

Byrski, Maria Krzysztof

Z życia nauki i życia Towarzystwa : Integracja europejska a indyjskie doświadczenie cywilizacyjne

Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 59, 55-68

1996

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maria Krzysztof Byrski

INTEGRACJA EUROPEJSKA A INDYJSKIE DOŚWIADCZENIE CYWILIZACYJNE

Jak dorasta cywilizacja? Odpowiedź jest prosta – tak jak człowiek i razem z ludźmi. Bo człowiek gdy jest jeszcze dzieckiem, jest światem sam dla siebie. Wzrastając najpierw uczy się wymawiać słowo „matka”, ponieważ to w stosunku do matki określa siebie, by zaraz potem nauczyć się własnego imienia. Dalej przychodzi moment, gdy zaczyna zauważać innych członków rodziny i przyswajając sobie poczyną trudną sztukę używania zaimków osobowych wraz z zaimkiem „ja”, który przez długi czas będzie jedynie określał jego wizję świata jako absolutnie centralny punkt wszelkich odniesień. Upłynie jeszcze dużo czasu nim nauczy się tego, że „ty”, „ona” i „on” są także owym „ja”. Zresztą czasem moment uświadomienia sobie tej prawdy nigdy nie następuje. Bo niełatwo człowiekowi zaakceptować zdawałoby się prosty fakt, że wśród bytów żywych podmiot postrzegania jest również przedmiotem postrzegającym, tak w oczach innego podmiotu jak i w swoich własnych. Taką wiedzę człowiek zdobywa stając twarzą w twarz z innym człowiekiem, którego postrzega, żeby nie powiedzieć kocha, jak siebie samego!

Mam głębokie przekonanie, że cywilizacje osiągnęły taki właśnie stan samoświadomości, w którym staje się dla nich możliwe postrzegać się wzajemnie, jednocześnie jako podmioty oddziaływania międzykulturowego oraz jako przedmioty. Podstawowym warunkiem szacunku dla naszego bliźniego jest rozpoznanie w nim „ja”. To samo dotyczy cywilizacji. Tylko wtedy gdy się to stanie, będziemy zdolni wsłuchać się uważnie w to, co nasze doświadczenie innych cywilizacji i ich własne doświadczenie siebie ma nam do powiedzenia. Twierdzę, że nigdy nie będziemy zdolni w całej pełni pojąć „ja” własnej cywilizacji jeśli nie rozpoznamy i nie zaakceptujemy „ja” innych cywilizacji.

Profesor Barbara Skarga w swoim świetnym wykładzie zaprezentowała nadzwyczaj fascynujący autoportret europejskości.¹ Przyznała jednak, że jednym z naszych grzechów jest europocentryzm. Trudno zresztą uwolnić się od tego grzechu do końca malując autoportret. Chciałbym zaproponować więc coś w rodzaju odprawienia sakramentu pokuty, którego przecież niezbywalnym elementem, przynajmniej w tradycji katolickiej, jest rozmowa z tym drugim – bliźnim, przed którym wyznajemy nasze grzechy.

Dzięki, jak sądzę, szczególnym zrzadzeniom opatrności, od 1955 roku począwszy zajmowałem niezwykle uprzywilejowany punkt obserwacyjny, najpierw jako student indologii w Polsce, potem jako doktorant w Hinduskim Uniwersytecie Benareskim w Indiach i wreszcie jako nauczyciel oraz dyplomata w tamtym kraju. Ta pozycja umożliwiła mi spojrzenie na oba subkontynenty Azji jako na swego rodzaju wzajemne swoje alter ego. Przez to określenie pragnę zwrócić uwagę na zasadniczą, strukturalną odpowiedniość Europy i Indii. W tym miejscu pragnę natychmiast odparować możliwy zarzut i wyjaśnić, że używam terminu „subkontynent” w stosunku do Europy najzupełniej świadomie i celowo dzieląc opinię skutecznych Chińczyków wspomnianą przez prof. Skargę, którzy podobno określają Europę mianem śmiesznego półwyspu, co trzeba przyznać idzie odrobinę dalej niż w mojej propozycji. Mam nadzieję, że w trakcie dalszego wywodu uda mi się uzasadnić to odejście od uświęconej tradycji traktowania Europy jako kontynentu.

