

Mariusz Wojtaszek

Dlaczego Mahatma Gandhi nie został chrześcijaninem?

Nurt SVD 44/1(127), 211-226

2010

Artykuł został 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.

Dlaczego Mahatma Gandhi nie został chrześcijaninem?

Mariusz Wojtaszek

Ur. 1973 w Olsztynie. W 1992 ukończył Państwowe Liceum Sztuk Plastycznych w Olsztynie, następnie rozpoczął studia na Wydziale Pedagogiki i Wychowania Artystycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Po ich zakończeniu, podjął studia na Wydziale Teologii tejże Uczelni, które ukończył w 2004 r. broniąc pracę magisterską z zakresu religiologii pt. *Rola córki w rodzinie indyjskiej*. Obecnie jest doktorantem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Wstęp

1. Ramajana i inne
 2. Lekarzu, ulecz się sam
 3. Wewnętrzna potrzeba
 4. Co jest „zgniłego” w hinduizmie?
 5. Wierność Prawdzie
 6. Odwieczne nauczanie prawa
- Zakończenie

Wstęp

W myśl dość rozpowszechnionego przekonania powodem niechęci przyjęcia chrześcijaństwa przez Gandhiego była jego krytyczna ocena praktyki życia religijnego wielu chrześcijan. Nie podważając przydatności duszpasterskiej takiej opinii, mogącej skłonić wielu, w myśl dobrze pojętej odpowiedzialności za wizerunek chrześcijanina w świecie, do krytycznej korekty własnej pobożności, niezbędne jest – w trosce o prawdę – nieco wnikliwsze przyjrzenie się wyznawanym przez niego poglądom, celem znalezienia i wyjaśnienia

głębszych, bo dogmatycznych i społeczno-politycznych, przyczyn leżących u podstawy jego stosunku do chrześcijaństwa.

Zawarty w tytule problem, sprowadzający się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczyny dla jakich Mahatma nie został chrześcijaninem, wymaga bardziej szczegółowego zastanowienia się nad taką problematyką, jak: postawa Gandhiego w stosunku do dogmatyki i życia religijnego chrześcijan, jego poglądy metafizyczne oraz wierność i krytyczny stosunek do hinduizmu.

Niniejszy artykuł powstał w oparciu o analizę *Autobiografii* Gandhiego. Inne wykorzystane w pracy źródła pisane traktowane są przeważnie jako literatura pomocnicza. Tak określona metoda wymaga szczególnej ostrożności, zarówno ze strony autora, jak i czytelnika. Autobiografia jako źródło pisane niewolna jest bowiem od pewnych możliwości zniekształcania prezentowanych faktów za sprawą głównie takich czynników, jak: zawodność pamięci piszącego związana z perspektywą czasową, z jakiej zwykle jest pisana oraz tendencja do wygładzania relacji i przedstawiania siebie w korzystnym świetle. W stosunku do interesującego nas tu dzieła, wszystkie powyżej przedstawione wady wystąpić zapewne mogą, zastanawiać może jednak ich skala. Biorąc ją pod uwagę, zaryzykować można hipotezę – zważywszy zarówno często krytyczny stosunek jej autora odnośnie swego postępowania, jak i, a może przede wszystkim, jego działalność, przeważnie zgodną z głoszonym słowem – że jest ona stosunkowo niewielka. Z racji faktu, że przedstawiona w nim relacja urywa się na roku 1920, niezbędne okazało się również posłużenie się innymi źródłami, wśród których szczególnie cenne jest opracowanie I. Lazari-Pawłowskiej, *Gandhi*.

Układ artykułu rozpoczyna ukazanie (w skróty sposób) dzieł literackich i prądów myślowych, jakie wpłynęły na ukształtowanie postawy Gandhiego, dalej omówiony jest jego krytyczny stosunek do działalności misjonarskiej, praktyki życia religijnego chrześcijan oraz nurtujące go wątpliwości dogmatyczne, na końcu ukazana jest krytyka hinduizmu, zarys metafizycznych poglądów oraz przyczyna jego wierności rodzimej religii. Może więc czytelnik, stopniowo korygując dość rozpowszechnione poglądy, odpowiedzieć na pytanie o przyczynę niechęci przyjęcia chrztu i o przyczynę wierności religii ukształtowanej w dzieciństwie.

1. *Ramajana* i inne

Religijna postawa Mahatmy miała swoje liczne i różnorodne zakorzenienie zarówno w tradycji literackiej rdzennych religii subkon-

tymentu indyjskiego, jak i w literaturze chrześcijańskiej (zwłaszcza protestanckiej). Do hinduistycznych dzieł literackich, z jakimi zapoznał się w dzieciństwie, zaliczyć należy w pierwszym rzędzie *Ramajanę*, *Bhagawatę*, *Manusmriti* oraz poezję Szamala Bhatta, szczególnie zaś, poznaną podczas studiów w Anglii, *Bhagawadgītę*, księgę, jak sam się wyraził, „nieodzowną dla każdego, kto chce poznać Prawdę”¹. Wśród literatury chrześcijańskiej znaczącą rolę w ukształtowaniu moralnej świadomości, prócz Nowego Testamentu (szczególnie *Kazanie na Górze*), odegrała na Gandhim lektura: *Analogii* Butlera, *Komentarze* dra Parkera z *City Temple*, *Droga do doskonałości* Edwarda Maitlanda i Anny Kingsford oraz *Nowa interpretacja Biblii*. Książkę Lwa Tołstoja *Królestwo boże jest w nas samych* podziwiał za niezależność myśli, głębię i prawość, ale i za „wyjątkowy urok stylu”². Nieobca była mu także treść Koranu³, literatury teozoficznej⁴ czy argumenty rzeczników ateizmu⁵.

