazmu głodówka Gandhiego uczyniła wyłom w tradycji indyjskiej, co znalazło wyraz w polityce niepodległych Indii. Untouchability Offence Act z 1955 r. przewiduje kary za obrazę niedotykalności, zaś system rozwijania szkolnictwa i stypendiów dla niższych kast z wolna likwiduje relikty niedotykalności, utrzymujące się nie tylko z winy wyższych kast, ale także z powodu oporu pewnych grup samych haridżanów niechętnych zmianom.

Taktykę publicznej głodówki jako technikę biernego oporu stosował jeszcze Gandhi pięciokrotnie, zawsze z pozytywnym skutkiem. W 1924 r. doprowadził w ten sposób do zgody między Hindusami a muzułmanami, w 1938 r. załagodził spór w Radżkot, w 1942 r. po rezolucji „Quit India” uśmierzył zamieszki, w 1947 r. przerwał rzeź w Kalkucie, w 1948 r. wprowadził pokój w Delhi. Wypowiadając się na temat „skuteczności” głodówek, Gandhi stwierdził, że mogą je podejmować jedynie ludzie, którzy na to „zasłużyli”: o wielkim prestiżu, przekonani święcie o słuszności sprawy, zdecydowani za nią umrzeć, kochający swój lud i przezeń kochani.

⁵⁶ Przed prawowiernym Hindusem stanął dylemat: grzech skalania kontaktem z niedotykalnym czy też grzech posłania na śmierć świętego męża. Problem ten nabrał innego znaczenia po głodówce, kiedy Vinoba Bhave w towarzystwie braminów i niedotykalnych zaczął odwiedzać świątynie w całym kraju. Bano się wówczas świątynie oczyszczać, aby nie obrazić świętych mężów, a jednocześnie bano się odprawiać w nich modły. Konflikt autorytetów zakończył się zwycięstwem Mahatmy.

⁵⁷ Zdarzało się, że podczas wędrówek Gandhiego oddawano mu boską cześć, o czym pisze Nanda.

⁵⁸ Pakt w Poona.

Drugą akcją rozpoczętą w aśramie Satjagraha był ruch swadesi, oznaczający w praktyce samowystarczalność ekonomiczną. Szereg „ślubów” obowiązujących we wspólnocie łączyło się z programem konstruktywnym, postulującym samowystarczalność. Wiodły ku niej dwie drogi:

- produkcja dóbr krajowych,
- likwidacja fałszywych, nienaturalnych potrzeb.

W takim kontekście zrozumiały stały się obowiązujący w aśramie zakaz kradzieży (*non-stealing*). „Człowiek — pisał Gandhi — tak jak ptaki nie powinien mieć dachu nad głową, ani ubrania, ani zapasów żywności na jutro”⁵⁹. Zdanie to świetnie ilustruje historia zwykłej kradzieży, która zdarzyła się w Sabarmati. Złodzieje zabrali kuferek Kasturbaj. Gandhi najpierw zmatrwił się, że za mało kontaktu miał z sąsiadami, wierzącymi widocznie, że we wspólnocie są rzeczy cenne, co przeczyło idei swadesi, potem zaś bardzo się zdziwił, że jego żona miała jakiś kuferek. Gdy ta stwierdziła, że było w nim ubranie dzieci i wnuków, uznał to za niepotrzebny zbytek. Od tego dnia Kasturbaj miała najmniejszą skrzyneczkę w całej aśramie.