Tymczasem chciałbym zaproponować dość krytyczną ocenę stanu i stopnia porozumiewania się jakie ma miejsce między Europą i Indiami, pomimo masowych środków komunikowania się i pomimo języka angielskiego, którego rola oczywiście ciągle pozostaje olbrzymia. Nieodzowną cechą charakterystyczną dobrej komunikacji zgodnie z tradycją indyjską jest „siedzieć blisko” – po sanskrycku „upa – ni – sad”.² Tak, właśnie chodzi o słynne *upaniszady* zawierające treści, które mogą być komunikowane tylko wtedy, gdy jest spełniony warunek owego siedzenia blisko lub inaczej – warunek „nadawania na tej samej długości fal”. Inaczej bowiem informacja nadana nie będzie właściwie odebrana. Spróbujmy więc określić jak blisko siebie siedzą Indie i Europa. Zamierzam to uczynić w formie przeglądu owych strukturalnych podobieństw obu subkontynentów i ich kultur. Pragnę uczynić to zarówno w perspektywie historycznej jak i w kontekście współczesnym. Żeby nie być posądzonym o stronniczość poświęcę też uwagę różnicom, w głębokim przekonaniu, że partnerzy dialogu muszą z jednej strony być dość podobni, by mieć jakąś wspólną platformę zainteresowań i jednocześnie wystarczająco różni, by móc prezentować odmienne opinie wynikające z różnych, choć dzięki wspomnianym podobieństwom, zrozumiałych doświadczeń i dlatego móc prowadzić rozmowę inspirującą i twórczą.

Zacznijmy więc najpierw od terytorium i ludności. Jak to już wspomniałem wyżej Europa, podobnie jak Indie, powinna być traktowana jako subkontynent Azji. Z punktu widzenia obszaru bowiem bez Rosji jest tylko niewiele większa niż cały subkontynent indyjski. Również porównywalna jest różnorodność stref klimatycznych, tyle że w obu wypadkach owa różnorodność

plasuje się w innym miejscu skali temperatury, co zresztą moim zdaniem wywarło przemożny wpływ na charakter obu cywilizacji – o czym szerzej za chwilę. Również porównywalna jest różnorodność rzeźby terenu oferująca w obu wypadkach zarówno widoki ośnieżonych szczytów jak i dolin rzecznych, równin czy wybrzeży morskich. Są to oczywistości, ale wspominam o tym dlatego, iż pamiętam z jakim zaskoczeniem stwierdziłem, gdy pierwszy raz znalazłem się w Indiach, że trawa tam jest taka sama jak w Europie, podświadomie przyjmując pewnik, że nie tylko krajobraz, ale nawet trawa powinna się jakoś istotnie różnić od europejskiej. Podobnie jest z ludnością, bo choć na subkontynencie indyjskim żyje bodaj dwa razy więcej ludzi niż w Europie, to ciągle są to wielkości porównywalne. To samo dotyczy uderzająco podobnego zróżnicowania etnicznego ludności.

W tych okolicznościach nie jest niczym niezwykłym, że kultury wykształcone w Europie i w Indiach zdradzają pewne uderzające podobieństwa strukturalne. Najważniejszym takim podobieństwem jest wewnętrzna homogeniczność obu kultur. Podczas gdy w stosunku do Indii, szczególnie z europejskiego dystansu, takie twierdzenie nie wzbudza wątpliwości, to w stosunku do Europy jest to dużo mniej ewidentne, ponieważ, moim zdaniem, niejako stoimy zbyt blisko mapy z nosami przyklejonymi do małych skrawków naszego subkontynentu, które nazywamy państwami.³ Wystarczy wyjechać do Indii i z tamtego dystansu spojrzeć na nasz subkontynent, żeby się przekonać, że różnica między Niemcami i Polakami jest mniejsza niż między Keralczykami i Pendżabczykami, a suwerenność polityczna czy nawet odmienność języka nie oznacza barier kulturowych nie do przebycia. Skoro już mowa o odmiennościach języka wewnątrz jednej kultury to warto zauważyć, że zarówno tam jak i tu takiej samej różnorodności języków (a nie dialektów) towarzyszy klasyczny wspólny mianownik w postaci sanskrytu i prakrytów⁴ w Indiach, w Europie zaś w postaci greki i łaciny. Tak jak w wypadku obu subkontynentów języki współczesne mają swój punkt odniesienia w postaci języków klasycznych, tak literatury i mitologie mają swoje punkty odniesienia w postaci *Wed* i dwóch epepei *Mahabharaty* i *Ramajany* w Indiach oraz w postaci *Biblii* a także *Iliady* i *Odysei* w Europie. Również religie odwołują w obu wypadkach przede wszystkim do tekstów uważanych za objawione: *Wed* i *Biblii*. Hinduizm czerpie swoje najistotniejsze siły życiowe ze wspomnianych *Wed* określanych także mianem *śruti* (to co usłyszane), do której to spuścizny należą również lepiej znane *upaniszady*. Chrześcijaństwo natomiast czerpie je z Objawienia Starego i Nowego Testamentu. Przy czym trzeba podkreślić, że jest w obu tych religiach pewna uderzająca, a prawie zupełnie zapoznana zbieżność. Centralnym odniesieniem bowiem tak dla chrześcijaństwa jak