Znamienną cechą poglądów Gandhiego jest łączenie filozoficznych wątków myśli indyjskiej z myślą europejską i amerykańską XIX i XX wieku. Stąd też, zaczerpniętą z dżinizmu i buddyzmu, kluczową dla swej działalności ideę *ahimsy* (*non-violence*), zinterpretował na nowo pod wpływem takich doktryn świata zachodniego, jak: nieposłuszeństwa obywatelskiego H.D. Thoreau, dobra wspólne (*welfare of all*) J. Ruskina, niesprzeciwiania się złu L. Tołstoja⁶.

¹ M.K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, tłum. z ang. J. Brodzki, Warszawa 1969, s. 86. Znajomość hinduizmu i szacunek dla niego rozwijany był następnie dzięki takim publikacjom, jak m.in.: *Upaniszady* (w przekładzie Towarzystwa Teozoficznego), *Dharma Wiczar* Narmadaszankara, *Indie – czego mogą nas nauczyć?* Maxa Müllera, tamże, s. 186. *Światło nad Azją* [The Light of Asia] Edwina Arnolda, tamże, s. 86. Inne tytuły – zob. tamże, s. 163.

² Tamże, s. 163. Intensywne studia Gandhiego nie ominęły także tołstojowskich *Krótkich kazań* i *Co czynić?*, tamże, s. 186.

³ Szacunek dla islamu poszerzony był dodatkowo lekturą takich książek, jak: *Życie Mahometa i jego spadkobierców* Washingtona Irvinga czy panegiryk Carlyle’a na cześć Proroka, tamże, s. 186.

⁴ Wśród niej: *Klucz do teozofii* Heleny Bławatskiej i *Jak stałam się teozofką* Annie Desant, tamże, s. 86 i 88.

⁵ *Autobiografia* nie podaje konkretnych tytułów czy autorów, wspomina jedynie *Ateizm* Bradlaugha, tamże, s. 88.

⁶ A.M. Wierzbicki, *Gandhi*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, Lublin 2002, s. 683.

2. Lekarzu, ulecz się sam

Pierwsze i zarazem niechętnie nastawienie Gandhiego do chrześcijaństwa ukształtowało się w okresie dzieciństwa. Niechęć owa nie przeczyła jednak tolerancji dla wyznawców innych religii, z jakimi miał możliwość kontaktu w swym rodzinnym domu. Wizerunek chrześcijan, jaki zapamiętał z tego czasu, to obraz ich misjonarzy, którzy „[...] ustawiali się zazwyczaj na najbliższym naszego liceum narożniku i żyli zarówno Hindusów, jak i czczonych przez nich bogów”⁷. Czarę goryczy dopełniała także postać nowonawróconego Hindusa, który nie dość, że przejął niechlubny zwyczaj swoich nowych kapłanów, to jeszcze do tego całkowicie zmienił na „europejski” styl życia, i od momentu swego chrztu, nie gardził ani mięsem, ani alkoholem. Wniosek, jaki wyciągnął więc Gandhi z tej pierwszej lekcji chrześcijaństwa mógł być tylko jeden: „Nie ulega wątpliwości – pisze dalej w *Autobiografii* – że religia, która zmusza człowieka do jedzenia mięsa, picia wódki i zmiany sposobu ubierania się, nie zasługuje na miano religii”⁸.

Lekcja ta w miarę upływu czasu i na skutek bardziej pogłębionych kontaktów z chrześcijanami uległa złagodzeniu, nie przytępiła jednak zdolności krytycznego spojrzenia na działalność misyjną, nazywaną przez Gandhiego wprost „interesem, takim samym jak inne”⁹. Tym, co szczególnie bulwersowało Gandhiego w okresie jego aktywnego udziału w życiu publicznym, było – jak pisze – „nawracanie ludzi pod pozorem uprawiania działalności humanitarnej”¹⁰. Ta negatywna postać działalności misyjnej (choć nie sama idea nawracania), nie dość, że nie prowadzi do zamierzonych celów, to często, jak uważał, przyczynia się do budowania nieufności czy wręcz skrywanej niechęci¹¹.

Korekta wizerunku chrześcijan nastąpiła podczas studiów w Anglii, kiedy to po raz pierwszy spotkał wyznawcę tejże religii, który nie dość, że był jarozsem i nie spożywał alkoholu, to jeszcze był przekonany, że Biblia nie zaleca ani jedzenia mięsa, ani picia mocnych trun-

⁷ M.K. Gandhi, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 49.

⁸ Tamże.

⁹ „Young India”, 23.04.1931, „Harijan”, 30.01.1937. Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, Warszawa 1967, s. 181. Gandhi wspomina nawet o przeczytanym sprawozdaniu misjonarzy zawierającym kosztorys nawrócenia jednej duszy wraz z prognozowanym budżetem następnego „plonu”. Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże. Przez nawracanie rozumiał Gandhi raczej „oczyszczenie się z błędów”, „samorealizację”. Tamże, s. 182.

ków. Za jego też namową zaczął czytać Pismo Święte¹². Dalsze kontakty z chrześcijanami (w Afryce południowej) zaowocowały związaniem się przyjaźni, szeregiem dyskusji na tematy religijne, a nawet udziałem we wspólnych modlitwach¹³. Pomimo czysto powierzchownego charakteru religijności weslejanów, na których nabożeństwa uczęszczał¹⁴, niejednokrotnie zdarzało się też, że pobożność wielu chrześcijan, obecnych np. na zjeździe protestantów w Wellington, budziła w Gandhim, jak sam wyznaje, „zachwyty”, a niektóre śpiewane tam psalmy wydawały mu się „wspaniałe”¹⁵. Prowadzone rozmowy ujawniały jednak nierzadko szereg dzielących obie strony poglądów, często, z pozycji Gandhiego, niemożliwych do zaakceptowania. Przykładem tego mogą być spotkania z członkami „Braci z Plymouth”, zaprzeczających możliwości uwolnienia się od grzechu, głoszących bezcelowość dobrych uczynków i jednocześnie bezgranicznie ufających w siłę zbawczej ofiary Chrystusa¹⁶.