Opisany w pracy Gandhiego *History of Satyagraha Aśram*⁶⁰ statut wspólnoty zawierał szereg ślubów związanych z praktyką biernego oporu (ahimsy, satja, wstrzemięźliwości, dyscypliny) znanych już z Afryki. Jeden z nich, dotyczący obowiązku pracy fizycznej, przerodził się w fundament hasła swadesi, gdy w 1920 r. Mahatma zbojkotował wyroby angielskie. Hasło „czarkha” (kołowrotek) stało się nakazem dla każdego patrioty. „Indie nie mogą być przede wszystkim dla Lancashire, a potem dla siebie” — głosił Gandhi⁶¹. Potraktował on wyrób płótna khadi jako czynność filozoficzno-religijną, zbliżając elitę intelektualną do ludu, zaś lud do Prawdy. Hasło bojkotu towarów angielskich, a raczej jego konsekwencje spotkały się z krytyką Tagore’a, który na łamach „Modern Review” określił koncepcję *non-cooperation* jako doktrynę „negacji, izolacji i rozpacz, grożącą budową chińskiego muru między Indiami a Zachodem”⁶². Nie wierzył również w sukces małej maszyny, kołowrotka, w walce z wielkimi. Wypowiedź ta była wielce znamienita, tym bardziej że to Tagore nazwał Gandhiego Mahatmą, obdarzał go odwzajemnianym szacunkiem, gościł w swojej aśramie. Zamieszczona w „Indian Opinion” riposta Gandhiego podkreślała pozytywne aspekty programu *non-coope-*

⁵⁹ Wg Nanda, *op. cit.*, s. 138. Daje się tu zauważyć zbieżność z regułą św. Franciszka.

⁶⁰ M. Gandhi, *History of Satyagraha*, Madras 1933.

⁶¹ *Speeches and Writings of M. Gandhi*, Madras 1933, s. 34.

⁶² Cytaty z „Modern Review” podałem wg Nanda, *op. cit.*, s. 202.

ration: „Uważam za niemożliwą walkę z cierpieniem pieśnią Kabira. Głodne miliony żądają innej poezji: jedzenia”⁶³.

„Gdy wszyscy wokół mnie umierają z głodu, pisał Mahatma, jedynym dozwolonym zajęciem jest dla mnie żywienie głodnego; Indie są domem w ogniu. Umierają z głodu, bo nie ma pracy, za którą można kupić żywność. Dla bezrobotnego i głodującego ludu jedyną dopuszczalną postacią, w której Bóg ośmieli się objawić, jest praca i obietnica chleba jako zapłaty. Głód jest argumentem, który prowadzi Indie ku kolowrotkom [...]

„Dajcie im pracę, aby mogli jeść. Jeśli ktoś nie czuje tego obowiązku, bo sam nie musi pracować, niech sprawdzi pochodzenie każdej monety, która trafia do jego kieszeni. Takie pieniądze pochodzą z grabieży. Każdy więc musi prząść. Tagore także musi prząść. Niech spali zagraniczne ubranie, to jest dziś obowiązkiem każdego”⁶⁴.

Przyszłość załagodziła ów spór. Różnica zdań nie dotyczyła bowiem celów, lecz środków. Gandhi preferował taktykę ekonomicznego biernego oporu, Tagore „wielki strażnik”⁶⁵ tradycji — kulturowego. Akcję „khadi” obliczano na 50 milionów funtów szterlingów. Straty Anglików stały się wkrótce jeszcze większe. W 1930 r. bojkot towarów, urzędów, sądów i szkół przekształcił Mahatma w ruch *civil disobedience*.

Pierwsza akcja rozpoczęła się znów w aśramie Satjagraha. Był to słynny „marsz solny”, jawne złamanie zakazu warzenia soli. 12 marca 1930 r. z Sabarmati wyruszyło 79 członków wspólnoty. Akcji towarzyszyła szeroka reklama w krajowej i zagranicznej prasie, filmie, oprawa muzyczna, girlandy kwiatów. „Maszerujemy w imię Boże — przemawiał Gandhi — rebelia jest naszą religią”⁶⁶. W ciągu 21 dni przebyto 300 kilometrów. Tłum stawał się coraz większy, zarażając kolejne wioski ideą. Marsz miał charakter pokojowy i religijny. Choć Gandhi starał się, by go aresztowano, pozostawał ciągle na wolności; rząd wydał zakaz interwencji; Mahatmę aresztowano dopiero w przeddzień innej akcji — pokojowego opanowania składów soli w Darsiana. Wówczas ruch solny Satjagrahy objął prawie wszystkie wsie wybrzeży indyjskich, integrując chłopstwo oraz budząc patriotyzm. Po uwięzieniu Gandhiego Kongres rozszerzył satjagrahę na prawa leśne, podatki ryżowe, zbojkotował wszystkie towary angielskie, statki, porty i kompanie ubezpieczeniowe. W rezultacie „perkalikowa wojna” obniżyła indyjski import tekstyliów angielskich o 1/3. Presja przedsiębiorców angielskich w parlamencie stała się przyczyną rozpoczęcia negocjacji. Wydany po rozmowach wicekróla Irvina