i dla hinduizmu wedyjskiego jest ofiara Boga-Człowieka. W Indiach nazywa się on Purusza-Oradżapati (Praczlówiek-Pan Stworzeń) i składa ofiarę albo sam z siebie, albo bogowie, którzy jak utrzymuje *Rygweda* należą do stworzonego świata⁵, występują w roli ofiarników składających go w ofierze. Dodać jeszcze można, że w tym rytuale ofiary czasem jako substytut występuje chleb ryżowy (purodaśa)⁶. Skoro już jesteśmy przy religiach, to warto powiedzieć, że gdy chodzi o swego rodzaju strukturę i funkcje kulturotwórcze tych religii, to w Indiach hinduizm z buddyzmem spełniają rolę porównywalną do tej, jaką odgrywają w Europie katolicyzm wraz z prawosławiem i protestantyzmem⁷ oraz że tu i tam obecny jest w mniejszym lub większym stopniu islam, który zależnie od punktu widzenia, albo jest uznawany za element najzupełniej obcy, albo integralnie związany z całą kulturą i mający swój w nią niezwykle cenny wkład.

Przechodząc do myśli filozoficznej trzeba powiedzieć, że przy całej wewnętrznej różnorodności obu tradycji filozoficznych niewątpliwie większość szkół filozoficznych akceptuje w obu wypadkach wspólny sposób patrzenia i mówienia o rzeczywistości, wspólny zasadniczy system wartości oraz wspólną wizję piękna wyrażoną w każdej z tych wielkich kultur przez ogólnie akceptowaną postawę estetyczną, która umożliwia swobodną wymianę dóbr kultury – w tym literatury – pomimo podziałów językowych. Sądzę, że jeśli chodzi o Europę, to zagadnienie nie wymaga komentarza, ponieważ świetnie robi to Denis de Rougemont w swoim *Liście otwartym do Europejczyków*⁸. – Warto wszakże coś więcej powiedzieć o Indiach. Rygwedyjska formuła: „jeden byt wieszczę wielorako zowią”⁹ zdaje się najlepiej wyrażać najbardziej podstawowy aksjomat myśli indyjskiej. Jest nim przeświadczenie o zasadniczej jednorodności bytu, który staje się wielością za sprawą impulsu poznawczego i w tym samym momencie jednocześnie podmiotem postrzegającym i przedmiotem postrzeganym¹⁰. Wielorakość imion jest i warunkiem i konsekwencją postrzegalności, która paradoksalnie umożliwia w ostatecznym rozrachunku rozpoznanie owej pierwotnej jedni bytu. Gdy chodzi o system wartości, to przeświadczenie o tym, że człowiek powinien dążyć do harmonijnego spełnienia w trzech sferach: w sferze rozumu – starając się postępować zgodnie ze swoją wiedzą o rzeczywistości; w sferze uczucia – dążąc do spełnienia pragnień i w sferze materialnej – starając się zaspokoić potrzeby takie jak głód, pragnienie oraz zapewnienie sobie schronienia, leży u podstaw wszystkich dalszych norm szczegółowych i jest ukoronowane przeświadczeniem o tym, że *summum bonum* ludzkiej egzystencji to wyzwolenie z okowów rzeczywistości postrzegalnej¹¹. Wreszcie poczucie piękna w Indiach jest związane z doświadczeniem uczuć odszczegółowionych, nie związanych

z naszym „tu” i „teraz”. Chodzi o doświadczenie uczuć generowanych przez rzeczywistość sceniczną, muzykę, czy sztuki piękne lub literaturę i poezję. Doświadczenie to różni się diametralnie od sposobu w jaki przeżywamy uczucia w życiu codziennym. Do sprawy tej zresztą jeszcze wrócimy. Myślę, że każdemu z tych pojęć indyjskich można przydać europejski odpowiednik uzasadniający przekonanie o analogiczności obu cywilizacji.