Czasami niestety spotkania te niewiele miały wspólnego z duchem rzeczywistego dialogu, próbą zrozumienia innej religii i wiążące się z nią uczuć; była to niekiedy jedynie chęć zmanifestowania wyższości własnej wiary. *Autobiografia* wspomina np. incydent polegający na daremnej próbie skłonienia Gandhiego do zdjęcia noszonego przez siebie naszyjnika wisznuity; jedynym argumentem przemawiającym

¹² M.K. Gandhi, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 87. Mimo tego, że nie wszyscy hindusi są wegetarianami, ci którzy się do nich zaliczają, cieszą się w Indiach wielkim szacunkiem. Por. *Legenda Mahatmy. W 50 rocznicę śmierci Gandhiego rozmowa z Marią Krzysztofem Byrskim, byłym ambasadorem Polski w Indiach*, w: „Gazeta Wyborcza”, nr 25, 1998, s. 8.

¹³ M.K. Gandhi, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 145-146. Czasami modlitwy te zawierały intencję o nawróceniu Gandhiego na chrześcijaństwo. Tamże, s. 146 i 160. Zaznaczyć wypada, że nie tylko chrześcijanie czynili wszystko, by nawrócić Gandhiego; podobną gorliwością wykazywali się także, tylko odnośnie swojej wiary, wyznawcy islamu. Tamże, s. 162.

¹⁴ Tamże, s. 187. Weslejanie (od twórcy - J. Wesleya) - sekta metodystów angielskich opierająca swą pobożność na idei pietyzmu. Por. T. Gadacz, B. Miler-ski (red.), *Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, t. IX, Warszawa 2003, s. 389-390.

¹⁵ M.K. Gandhi, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 160-161.

¹⁶ Tamże, s. 147-148. Bracia z Plymouth (darbyści) - protestancka sekta powstała w 1858 roku w Plymouth (Anglia) jako pietystyczny odłam Kościoła anglikańskiego. Odrzucając wszelkie praktyki i obrzędy religijne, a także organizację kościelną, tworzą małe, luźno powiązane gminy. Oczekując na rychłe przyjście Chrystusa, głoszą oni konieczność powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa przez wewnętrzne poddanie się działaniu Ducha Świętego i surowy ascetyzm. Por. Z. Poniatowski (red.), *Mały Słownik Religioznawczy*, Warszawa 1969, s. 85.

za tym miał być zabobon utrzymujący wiarę w jego moc¹⁷. Poza powszechnie obserwowaną prawidłowością, zgodnie z którą jedna i ta sama rzecz, która dla jednego jest najwyższą świętością będąc zarazem śmiesznością dla drugiego, wypadek ten wskazuje na szerszy i bardziej fundamentalny problem, jaki się za nim kryje. Problemem tym jest skrywane przekonanie o wyższości własnej cywilizacji i wiążące się z tym przeświadczenie o konieczności swoiście rozumianej misji szerzenia jej tym wszystkim, którzy są poza jej zasięgiem w naiwnej nadziei, że ci ostatni „zmuszeni” są do bezapelacyjnego wyrzeczenia się swych korzeni i wszystkiego, co się z nimi wiąże. Przykład owego naszyjnika wydaje się być dobitnym na to dowodem; nie o rzekomą moc tu chodziło, lecz o sentyment, jaki wiązał się z faktem ofiarowania go synowi przez jego zatroskaną matkę¹⁸. Zdarzało się także, że manifestowana ze strony „białych” wyższość miała podłoże rasowe. Oto bowiem jeden z chrześcijańskich znajomych Gandhiego, zapraszający go na wspomniany zjazd w Wellington, miał niemałe problemy z przekonaniem innych, że jego przyjacielem jest „kolorowy”¹⁹.

3. Wewnętrzna potrzeba

Zmiana wizerunku chrześcijan, jak i wspólne z nimi przebywanie czy modlitwa, nie wpłynęły jednak na chęć stania się jednym z nich. Jeżeli nawet postawa niektórych chrześcijan czy też ich praktyki religijne, a nawet wypaczone, jak uważał, poglądy wspomnianych „Braci z Plymouth”, budziły w nim zastrzeżenia, to zastrzeżeń tych nie należy łączyć z niechęcią nawrócenia. Powiedzieć możemy nawet, że świadomy podobnych zarzutów, przeczy im Gandhi stanowczo i wyraźnie. Wszelkie spekulacje rozwiewa tu *Autobiografia*, w której, powołując się na swój wewnętrzny głos, stwierdza: „[...] gdybym czuł wewnętrzną potrzebę przyjęcia chrześcijaństwa, nic nie zdołałoby mnie od tego powstrzymać”²⁰. Co więcej, nawet w pełnych pobożności żywotach chrześcijan nie dostrzegał on niczego, czego nie można by odnaleźć

¹⁷ M.K. Gandhi, *Autobiografia...*, dz. cyt., s. 147.

¹⁸ Tamże. Czy jednak Gandhi nie był także bez winy? Troską o syna podyktowane było zerwanie z nim stosunków towarzyskich przez rodzinę weslejanów, gdy ten powiedział, jak sam wyznaje, „coś uszczypliwego na temat mięsa, które miał na swoim talerzu [ich syn] [...]”. Tamże, s. 187-188.

¹⁹ Tamże, s. 160.