⁶³ *Ibidem*, s. 203.

⁶⁴ *Indian Opinion*, cyt. wg Kripalani, *op. cit.*, s. 296.

⁶⁵ W wyż. wym. artykule Gandhi nazwał Tagore'a „wielkim strażnikiem”.

⁶⁶ „*Young India*”, 3 IV 1930.

z Gandhim dekret (Delhi Pact — 17 II 1931) głosił amnestię, zezwolenie warzenia soli do użytku prywatnego, oficjalne uznanie indyjskiego samodzielnictwa. Nie było tam jednak mowy o autonomii. Mimo to Gandhi odwołał satjagrahę.

W 1935 r. Mahatma założył ostatnią aśramę. Wydarzenie to poprzedziło jego wycofanie się z Kongresu (1934) i publikacja pracy *Cent per Cent Swadesi* (1935). Gandhi doszedł bowiem do przekonania, że Indie mogą uzyskać autonomię jedynie dzięki przemianie w „demokrację wiejskich republik”. Zażądał więc bojkotu nie tylko towarów angielskich, ale wszelkich wyrobów przemysłowych, nawet szczotek do zębów, papieru i łuskanego ryżu. Reformę zaczął oczywiście od siebie. Echa jego apelu o „służbę wsi” wyraziły się w szeregu bezinteresownych „czynów” miejskich patriotów. Gandhi zamieszkał wówczas w dżungli w Seagon. Wkrótce wokół jego domku powstała aśrama Sevagram⁶⁷. Zamieszkali tam również Polak Maurycy Frydman, profesor Bhansali, eksperymentujący z liśćmi jako pokarmem i odzieżą, mnisi, trędowaci i przyjaciele Gandhiego. Wkrótce Sevagram stało się centrum wiejskiej odnowy. Powstały tam ośrodki poprawy hodowli krów, przemysłu wiejskiego, kształcenia rolnego i wiejskiego dziennikarstwa. Rozpoczęła także swój „eksperyment”, zgodnie z gandyjskimi zaleceniami samowystarczalności i redukcji fałszywych potrzeb, organizacja wiejskiego szkolnictwa. Jej cel określił Mahatma następująco: „Jak zamienić śmieci w bogactwo”.

Doświadczenia Sevagram wielce przydały się w pierwszych dniach niepodległości Indii. Opisane w *Testamencie Gandhiego*, a rozwijane w ruchach typu sarvodaja⁶⁸ do dziś są żywymi tendencjami mimo szeregu zmian polityczno-społecznych.

WSPÓŁCZESNE ECHA BIERNEGO OPORU

W drugiej połowie XX w. doświadczenia indyjskiego ruchu biernego oporu uniwersalizowały się. Rozpatrując zagadnienie współczesnej kontynuacji ahimsy jako doktryny, technik i praktyk aśramowych należy przede wszystkim oddzielić kontynuacje totalne, łączące trzy aspekty biernego oporu w całości, od kontynuacji częściowych preferujących jeden z elementów. Dużą rolę odgrywa tu kontekst kulturowy i społeczno-polityczny. Co do kontynuacji biernego oporu jako całości, biorąc pod uwagę zastrzeżenia Gandhiego przeciw konceptualizacji i petryfikacji

⁶⁷ Sevagram (*sevagram*) znaczy w hindi: służba wsi.