Czasy najnowsze dodały do tego rejestru jeszcze jedną zdumiewającą analogię, mającą swoje głębokie korzenie w historii obydwu tych kręgów kulturowo-cywilizacyjnych. Otóż można ją interpretować jako historię budowania i rozpadu pankontynentalnej politei. W chwili obecnej obie cywilizacje mają wspólny punkt odniesienia. Jest nim stworzenie sprawnego ogólnokontynentalnego systemu polityczno-gospodarczego. Różnica polega na tym, że Europa zmierza do tego celu z pozycji rozdrobnienia na państwa narodowe, Indie zaś z pozycji nazbyt scentralizowanego państwa wieloetnicznego.

Kończąc ten rejestr uderzających w mój mniemaniu cech wspólnych, które zdają się być niezwykle świadectwem owego „siedzenia blisko” obu kultur, przecież dodatkowo jeszcze mogących się odwołać do zapoznanego w obu wypadkach przez pamięć zbiorową, wspólnego pnia indoeuropejskiego¹², świadom jestem tego, że każdemu takiemu podobieństwu towarzyszą różnice.

Pragnąc dać wyraz swemu szacunkowi dla wielkiej kultury indyjskiej rozpocząłem od przeglądu podobieństw, bowiem jedną z zasadniczych różnic pomiędzy nami a Indusami jest to, że dla Indusów najistotniejsze zdają się być podobieństwa, podczas gdy dla nas właśnie różnice. No, ale skoro sprawę podobieństw mamy już za sobą, dajmy więc teraz wyraz europejskiej pasji eksponowania różnic, pasji moim zdaniem zakodowanej głęboko w naszej podświadomości, w której równie głęboko ukryta i niezwykle frustrująca drzemie potrzeba zmiany, której znów Indusi przeciwstawiliby nie mniej głęboko tkwiącą, ale generującą dużo mniej frustracji, potrzebę niezmiennego trwania. Interesującym jego symbolem jest swastyka. *Su-asti* po sanskrycku znaczy „dobrze jest” – jeśli jest dobrze, to po co to zmieniać¹³.

Do tych uwag ogólniejszej natury dodać pragnę – przyznając się ochętnie do swojej europejskości, iż uznają oczywiście, że podobieństwa stwarzają całkiem niezbędną płaszczyznę i niezbywalny warunek porozumiewania się. Różnice wszakże wprowadzają swego rodzaju napięcie, które przydaje dialogowi międzykulturowemu niezwyklej wprost atrakcyjności.

Najbardziej uderzającą różnicą z punktu widzenia habitatu, w jakim kształtowały się obie cywilizacje jest to, że Indie są zwartym, monolitycznym subkontynentem, zdecydowanie wyodrębnioną jednostką geograficzną oddzieloną od reszty świata w sposób jednoznaczny przez ocean i najwyższe góry. Europa natomiast, to ów śmieszny półwysep Chińczyków, poszarpany skrawek ziemi raczej obejmujący morza niż przez nie oblewany i w dodatku tylko symbolicznie oddzielony od kontynentu azjatyckiego Uralem. Nazwa Morza Śródziemnego, morza które łączy Europę z Afryką i które zintegrowało pod względem kulturowym z naszym subkontynentem jej północną część, daje temu jakże dobitne świadectwo. Podobnie jest z Morzem Czarnym czy Kaspijskim, jak również z Bałtykiem i Morzem Północnym. Podczas gdy zamknięty charakter subkontynentu indyjskiego miał przemożny wpływ na wykształcenie się postaw wsobnych, introwertycznych i nie motywował specjalnie ludzi do zainteresowania się światem zewnętrznym (wyjątek w postaci Azji Południowo-Wschodniej oraz ekspansji buddyzmu tylko potwierdza regułę), to z kolei owo poszarpanie subkontynentu europejskiego dało w rezultacie postawę otwarcia na świat, postawę ekstrawertyczną, tak charakterystyczną dla kultur żeglarskich. Zresztą gwoli sprawiedliwości trzeba zaznaczyć, że taka postawa w równej mierze nie charakteryzowała i nie charakteryzuje wszystkich regionów Europy. Dodatkowo jeszcze tym tendencjom sprzyjał klimat. Jako się rzekło, był zróżnicowany w obu wypadkach, jednak w Indiach nadzwyczaj łagodny i przyjazny człowiekowi, w Europie zaś – w ciągu dziewięciu przynajmniej miesięcy – zabójczy dla nieprzyrodzianego człowieka. Poczucie permanentnego zagrożenia i przymuszenia do niesłabnącej aktywności, jakim wypełnia ten klimat naszą egzystencję, po prostu nie ma odpowiednika w Indiach, gdzie na prawie całym obszarze chłód nigdy nie zmuszał do gromadzenia paliwa na taką skalę jak tutaj. Ta – zdaniem moim – bezwzględnie fundamentalna różnica w przemożnym stopniu zdeterminowała kierunki rozwoju naszych cywilizacji. W Indiach w przeszłości człowiek mógł żyć bez dodatkowych źródeł energii i to w dodatku żyć godnie, znajdując czas na tworzenie wspaniałych dóbr kultury tak materialnej, jak i niematerialnej. Kłopoty Indii współczesnych z niedoborem energii są pochodną zafascynowania tej cywilizacji technologią. Przy czym tylko częściowo jest to wynikiem wolnego wyboru i własnej decyzji, a częściowo przymuszeniem wynikającym z zależności kolonialnej, która to zależność stanowiła uverture do dzisiejszej globalizacji. Od tej globalizacji nie ma już odwrotu, choć na pewno nie obejdzie się bez bolesnych napięć, nim do tego dojdzie. To niewątpliwie stanowi teraz największe wyzwanie, jakiemu Indie obecnie próbują stawić czoła.