²⁰ Zob. też tamże, s. 149. Mimo, że rozeszły się drogi Gandhiego i jego chrześcijańskich przyjaciół, zachował on dla nich za rozbudzenie w nim religijnych zainteresowań, jak sam pisze „dozgonną wdzięczność”. Tamże, s. 163.

u pobożnych wyznawców innej wiary, i co gorsza, również śmierć Jezusa na krzyżu nie zawierała w sobie, jego zdaniem, „żadnych tajemniczych lub cudownych cech”²¹. Wszystko to dobitnie świadczy o tym, że ten wewnętrzny głos traktować należy poważnie.

Przyczyna leżała więc głębiej. Wiązała się z Biblią i jej powszechnie przyjętą interpretacją. Pomimo tego, że Stary Testament zawierał, zdaniem Mahatmy, „kilka prawd bardzo głębokich”, nie można traktować go na równi z Nowym Testamentem, który to rozszerzając idee w nim zawarte, „w niektórych miejscach im przeczy”²². Pominąwszy więc niemałe trudności, jakie towarzyszyły lekturze Starego Testamentu (zwłaszcza Księgi Liczb), Nowy Testament wywarł na młodym Hindusie pozytywne wrażenie; szczególnie podziwiał *Kazanie na Górze*, które porównywał do nauki płynącej z Bhagawadgity i do poezji Szamala Bhatta²³. Podkreślić trzeba również, że nie uważał Nowego Testamentu ani za nieskażony przekaz życia Jezusa, ani też, co więcej, nie traktował zawartych w nim prawd za prawdy ostateczne²⁴.

Podziw dla Jezusa za jego naukę, życie i męczeńską śmierć, to także nie to samo, co nawrócenie. Cześć ta nie wiązała się bowiem z równoczesnym uznaniem, że Jezus był wcieleniem Boga, przynajmniej w powszechnym tego słowa rozumieniu, czy, że jest Jego Synem jedynym²⁵. „Nie byłem w stanie uwierzyć – pisze Gandhi – że Jezus jest

²¹ Tamże, s. 161. Mimo tego, że śmierć Jezusa to „ogromnej wagi przykład dla całej ludzkości”. W życiu pobożnych chrześcijan czy pobożnych wyznawców innych religii, widział Gandhi natomiast tę samą potrzebę doskonalenia swojego życia; zdolność wyrzeczenia wydawała mu się w przypadku hindusów wyższa nawet niż u chrześcijan. Tamże.

²² „Young India”, 23.04.1931, „Harijan”, 30.01.1937. Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 183. W Nowym Testamencie nie widział Mahatma żadnego usprawiedliwienia dla wojny, nie godził się też na „ograniczające interpretacje Kazania na Górze”. Tamże.

²³ M.K. Gandhi, dz. cyt., s. 87. Lekturze Starego Testamentu towarzyszył „brak zrozumienia”, „zainteresowania” oraz „senność”. Tamże.

²⁴ „Young India”, 23.04.1931, „Harijan”, 30.01.1937. Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 183. Zdaniem Gandhiego niezmienny jest tylko Bóg, idee religijne podlegają zaś rozwojowi, a stopień wierności przekazywanych prawd zależy od „poziomu pośrednika”. Tamże.

²⁵ Tamże. Na pogląd podważający wyłączności boskiego synostwa Chrystusa wpływ mieć mogła charakterystyczna dla hinduizmu koncepcja *awatara* (sansk. *avatāra* „zstąpienie”, „zejście”), czyli inkarnacji bóstwa w postaci ludzkiej, zwierzęcej lub hybrydalnej dokonywana celem przywrócenia zachwianego ładu świata. Wiara ta jest związana głównie z Wisznu jako bóstwem opiekuńczym, odnawiającą i zachowawczą siłą. Wymienia się zwykle 10 *awatarów* Wisznu. Por. T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, t. I,

jedynym wcieleniem Boga i że tylko ci, którzy wierzą w Niego, dostąpią łaski wiecznego żywota”²⁶. Przenośne też znaczenie, a nie dosłowne, miały dla Mahatmy takie wyrażenia, jak „Syn Boży”, „Bóg Ojciec”, „Duch Święty”²⁷. „Jeżeli Bóg mógł mieć synów – argumentuje – wszyscy byliśmy jego synami. Jeżeli Jezus był równy Bogu lub sam był Nim, wtedy wszyscy ludzie musieliby być podobni do Boga”²⁸. Zauważyć należy także, że mimo uznawania Jezusa za „męczennika”, „wcielenie ofiary” i „obdarzonego boskością Nauczyciela”, nie widział w Nim równocześnie „najdoskonalszego człowieka, jaki kiedykolwiek został zrodzony na świecie”²⁹.

Jego zdaniem, Budda przewyższał pod względem miłosierdzia Chrystusa, okazywał je bowiem wszystkim żyjącym stworzeniom, a nie tylko człowiekowi. Wszystkie one bowiem, w co Gandhi nie wątpił, mają duszę³⁰.

Nie wierzył on także w możliwość przenoszenia zasług, lecz, jak się wyraził: „Każdy z nas dla swego zbawienia musi dać się ukrzyżować”³¹. Na ukształtowanie tego poglądu pewien wpływ mogło mieć przeświadczenie poznanych chrześcijan, którzy, pokładając całkowitą ufność w moc Chrystusowego wstawiennictwa, nie przywiązywali takiej, jak Gandhi, roli do wiary wyrażanej przez czyn. Nie do uwolnienia się od następstw grzechu dążył Mahatma, lecz do absolucji od niego³². Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie przyjmował on także przekonania, że Chrystus przez swą ofiarę odkupił wszelki grzech tego świata. „Możliwe – wyraził się jedynie – iż ta przenośnia zawierała w sobie część prawdy”³³.