⁶⁸ Ruch sarvodaja — akcja dobrowolnego oddawania ziemi dla najbiedniejszych — wiąże się z osobą Vinoba Bhawe, ucznia Gandhiego. B. Mrozek, *Testament Gandhiego*, „Argumenty”, 1973.

jego teorii i praktyki, należałoby raczej poszukiwać owych „ludzi Bożych” w nowych sytuacjach: przejętych głęboko Prawdą i Ahimsą, przywódców o gromnej odwadze cywilnej i sile „miłości”. Do takich niewątpliwie należał Martin Luther King, walczący metodami biernego oporu baptystowski pastor z Atlanty, antyrasista, laureat Pokojowej Nagrody Nobla, człowiek głęboko wierzący, a jednocześnie trzeźwo myślący społecznik i bystry polityk. Jego popularność zaczęła się od murzyńskiej satjagrahy. W 1955 r. murzyńscy mieszkańcy Montgomery rozpoczęli *civil disobedience*, łamiąc przepis o segregacji rasowej w miejskich autobusach⁶⁹. Aresztowania stały się przyczyną bojkotu miejskich środków transportu. W rezultacie akcji biernego oporu, bez użycia siły, King doprowadził do zniesienia ustawy segregacyjnej. Stając się w 1958 r. przywódcą Kongregacji Chrześcijańskiej Przywódców Południa, a w 1961 r. przywódcą wędrowniej akcji *civil disobedience* wobec przepisów segregacyjnych na Południu (obejmującej sklepy, restauracje, środki miejskiego transportu tylko dla białych), przerwanej na skutek próby zbiorowego lynchu w Alabamie i Montgomery, murzyński pastor stał się w USA żywym symbolem ruchu biernego oporu.

W 1964 r. z okazji otrzymania Pokojowej Nagrody Nobla King wygłosił przemówienie ukazujące wyraźne związki z doktryną gandyjską: „Zdecydowanie odrzucam pogląd, że człowiek tak tragicznie ugrzązł w bezgwiezdnej nocy rasizmu i wojny, że nie będzie mógł już nigdy dostrzec jutrzeńki pokoju i braterstwa. Odrzucam cyniczne twierdzenia, jakoby naród za narodem musiał tonąć w militarystyce opadając w piekło termojądrowej zagłady. Wierzę, że ostatnie słowo należeć będzie do nieuzbrojonej prawdy i bezwarunkowej miłości. Dlatego właśnie czasowo zwyciężona słuszność jest silniejsza niż triumfujące zło”⁷⁰.

Pastor King jest więc w kontekście pierwszej części mojej pracy przykładem totalnej akceptacji całości gandyjskiej idei biernego oporu: doktryny, taktyk, praktyki wspólnotowej, stosunku przywódcy do cierpienia i własnego istnienia. Jeśli przypomnimy, że Gandhi za główne źródło nauczania biernego oporu uważał swe życie, i zauważymy podobieństwa kolei losu Mahatmy i Kinga mimo krańcowo różnego podłoża społeczno-ekonomicznego, jeśli dostrzeżemy emocjonalną zbieżność ostatnich chwil życia dwóch „proroków” biernego oporu, będziemy mogli mimo szeregu różnic ową totalność przejęcia uważać za dowiedzioną. Tezę tę potwierdza fakt istnienia silnych związków Kinga z Nehru poprzez ich wspólnego przyjaciela pastora Lawsons, byłego misjonarza w Indiach, i wspólny wzór osobowy Mahatmy Gandhiego, którego wszyscy trzej gorąco po-

⁶⁹ Sprawa Rosy Parks, G. Frank, *Śmierć po amerykańsku*, Warszawa 1977, s. 28.