Europa zaś ze swym twórczym brzemieniem zagrożenia i przymusu lwią część czasu i inwencji poświęcała i bodaj ciągle jeszcze poświęca produkowaniu i magazynowaniu energii. To właśnie wymusiło na Europie nieustający rozwój i jest w moim najgłębszym przekonaniu odpowiedzialne za jeden z najwspanialszych i jednocześnie najgroźniejszych pomysłów Europy, mianowicie za ideę postępu! Jest bodaj truizmem, że Europa sama oraz świat, który wykreowała, stoją teraz przed olbrzymim wyzwaniem jak pogodzić **rozwój i trwanie** – jednym słowem jak zapewnić **trwały rozwój**¹⁴.

Przechodząc teraz do kwestii ludności chciałbym wyrazić przekonanie, że jest ona w Indiach pod względem etnicznym bardziej zróżnicowana niż ludność Europy. Nie będąc antropologiem nie mogę się wypowiadać autorytatywnie, ale wszystko zdaje się wskazywać na to, że mieszkaniec Kerali bardziej się różni od mieszkańca Kaszmiru niż mieszkaniec Włoch od Norwega. To samo dotyczy najszerzej pojętych obyczajów tych ludów, poczynając od sposobu w jaki oddają cześć Bogu, a kończąc na diecie. Jeszcze bardziej widać to w zróżnicowaniu językowym, które jest w Indiach znacznie bardziej zasadnicze i obejmujące dużo większe grupy ludności niż w Europie. W Indiach bowiem mamy do czynienia z czterema dosyć licznie reprezentowanymi rodzinami językowymi¹⁵, podczas gdy w Europie rodzina języków indoeuropejskich bezwzględnie przeważa¹⁶. Przy czym należy dodać, że to nie są żadne dialekty w Indiach, ale pełnoprawne języki niejednokrotnie szczyjące się ponad tysiącletnią historią własnej literatury lub – jak w wypadku języka tamilskiego – ponad dwutysiącletnią taką historią¹⁷.

Wkraczając teraz na trudny grunt religii, niech mi wolno będzie zaryzykować twierdzenie, że jedną z najistotniejszych różnic między obiema postawami religijnymi jest stosunek do immanencji i transcendencji. Utrzymuję, że podczas gdy dla Hindusów obecność Boga w ich własnym, doświadczanym poprzez zmysły świecie, w różnych postaciach i ze wszystkimi tego konsekwencjami jest całkowicie naturalna, statystyczny Europejczyk zdaje się czuć lepiej, gdy swego Boga umieści w bezpiecznej odległości w niebie lub zamknie na cztery spusty w kościele. W Indiach zaś wielu nie tylko „każe się” Bogu zachowywać bardzo po ludzku, ale w dodatku nadzwyczaj często (może nawet zbyt często i nie zawsze trafnie i we właściwy sposób) dostrzega Jego obecność w innych ludziach. Taka postawa zapewne w Europie napotykałaby na pewne opory pomimo, że trudno o bardziej ludzki wymiar boskości niż ten, który jej w chrześcijaństwie nadał Jezus z Nazaretu.