4. Co jest „zgniłego” w hinduizmie?

Czy jednak niechęć nawrócenia się na chrześcijaństwo oznaczała bałwochwalczy stosunek Gandhiego do hinduizmu? Powiedział on przecież:

Warszawa 2001, s. 426.

²⁶ M.K. Gandhi, dz. cyt., s. 161.

²⁷ „Young India”, 23.04.1931, „Harijan”, 30.01.1937. Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 183.

²⁸ M.K. Gandhi, dz. cyt., s. 161.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 187.

³¹ „Young India”, 23.04.1931, „Harijan”, 30.01.1937. Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 183.

³² M.K. Gandhi, dz. cyt., s. 147-148.

³³ Tamże, s. 161.

„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 Ahinsa, tj. miłość w najszerszym sensie. Często określam ją jako religię Prawdy”³⁴.

Powyższej opinii przeczy jednak *Autobiografia*. „Muszę jednak wyznaczyć – pisze jej autor – że jeżeli nie mogłem uznać nauki Chrystusa za najdoskonalszą lub za największą z istniejących religii, to jednocześnie wcale nie uważałem, by hinduizm posiadał te zalety. Widziałem wyraźnie jego słabe strony. Jeżeli hinduizm dopuszczał istnienie „niedotykalnych”, oznaczało to, że jest w nim coś zgniłego. Nie byłem również w stanie zrozumieć racji istnienia tylu sekt oraz kast. A cóż chciano powiedzieć o Wedach, jako o Słowie inspirowanym przez Boga? Jeśli istotnie mądrość zawarta w Wedach była natchnieniem Boga, to czemu nie mogło być tak samo z Biblią lub Koranem?”³⁵.

Podobnie krytyczny stosunek miał on do Manusmriti. W czasach dzieciństwa skłoniła go ona raczej, jak sam wyznaje, do ateizmu, spożywania mięsa i uśmiercania żyjących stworzeń. Nie ona więc nauczyła go ahinsy³⁶.

„Liczą się moje czyny, a nie to, co powiedziałem lub napisałem”³⁷ – oznajmił kiedyś Gandhi. Jego zaangażowanie np. w sprawę niedotykalnych (nazwanych przez niego haridżanami – dziećmi Boga) i najwyższa cena, jaką przyszło mu zapłacić za wyznawane poglądy, wyraźnie wskazuje, że krytyka hinduizmu nie ograniczała się tylko do krytyki słownej³⁸.

5. Wierność Prawdzie

Jakie więc wobec powyższego, zapytać by można, były poglądy metafizyczne Mahatmy? Odpowiedź na to pytanie zawiera niemałą

³⁴ S. Radhakrishnan (red.), *Contemporary Indian Philosophy*, London 1936, s. 10. Cyt. za: S. Tokarski, *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*, Wrocław 1987, s. 139.

³⁵ M.K. Gandhi, dz. cyt., s. 161-162.

³⁶ Tamże, s. 49-50.

³⁷ Cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 81.

³⁸ Działalność Gandhiego nie pozostała także bez wpływu na stosunek kasty do jego rodziny, która została z niej wykluczona i poddana społecznemu ostracyzmowi. Najstarsza jego siostra, Ralihat Behen, do końca życia żywiła o to do brata urazę. Wymownym jej dowodem było nazwanie go, podczas rozmowy z brytyjską pisarką Tayą Zinkin, „egoistą, który myślał tylko o sobie, a nie o rodzinie”. Por. R. Piekarowicz, *Delhijskie ABC*, Warszawa 1989, s. 168.

ilość trudności związanych z faktem, że Gandhi nie pozostawił po sobie jednolitego, całościowego traktatu filozoficzno-religijnego.

Problem pojawia się w punkcie wyjścia, już przy próbie określenia, czym dla niego był Bóg. Wspólny mianownik licznych jego wypowiedzi wskazuje, że traktował Boga jako osobową siłę nadprzyrodzoną. Niektóre jednak sugerują, że Gandhi utożsamiał Boga z przejawiającym się w przyrodzie prawem moralnym. Świadomy trudności związanych z myślowym ogarnięciem problemu, celowo formułował Gandhi sprzeczne poglądy, mające na celu uzmysłowienie niedefiniowalności pojęcia Boga³⁹. 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 swemu wyznawcy daje możliwość rozwoju⁴⁰. 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 też traktował jako zgodne z wolą Bożą⁴¹.

Religią Gandhiego było więc nie tyle wyznanie, lecz czyn, służba społeczna. „Prawdy – mówi – nie można realizować bez totalnego zanurzenia się w bezkresny ocean życia i identyfikacji z nim. Nie ma więc, moim zdaniem, ucieczki od służby społecznej, poza nią nie ma szczęścia na ziemi. Służba społeczna musi być podjęta w każdej dziedzinie życia”⁴². Wierność prawdzie (satjagraha) była tutaj celem, wstrzymywanie się od wyrządzania zła (ahinsa) – środkiem prowadzącym do niego.

6. Odwieczne nauczanie prawa

Powyżej przedstawiona argumentacja wyraźnie ukazuje powody, dla których Mahatma nie został chrześcijaninem; postawmy jednak pytanie inaczej i zapytajmy, dlaczego pozostał on wierny hinduizmowi⁴³. Odpowiedź na to drugie pytanie pozwoli nam dokładniej

³⁹ I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 76.

⁴⁰ Tamże, s. 77.

⁴¹ Tamże, s. 77-78.

⁴² S. Radhakrishnan (red.), *Contemporary Indian Philosophy*, Londyn 1936, s. 10. Cyt. za: S. Tokarski, dz. cyt., s. 139.