⁷⁰ Frank, *op. cit.*, s. 79.

dziwiali⁷¹. Wraz z doktryną przejął King taktykę Mahatmy. Marsze, bojkot, *civil disobedience* z jednej strony, środki legalne: interwencje w kołach rządowych, propagacja celów przez środki masowego przekazu i poruszenie opinii publicznej — z drugiej.

Jeśli przyjrzymy się choćby zespołowi Kinga używanemu do organizacji pokojowych demonstracji, łatwo przypomnimy sobie wychowanków aśramy Gandhiego o podobnych kwalifikacjach. Tak więc, moim zdaniem, opierając się na określeniu biernego oporu jako zmiennego niedefiniowalnego zespołu czynników ahimsy i Prawdy w konkretnych sytuacjach społeczno-politycznych, możemy mówić w przypadku Martina Lutera Kinga o kontynuacji totalnej.

Przykładów kontynuacji częściowej jest o wiele więcej. Sam Gandhi dostrzegał, że jego najbliżsi współpracownicy często akceptują jego poglądy tylko w pewnym zakresie, częściej taktykę niż doktrynę jako całość. Stąd ścisły nacisk na łączność doktryny, technik i praktyki aśramowej i rozważania na temat definicji prawdziwego bojownika ahimsy.

W zakresie taktyk biernego oporu kontynuacje nie muszą się łączyć z ideologią. Odkrywcze w tym zakresie są różne grupy społeczne. Studenci amerykańscy wyspecjalizowali się w akcjach *sit-in*, antyrasiści murzyńscy w marszach, hippisi zastosowali praktyki medytacyjne, przeciwnicy Allende w Chile zużywanie prądu w godzinach szczytu, zaś robotnicy w Memfis ciąglą blokadę telefonów policji. Szczegóły można tu mnożyć w nieskończoność.

Kontynuacje gandyzmu rozumianego jako filozoficzno-religijna doktryna biernego oporu, zespół metod walki *non-violence* i eksperyment wspólnoty widoczne są w ruchu kontestacji kultury Zachodu drugiej połowy XX wieku.

Zarówno w aspekcie całościowym, jak i we fragmentarycznych przejawach „kontrkultury” można odnaleźć echa afrykańskich i indyjskich rozważań i doświadczeń Mahatmy. „Kontestacja — pisze Aldona Jawłowska — niezależnie od tego, czy prowadzi do naiwnego optymizmu wyrażającego nadzieje szybkiej zmiany, czy pogodzenia się z perspektywą długiej i ciężkiej drogi do «ziemi obiecanej», czy do rozpaczliwego przeświadczenia o nieuchronności alienacji — jest zakwestionowaniem wszystkiego: kultury, polityki, organizacji społecznej, oczywistych form codziennej egzystencji, norm etycznych, wzorów i standardów zachowania całego dotychczasowego sensu istnienia. Tym co wspólne, spajające ten ruch w jedną całość, jest totalne zwątpienie w racjonalność otaczającej rzeczywistości, połączone z niezachwianą wiarą, iż kształty rzeczywistości

⁷¹ Frank, *op. cit.*, s. 70.

nowej tkwią wewnątrz krępujących i sprzecznych z naturą form życia społecznego”⁷².

Tego typu formuła pozwala odnaleźć w ideologii i praktyce gandyzmu te same archetypy, które działały również w ruchu kontrkultury. Pamiętajmy przy tym, że Gandhi nie dzielił świata na Anglików i Hindusów; granica przebiegała tu między złem a dobrem, zaś Zachód i Indie spotykały się na gruncie społecznej rzeczywistości jego kraju.