Przechodząc do problemów z pogranicza religii i filozofii, warto podkreślić idąc za Konstantym Regameyem, że Prawda dla zachodniego umysłu jest opisem i definicją Rzeczywistości, podczas gdy dla indyjskiego jest utożsamieniem się z Rzeczywistością¹⁸. Inaczej więc w obu wypadkach traktowana jest wykładnia tej Prawdy również w kategoriach religijnych. W Europie przeważa przekonanie, że ów opis i definicja Rzeczywistości, skoro są prawdziwe, nie mogą się różnić. Tymczasem w Indiach Prawda musi być subiektywnie urzeczywistniona poprzez utożsamienie istoty swego własnego SIĘ z istotą Rzeczywistości¹⁹. To może dlatego *Rygweda* powiada: „jeden Byt (= Prawdę) wieszczę wielorako zowią”²⁰. W rezultacie „na Wschodzie do ostatecznej jedności dochodzi się poprzez wyeliminowanie wszelkich rozróżnień; na Zachodzie zaś rozróżnienia się starannie podkreśla, a jedność ma być osiągnięta poprzez ich harmonizację. W swoim poszukiwaniu jedności Wschód osiąga Jednię poprzez negację i tego co jednostkowe i co osobowe, choć osiąga to wyłącznie w wyniku działania jednostkowego umysłu: Zachód w swoim poszukiwaniu jedności odkrywa *ogólność*, której udaje się zapewnić powszechną jedność poprzez komunikatywność prawdy i uogólniającą moc rozumu, zachowując wszakże jednostkowe i osobowe rozróżnienia”²⁴. Opinie Konstantego Regameya są równie ważne dla sfery religii jak i dla sfery filozofii, a także nauki. Bowiem jak już wspomniałem wyżej, cywilizacja europejska, pobudzana potrzebą poszukiwania dodatkowych źródeł energii, jest nastawiona na rozwój, musi więc zakładać spełnianie się w tym procesie jednostkowych dążeń poszczególnych osób. Tymczasem cywilizacja indyjska *per se* nigdy nie stanęła wobec takiego wyzwania i dlatego cały jej wysiłek i inwencja twórcza była nakierowana na wewnętrzne samodoskonalenie się człowieka. W rezultacie tradycyjna nauka indyjska nigdy nie stawiała przed sobą zadań praktycznych w naszym rozumieniu i wobec tego nie miała naszych problemów z wdrożeniem wyników badań naukowych. W Indiach uczoney i rzemieślnik nie musieli współpracować. Ujmując to inaczej: nie było tam nigdy potrzeby pojawienia się kogoś takiego jak inżynier – filozof i rzemieślnik w jednej osobie. W zasadzie doświadczony rzemieślnik (*śilpin*) wystarczająco dobrze służył potrzebom społeczeństwa indyjskiego z generacji na generację zupełnie zadowolonego z rodzaju świątyń, w jakich się modlili jego przodkowie, domów, w których mieszkali, wozów, którymi jeździli i broni, którą się posługiwali. W dociekaniach naukowych więc bardziej koncentrowano się na tym jak zapewnić całkowitą kontrolę świadomości nad wszystkimi funkcjami organizmu ludzkiego (*joga*)²², niezbędną dla samodoskonalenia się, a nie jak wzmocnić i powiększyć zakres czysto motorycznej sprawności człowieka, niezbędnej dla przeżycia w morderczym klimacie.

Pozostaje jeszcze odnotowanie podstawowych różnic w dwóch sferach dociekania filozoficznego, nie bez istotnych konsekwencji dla bardzo już konkretnych postaw i zachowań ludzkich. Chodzi o etykę i estetykę. I tak w sferze etyki najbardziej charakterystyczną postawą dla Indii jest postępowanie w zgodzie z naturą. Indyjska dzierżma (dharma)²³ formułuje prawa, normy i reguły takiego postępowania. Wynikają one z faktu narodzin w określone łona, w określonym miejscu i w określonym czasie. Człowiek nie ma wpływu na zmianę tych współrzędnych, przynajmniej w tym życiu. Nie przekreśla to jednak jego szans na ich zmianę w kolejnych żywotach, zgodnie z prawem reinkarnacji. Tymczasem dla Europy dużo bardziej charakterystyczne zdaje się być przełamywanie własnej natury w myśl nakazu, czy zakazu, za którym stoi albo autorytet boski (dziesięcioro przykazań), albo autorytet prawodawców ziemskich.