⁴³ Ostatnie słowa jakie wypowiedział śmiertelnie postrzelony Gandhi zawierały wezwanie boga Ramy. Por. B. Mrozek, *Mahatma Gandhi – przywódca Indii*,

jeszcze dać odpowiedź na pierwsze. „Znam – pisał – ułomności, które kalają wielkie sanktuaria hinduskie. Ale kocham je pomimo to (...). Będąc do głębi reformatorem, nie odrzucam żadnej z prawd podstawowych hinduizmu (...)”⁴⁴. Na czym zaś, pytajmy dalej, polegała jego reformatorska działalność, skoro sam posługiwał się w swej działalności tradycyjnymi pojęciami indyjskiej kultury? Pojęcia może i były tradycyjne, ale nie ich sens. Ten wyraźnie odbiegał od tradycyjnego ich rozumienia. Z tradycyjnej indyjskiej idei wyrzeczenia usunął Gandhi element ucieczki od świata; prawdziwe wyrzeczenie to, jego zdaniem, pełne ofiarności działanie na rzecz innych. Politycznie inspirowany opór przeciw kolonizatorowi stał się więc odmową współpracy ze złem, bunt przeciw jego zarządzeniom – upieraniem się przy prawdzie, a powszechny strajk – hartalem, połączonym z postem i modlitwą dniem powstrzymania się od pracy. Zbawienie wreszcie, to oczyszczone często z eschatologicznego znaczenia i pojmowane w doczesnych kategoriach, wyzwolenie od samolubnych skłonności stojących na drodze do konsekwentnego i wytrwałego działania⁴⁵.

Odpowiedź na wspomniane powyżej drugie pytanie wydaje się więc oczywista. Wierność hinduizmowi była, pomijając czynnik osobisty, precyzyjnie wykorzystywanym narzędziem jednoczenia narodu i walki politycznej. Dodać przy tym należy, że miał on świadomość ścisłego związku religii z polityką, gdyż, jak się wyraził: „Z pokorą, ale i pewnością stwierdzić muszę, że ci, którzy twierdzą, że religia nie ma nic wspólnego z polityką, nie wiedzą, czym jest religia”⁴⁶. Przyjęcie zaś chrześcijaństwa i związanych z nim pojęć, jeśli nawet trafiałoby do sumienia okupanta i mogłoby być ideologicznym narzędziem indywidualnej walki z nim, dla szerokich mas indyjskiego społeczeństwa byłoby niczym więcej, jak tylko niezrozumiałą egzotyką i jako takie nie miałyby zapewne większej mocy sprawczej. Pamiętajmy przy tym również o genezie, w jakiej kształtowała się światopoglądowo-polityczna postawa Gandhiego, o jego zaangażowaniu w obronie dyskryminowanej mniejszości hinduskiej w południowej Afryce i osobistym doświadczeniu jej skutków, kiedy wyrzucony został z przedziału dla białych⁴⁷.

Warszawa 1977, s. 170. Rama jest uważany za siódme wcielenie (*awatara*) boga Wisznu. Por. L. Frédéric, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. II, tłum. zespół pod kierunkiem P. Piekarskiego, Katowice 1998, s. 166.

⁴⁴ R. Rolland, *Mahatma Gandhi. Powieść o proroku Indii*, tłum. z franc. Z. Popławska, Warszawa 1926, s. 32-33.

⁴⁵ I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 79-80.

⁴⁶ Cyt. za: M. Oktaba, *Mistrz kompromisu*, w: „Rzeczpospolita”, nr 26, 1998, s. 16.

⁴⁷ Incydent z pociągu opisuje *Autobiografia*. Por. M.K. Gandhi, dz. cyt., s. 134-

Znane z autopsji doświadczenie segregacji rasowej tym ściślej wiązało go z ludem, gdyż, mimo europejskiego wykształcenia, nienagannych manier i noszonego wówczas europejskiego ubioru, uznany został za obywatela drugiej kategorii. Fascynacja kulturą Zachodu przerodziła się więc, w może nie całkowitą, lecz jednak jej kontestację.

Jak się jednak ma – zapytałby wnikliwy czytelnik – wierność hinduizmowi do głoszonej przez Mahatmę zasady równouprawnienia i równej prawdziwości innych religii? Odpowiedź na to pytanie może być udzielona z dwóch różnych punktów widzenia: hinduizmu jako religii oraz politycznego celu, dla jakiego była wypowiediana. Biorąc pod uwagę pierwszy z nich należy zauważyć, że poglądy Gandhiego nie są niczym niezwykłym na gruncie hinduizmu. Głosi on bowiem, że nie ma religii lepszych bądź gorszych, wszystkie mają charakter względny, jako że rzeczywistość, do której się zwracają jest niewyraźna, a adekwatnym jej wyrazem może być jedynie mędrca milczenie (niszi)⁴⁸. Hinduizm jest zresztą, jak zauważył S. Radhakrysznan (były prezydent Indii), „raczej kulturą niż wyznaniem”. Religia ta nie ma bowiem ani założyciela, ani proroka, nie posiada też dogmatów czy wyraźnych ram instytucjonalnych. Nawet jej nazwa, wprowadzona w XII wieku przez muzułmańskich najeźdźców, wskazuje bardziej na wspólne pochodzenie Hindusów, którzy mówią raczej o odwiecznym nauczaniu prawa – sanatana dharma, niż wspólnym wyznawaniu przez nich tej samej wiary⁴⁹.

Jaki zaś może być wspomniany cel polityczny propagowania równości wszystkich religii? Odpowiedź na to pytanie, biorąc pod uwagę ogromne zróżnicowanie religijne i wyznaniowe Indii, nie powinna nastroczać trudności. Celem tym było oczywiście dążenie do zjednoczenia jak największej liczby obywateli-bojowników o narodową niepodległość (swaradž). Jeśli któraś religia, w tym czasie i miejscu, mogła pomóc w realizacji tego celu, to był to właśnie hinduizm mieszczący w sobie nawet ateistyczną *sankhję*⁵⁰. A jeśli mówimy, że Gandhi zwalczał hinduską

135.