Koncepcja narodu jako całości wyznaczonej nie polityką i geografią, ale Prawdą, Miłością i Ahimsą wspólna jest zarówno gandyzmowi, jak i kontestacji. Po festiwalu w Woodstock mówiło się wyraźnie o *Woodstock nation*, zaś linia frontu przebiegała między generacjami; wewnętrznym „najeźdźcą” była instytucjonalna inwigilacja „kultury afirmatywnej”⁷³. Podobnie było ze sposobami walki; zarówno w sferze „programu konstruktywnego”, jak i w sferze technik kontrkultura łączy się często z metodami ahimsy: *non-cooperation* i *civil disobedience*. Ich charakter wyrasta z niechęci do efektów industrializacji, potępienia „plastycznych dżungli” i „asfaltowych pustyni”, żywo przypomina wiejskie inklinacje Mahatmy, zaś moda na własne wyróby z pewnością łączy się z ruchem „khadi”, tak jak bojkot fryzjerów przypomina początki formacji gandyzmu. To samo można powiedzieć o bojkocie wyrobów przemysłu rozrywkowego i tekstylnego itp. W aspekcie *civil disobedience* — marsze antyrasistowskie i antywojenne palenie kart poborowych, *teach-in* i *sit-in* znajdują wzorce w marszach solnych i hartalach gandyzmu.

Praktyka aśram Gandhiego ma również swe odpowiedniki i kontynuację we wspólnotach kontrkultury, szczególnie w aspekcie redukcji fałszywych potrzeb (wystąpienia przeciw ich twórcy — reklamie) i dążenia do samowystarczalności w amerykańskich komunach rolnych.

Zasady doktryny *non-violence* znalazły też zastosowanie w stosunkach międzynarodowych. Po raz pierwszy sformułowane w traktacie chińsko-indyjskim w 1954 r. proklamowane były przez Nehru i Czou-en-laia jako „Pańcza Sila” („Pięć Zasad”)⁷⁴. Obejmowały one:

1) wzajemne poszanowanie integralności terytorialnej i suwerenności,

2) wzajemne niemieszanie się w sprawy wewnętrzne,

3) nieagresję,

4) równość i wzajemność korzyści,

5) pokojowe współistnienie.

Traktat „Pańcza Sila” stał się podstawą deklaracji konferencji w Bandungu w 1955 r., podpisanej przez 29 krajów Azji i Afryki w dobie ak-

⁷² A. Jawławska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, tekst na okładce.

⁷³ Vide ideologia Marcuse’a.

⁷⁴ Hasło „Pańcza Sila”, *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 8 Warszawa 1966.

tywnej działalności bloków polityczno-wojskowych, zaś Nehru — rzecznikiem „polityki niezaangażowania”. Pojęcie *nonalignment* zawierało, zdaniem J. Nehru, aspekt pozytywny i tym różniło się od „neutralności” i bierności. „Gdzie wolność czy sprawiedliwość znajduje się w stanie zagrożenia, gdzie mamy do czynienia z agresją, nie możemy i nie będziemy neutralni”⁷⁵. Takie stanowisko jest zarazem kontynuacją, jak i negacją ideologii Gandhiego, wyrasta bowiem z aktywnej postaci doktryny biernego oporu postulując nawet, w uzasadnionych przypadkach, użycie siły. Należy jednak pamiętać, że Gandhi wolał himsę od tchórzostwa i miał złożony stosunek do sprawiedliwej walki zbrojnej⁷⁶.

Pokojowa polityka J. Nehru wyrażała się pełniej w „Apelu Pięciu” XV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (1960) skierowanego do wielkich mocarstw w imię pokoju, a także w indyjskich propozycjach konferencji belgradzkiej (1961), zaakceptowanej przez 25 państw uczestników. Propozycje te wiązały się z pokojowym współistnieniem, antykolonializmem, antyimperializmem i antimilitaryzmem (wyrażanym w potępieniu paktów wojskowych i odmowie utrzymywania obcych baz wojskowych). W 1964 r. w II konferencji krajów niezaangażowanych uczestniczyło już 47 krajów. Rozwój ruchu krajów niezaangażowanych, rozszerzającego zasięg mimo chwilowych kryzysów, można prześledzić wertując dokumenty konferencji lat 1973 i 1976. Jego ewolucja nosi ślady gandwijskich idei jedności sfery polityczno-ekonomicznej z etyczną. W tym aspekcie istnieje szereg zbieżności z pokojową polityką państw socjalistycznych, której rezultaty etyczne są często bardzo podobne do postulatów gandyzmu, świadcząc o ich uniwersalności.