W dziedzinie estetyki różnica jest równie uderzająca. Tradycyjna sztuka indyjska w zasadzie przedstawiała świat i każdy jego przejaw takim jakim on jest w swojej istocie, a nie takim jakim się jawi naszym dalece niedoskonałym zmysłom. Dzieje się to w procesie odszczegółowienia²⁴, jakiemu podlega rzeczywistość przetworzona w dzieło sztuki. Przeżycie emocjonalne wynikające z percepcji sztuki jest równie odszczegółowione. Takie przeżycie indyjscy estetycy określają mianem smaku (*rasa*). To dlatego człowiek odczuwa jako przyjemność percepcję bólu lub cierpienia przetworzonego przez artystę. Tymczasem celem sztuki europejskiej, wyrastającej z takiego pojmowania prawdy jak to ujął Regamey, w zasadzie było stworzenie prawdziwego obrazu świata, który przez bardzo długi okres miał ambicje być jak najbliższy temu jaki przekazują nam nasze zmysły. Inaczej było w średniowieczu i inaczej jest w czasach najnowszych, kiedy sztuka stała się zakładnikiem pogoni Europejczyków za zmianą, za czymś nowym, czego jeszcze nie było. Moim zdaniem sztuka ta zbyt często poświęca na ołtarzu pogoni za zmianą doskonałość formalną i maestrię techniczną. Warto tu wszakże dodać, że współczesna sztuka indyjska w dość zasadniczy sposób sprzeniewierzyła się tamtym ideałom, może z wyjątkiem jeszcze ciągle muzyki i tańca.

Sądzę, że można już zamknąć ten rejestr podobieństw i różnic stwierdzeniem, że w rzeczy samej Indie i Europa spełniają warunek dobrej komunikacji „siedząc” dostatecznie blisko siebie, ale nie za blisko by podejmować znaczący dialog. W jego wyniku na pewno i rozumieją się wzajemnie lepiej i przede wszystkim rozumieją siebie samych lepiej.

Wszystko co zostało wyżej powiedziane zdaje się wskazywać na konieczność dość istotnej zmiany postawy badawczej. Otóż trzeba bodaj porzucić charakterystyczne dla XIX-wiecznej nauki podejście, którego

kamieniem węgielnym był obiektywizm rodem z nauk ścisłych – obiektywizm pozbawionego emocji uczonego z jego szkiełkiem i okiem. W zamian powinno się przyjąć postawę daleko idącego osobistego zaangażowania badacza, nieustrudzenie i na każdym kroku pytającego, co badane zagadnienie znaczy dla niego samego, jaką wagę mieć może dla społeczeństwa, w którym żyje, dla własnej kultury i dla przyszłości własnej cywilizacji? Jednym słowem – o ile badane zagadnienie pomoże mu lepiej zrozumieć samego siebie²⁵. Po prostu musimy zacząć mieć odwagę być subiektywnymi. Musimy przyznać, że w gruncie rzeczy i tak na prawdę obchodzi nas tylko to, co jest dla nas ważne właśnie subiektywnie. W końcu nic nas nie interesuje, że obiektywnie świeci słońce, jeżeli nie mamy możliwości odczuwania tego jak najbardziej subiektywnie.