⁴⁸ G. Głuchowski, *Hinduizm*, w: „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, nr 3-4, 1986, s. 96.

⁴⁹ R. Hammer, *Odwieczne nauczanie: hinduizm*, w: L. Domańska (red.), *Religie świata. Przewodnik encyklopedyczny*, tłum. z ang. M. Stopa, Warszawa 1998, s. 170. Nazwa „hinduizm” pochodzi od perskiego słowa *hindu*; sanskryckim jego odpowiednikiem jest *sindhu* (pochodzące od czasownika *syand* – płynąć). Pierwotnie słowem tym określano rzekę Indus, a potem mieszkańców krainy, przez którą płynęła. Por. G. Głuchowski, art. cyt., s. 95.

⁵⁰ Zamierzenie Gandhiego do jak najszerzego społecznie oddźwięku dla własnych idei nie ominęło także ateistów. Aby pozyskać ich przychylność odwoływał się do dobra moralnego (utożsamiając je z Bogiem) i do wysokiego pozio-

tradycję, to – jak zauważa M.K. Byrski – „Tak naprawdę [...] nie walczył przeciw hinduskiej tradycji, lecz o Hindusów, w każdym widząc człowieka i bliźniego. Zresztą podobnie traktował Anglików”⁵¹.

Zastanówmy się przy tej okazji również i nad tymi stronami hinduizmu, które określił on jako „ułomności, które kalają [jego] wielkie sanktuaria”. Jego walka z nimi przyczynić się bowiem może do jeszcze głębszego zrozumienia gandhyjskiej metody walki politycznej, a pośrednio także do odpowiedzi na pytanie o wierność hinduizmowi. Biorąc przeto pod uwagę interes polityczny, jego zaangażowanie w sprawę równego statusu niedotykalnych i kobiet było dążeniem do narodzin świadomości narodowej tych dyskryminowanych, a przeciw licznym grup społecznym. A że zaangażowanie to miało wymierne efekty, świadczą jego skutki. Wśród nich wymieńmy np. wywalczenie niepodzielnego elektoratu w wyborach do parlamentu⁵² czy udział kobiet w ruchu obywatelskiego nieposłuszeństwa⁵³. Działalność taka mogła mieć jeszcze inny, psychologiczny, wydzźwięk mogący zaskarbić mu szacunek brytyjskiej opinii publicznej i jednocześnie osłabić determinację kolonizatorów w walce o panowanie w Indiach. Gandhi miał bowiem świadomość – jak argumentuje M.K. Byrski – że Anglicy poważnie traktują demokrację, sprawiedliwość i że przyświeca im chęć niesienia cywilizacji europejskiej, swego rodzaju paternalizm⁵⁴. Jeśli więc własna działalność reformatorska Mahatmy bliska była, przynajmniej teoretycznie, duchowi europejskich standardów, to tym samym pod znakiem zapytania stawał celowość brytyjskiej misji cywilizacyjnej w jego kraju. Zaryzykować możemy powiedzenie, że jego działalność szła nawet dalej niż deklaracje okupanta, to co oni bowiem wyrażali przeważnie (i nie-

mu moralnego (jako synonimu religijności). Głosił przeto, że zamiast mówić: „Bóg jest Prawdą”, lepiej jest powiedzieć, że „Prawda jest Bogiem”. Por. I. Lazzari-Pawłowska, dz. cyt., s. 77.

⁵¹ *Legenda Mahatmy*, art. cyt., s. 8. „To [właśnie] mieszanka hinduskiej tradycji i brytyjskości – stwierdza również M.K. Byrski – stworzyła Gandhiego”. Tamże.

⁵² Osobny elektorat niedotykalnych był zamierzeniem Brytyjczyków mających na celu takie prowadzenie polityki, by stosując rzymską zasadę „dziel i rządź”, występować w wygodnej dla siebie roli arbitra godzącego zwaśnione strony. Tamże.

⁵³ Udział kobiet w tym ruchu polegał m.in. na nawoływaniu do udziału w marszu solnym w 1930 roku, przewodniczeniu licznym grup zajmujących się łamaniem prawa solnego, bojkotowaniu zagranicznych tkanin, rozwijaniu lokalnego rzemiosła, organizowaniu pikiet i demonstracji. Por. K. Knott, *Hinduizm*, tłum. z ang. T. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 104.

⁵⁴ *Legenda Mahatmy*, art. cyt., s. 8.

jednokrotnie tylko) słowem, on wprowadzał w życie.

Jeśli zaś powiemy, że reformatorska działalność Gandhiego mogła wywrzeć politycznie zamierzony skutek, odpowiedzieć możemy na pytanie o wierność hinduizmowi. Wierność ta więc, obok osobistych poglądów, podyktowana była narodową koniecznością. W stosunku do bolących problemów społecznych zająć można bowiem było dwa przeciwstawne stanowiska: gandhyjską satjagrahę, mieszczącą się w systemie indyjskich pojęć, bądź, za przykładem B.R. Ambedkara⁵⁵, zmienić wiarę, a więc *de facto* wyizolować się ze społeczeństwa. Pierwsza postawa, jak dowiodła historia, przyczyniła się, obok innych czynników⁵⁶, do przynajmniej częściowego społeczno-politycznego sukcesu, druga – przynajmniej wówczas – bez większego przeminęła echa⁵⁷. Gdyby Gandhi przeszedł na buddyzm, podzieliłby los Ambedkara i pozbawiłby się tym samym możliwości przeprowadzenia reform. Gdyby zaś został chrześcijaninem, to nie dość, że działalność jego nie miałaby społecznego zrozumienia, to jeszcze przyczynić by się mogła do utożsamiania go przez masy ze znieprawdowanym okupantem. Aby wywrzeć wpływ na masy, musiał się więc z nimi utożsamić i przemawiać do nich ich językiem.