Zarówno więc w analizach społecznej kultury Zachodu, jak i badaniach sytuacji społeczno-politycznej Indii roku 1978 zrozumienie wielości jawnych i ukrytych form istnienia i kontynuacji gandhyjskiej teorii i praktyki biernego oporu, może wnieść wiele nowej wiedzy w badaniach kontestacji — rzucić właściwe światło na charakter i głębie związku „buntu młodzieży” z wieloma postaciami filozofii Orientu, zaś w aspekcie najnowszej wewnętrznej i zagranicznej polityki Indii pogłębić rozumienie dialektyki związków tradycji i nowoczesności. Odkrycie nieświadomych kontynuacji pewnych idei Gandhiego w ich całej złożoności wyjaśnić mogłoby zarówno meandry indyjskiej drogi niezaangażowania połączonej z interwencjami zbrojnymi, jak i dynamiką układu sił konfiguracji rozwoju partii indyjskich, powstałych i istniejących w cieniu gandhyzmu, w dialektycznej z nim zgodzie i sprzeczności. Często bowiem oficjalni spadkobiercy idei Mahatmy nie działali zgodnie z postulatami

⁷⁵ Cyt. wg „Zeszyty Dokumentalne. Ruch Niezaangażowanych”, 1977, nr 8 (125)

⁷⁶ Brał czynny udział w I wojnie światowej i popierał zbrojną walkę przeciw nazizmowi.

jego ideologii, a następcy jego oponentów używali taktyk i argumentów biernego oporu.

Odpowiedniki owej relacji współczesności do gandhyzmu można odnaleźć w sferze kultury. Stosunek mieszkańca Republiki Indii drugiej połowy XX wieku do rodzimej i zachodniej tradycji jest w pewnej mierze uwarunkowany genezą, rozwojem i drogami wędrówki idei biernego oporu. Cała gama postaw zawarta między jej krańcowościami: „postawa otwarta” wobec Zachodu i „postawa izolacjonistyczna” z ich korelatami w stosunku do własnego kraju, jest, świadomie lub nieświadomie, w dużej mierze uwarunkowana stosunkiem do gandhyzmu. Wędrówka idei i przemiany doktryny, taktyk i form biernego oporu były — często przyczyną powstawania paradoksów, wynikających z niewiedzy. Przykładem może być stosunek Hindusa lat sześćdziesiątych do różnych rodzajów ekspresji myśli kontestacyjnej w okresie masowych pielgrzymek „zbuntowanej młodzieży” do Nepalu i Indii, w dobie międzynarodowych eksperymentów aśramowych. „Izolacjonista” w pewnym sensie spadkobierca idei gandhyzmu, *a priori* wraz z totalnym zakwestionowaniem świata Zachodu odrzucał gandhyjskie elementy kontestacji. Z drugiej strony zwolennik europeizacji w zetknięciu z hippisami przeczył samemu sobie, w imię rewolty wobec nurtu myśli, która zrodziła bierny opór wnikając w przepojoną atmosferą biernego oporu kontestację.

Powyższa tematyka, a szczególnie syntezy myśli Orientu i kontestacji zarówno na Zachodzie, jak i w krajach Trzeciego Świata w okresie po-kontestacyjnym, wymaga oddzielnego opracowania. Jej przegląd nie jest ani pełny, ani wyczerpujący; ma jedynie ukazać celowość całościowego i wieloaspektowego badania teorii, taktyki, praktyki aśramowej indyjskiego ruchu biernego oporu na podstawie genezy i rozwoju gandhyzmu, którego wielorakie, jawne czy zakamuflowane kontynuacje w swej ogromnej różności są dzisiaj żywe, mimo że portrety Mahatmy nie pojawiają się już nad demonstrantami ani na Zachodzie, ani w Indiach.