⁵⁵ Postać B.R. Ambedkara (1891-1956) jest zmiennym przykładem porzucenia własnej religii w celu przekroczenia wiążących jej mocą barier społecznych. Tenże, wywodzący się ze społeczności niedotykalnych, wykształcony w USA i Anglii, wybitny działacz społeczny i polityczny (m.in. zajmowanie czołowego stanowiska w komisji przygotowującej konstytucję niepodległej Indii), w 1956 roku (wraz z 500 tys. zwolenników) publicznie przeszedł na buddyzm. Por. K. Knott, dz. cyt., s. 109-110.

⁵⁶ Obok powszechnie wyznawanego poglądu (propagowanego tak w Indiach, jak i w innych krajach), że indyjska niepodległość była owocem gandhyjskiej metody niestosowania przemocy, pojawiają się głosy odwołujące się także do innych, głębszych czynników jakie miały na nią wpływ. S. Rushdie mówi w tym miejscu o, będącym skutkiem II Wojny Światowej, ekonomicznym wyczerpaniu Zjednoczonego Królestwa, jak też (powołując się na książkę brytyjskiego pisarza Patricka Frencha) o trwającym od połowy lat 30. powolnym upadku władzy indyjskich radźów. Por. S. Rushdie, *Mahatma kontra Microsoft*, tłum. z fr. Ł. Sommer, w: „Gazeta Wyborcza”, nr 137, 1998, s. 26.

⁵⁷ Współcześnie niedotykalni (określający siebie mianem *dalitów*), tworzą coraz bardziej skuteczną i lepiej zorganizowaną siłę polityczną i w swej pamięci czczą raczej Ambedkara niż Gandhiego. Tamże, s. 25.

Pamiętać trzeba bowiem, że mimo swojego zaangażowania w obronę niedotykalnych, Gandhi bronił klasowej struktury społeczeństwa (*warna*), która – w odróżnieniu od dzielącego ludzi systemu kastowego (*dźati*) – jest prawem ludzkiej natury czyli *dharmą*. Por. P. Bilimoria, *Etyka indyjska*, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, tłum. zbiorowe z ang., Warszawa 1998, s. 84.

Zakończenie

Problem stosunku Gandhiego do chrześcijaństwa, jak wynika z powyższej argumentacji, jest problemem o wiele bardziej złożonym niż rozpowszechniona i obieguowa opinia. Wymaga odpowiedzi zarówno na pytanie o przyczynę, dla której nie przyjął chrztu, jak również o przyczynę wierności hinduizmowi. Na oba te pytania odpowiedzieć można biorąc pod uwagę dwa jego komplementarne aspekty: osobisty i społeczny. Niechęć przyjęcia chrześcijaństwa w wymiarze osobistym wiązać się może przede wszystkim z problemami natury dogmatycznej, na tyle poważnymi, że kwestionującymi fundamentalne prawdy chrześcijaństwa. W porównaniu z nimi jego negatywna ocena życia wielu chrześcijan wydaje się problemem mało istotnym. Pamiętać bowiem trzeba, że podobną ocenę wystawił również niejednemu hinduistcie, a mimo to, do końca pozostał jednym z nich. Wierność hinduizmowi w tym wymiarze, mimo krytyki wielu założeń tej religii, to zapewne wynik religijnej atmosfery domu rodzinnego i wiążące się z tym sentymenty. Biorąc zaś pod uwagę wymiar społeczny, niechęć nawrócenia się na chrześcijaństwo to być może niechęć utożsamienia się z kolonizatorem jako nieodzowny warunek inicjacji działalności politycznej zmierzającej do niepodległości. Wierność hinduizmowi w tym aspekcie uznać można natomiast za narzędzie walki politycznej i metodę reformy społecznej.

Streszczenie

Pytanie o niechęć przyjęcia chrztu przez Gandhiego wymaga odpowiedzi na pytanie o przyczynę, dla której nie przyjął on chrztu i o przyczynę jego wierności hinduizmowi. Na oba te pytania odpowiedzieć można biorąc pod uwagę dwa jego aspekty: osobisty i społeczny. Niechęć przyjęcia chrześcijaństwa w wymiarze osobistym wiązać się może przede wszystkim z problemami natury dogmatycznej, na tyle poważnymi, że kwestionującymi fundamentalne prawdy chrześcijaństwa. Wierność hinduizmowi w tym wymiarze to zapewne wynik religijnej atmosfery domu rodzinnego i wiążące się z tym sentymenty. Biorąc zaś pod uwagę wymiar społeczny, niechęć nawrócenia się na chrześcijaństwo, to być może niechęć utożsamienia się z kolonizatorem jako nieodzowny warunek inicjacji działalności politycznej zmierzającej do niepodległości. Wierność hinduizmowi w tym aspekcie uznać można natomiast za narzędzie walki politycznej i metodę reformy społecznej.

Abstract

The question as to the reluctance of Gandhi to be baptised requires answers for two questions: the cause of his rejection of baptism and the depth of his faith in Hinduism. To answer these questions one has to consider two aspects: personal and social. His rejection of Christianity on a personal level is bound, above all, to its dogmatic nature to such a degree that he questioned the very fundamental tents of Christianity itself. His faith in Hinduism, in this regard, was probably the result of the religious atmosphere of his family upbringing and sentimental reasons. As regards the social factor influencing his reluctance of conversion to Christianity, it may have been the desire to avoid being identified with the colonial occupation which played a key role in the drive towards political independence. Faith in Hinduism, in this aspect, could be used as a tool in political struggles and as a method of social reform.