Subiektywnie przeżyta i doświadczona rzeczywistość indyjska każe właśnie wyciągnąć wniosek, który stał się powodem sprawczym, gdy chodzi o poruszone wyżej sprawy. W Indiach panuje nadzwyczaj mocno przekonanie, wśród elit indyjskich przede wszystkim, o tym, że można stworzyć wieloetniczne i wielojęzyczne państwo odwołując się do wspólnej schedy kulturowo-cywilizacyjnej, a nie do ideologii i przymusu, jak w niegdysiejszym ZSRR. Jedność w różnorodności stanowi jedno z najczęściej przywoływanych w życiu politycznym i społecznym haseł. Elity indyjskie wręcz lubią mówić o narodzie indyjskim i w jakimś sensie można ten punkt widzenia przyjąć, choć oczywiście i w ich wypadku nie obyło się tak całkiem bez przemocy. Sardar Vallabh Bhai Patel²⁶ w końcu tylko dzięki demonstracji siły wcielił państwo nizama Hajderabadu do Indii. Dzisiaj też towarzyszy Indiom przemoc w Kaszmirze, w prowincjach północno-wschodnich, do niedawna również w Pendżabie. Niemniej jest to państwo, w którym demokracja bardziej lub mniej efektywnie, ale funkcjonuje. Największym zagrożeniem dla niego jest błędne mniemanie, podzielane przez wiele nadzwyczaj wpływowych środowisk, że Indie mogą i powinny stać się narodowym państwem unitarnym tak, jak – nie przymierzając – nasze własne. Ale to, co nie jest łatwe dla czterdziestomilionowego narodu, jest po prostu wykluczone w wypadku kraju, w którym mieszka prawie miliard ludzi. Indie muszą zrobić dużo, dużo więcej w kwestii decentralizacji struktur władzy, by zapis o federacyjności ich państwa nie był tylko zapisem.

Sens swojej misji jako ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej w Indiach oraz jako Europejczyka (to, że nim się jest każdy z nas sobie uświadamia w tamtym kraju, jeśli się chce czuć równoprawnym partnerem tej wielkiej cywilizacji), między innymi rozumiałem jako polegający na ciągłym uzmysławianiu gospodarzom, że Europa podobnie jak Indie ma nie tylko prawo,

ale wręcz obowiązek powołać do życia jedną politeę, ponieważ tak jak one stanowi, może nawet bardziej zwartą, wspólną kulturowo-cywilizacyjną, a jej wewnętrzne waśnie i konflikty są bez wątpienia ciągle jeszcze dużo groźniejsze dla świata niż jakiegokolwiek ich odpowiedniki w Indiach.

W zasadniczej części tego wywodu starałem się wykazać, że zarówno podobieństwa, jak i różnice uprawomocniają przekonanie o daleko idącej wzajemnej komplementarności doświadczeń cywilizacyjnych Europy i Indii. Sądzę, że nawiązując dialog na takiej płaszczyźnie Europa może uzyskać dodatkowe argumenty i wynikające z nich dodatkowe impulsy dla własnych poczynań integracyjnych. Elity europejskie – i nie tylko elity – będą się mogły przekonać, iż coś takiego jak patriotyzm kontynentalny jest możliwe. Jeżdżąc wiele po Indiach samochodem widziałem na ciężarówkach, barwnie w tamtym kraju malowanych, napis: *mera Bharat mahan* – moje wielkie Indie. To wyraża już nie postawę zanglicyzowanych elit, ale zwykłych ludzi, kierowców ciężarówek, których codzienne doświadczenie uczy jak mało praktyczne są podziały na małe państwa narodowe, o odrębności których stanowi jedynie język.

Jeżeli do świadomości Indusów dotrze w wystarczającym stopniu to, że procesy zachodzące w Europie z punktu widzenia ich istoty są bliźniaczo podobne do tych, które miały i ciągle jeszcze mają miejsce w ich własnym kraju, jeżeli uznają, że integracja Europy, to nie jest rezultat aktualnego układu sił politycznych, ale wynik historycznego dojrzewania świadomości jej ludów i że to, co się dzieje na naszym subkontynencie potwierdza ich własne przeświadczenie o konieczności istnienia państw wieloetnicznych, wtedy niechybnie dużo łatwiej będzie się im wyswobodzić z gorsetu nadmiernego centralizmu, dla którego modelem, niestety, jeszcze ciągle jest europejskie, unitarne państwo narodowe²⁷.

Po takim zbliżeniu stanowisk obie te cywilizacje już wspólnie będą mogły szukać złotego środka możliwie najdoskonalszej wieloetnicznej politei, w której poczucie tożsamości regionalnej będzie harmonijnie współistnieć z poczuciem więzi i wspólnoty cywilizacyjno-kulturowej. Łatwiejsze także będzie sprostanie jednemu z największych wyzwań współczesnego świata, jakim jest potrzeba zapewnienia trwałego rozwoju. Współczesna cywilizacja europejska, to cywilizacja rozwoju. Tymczasem tradycyjna cywilizacja indyjska, to cywilizacja trwania. Indyjską dźierzmę (*dharma*) najlepiej określić jako zacie trwanie. Istotą jej bowiem jest odczytywanie z księgi natury jej praw i trwanie (życie) zgodnie z tymi prawami, a więc zacie. Zdaniem tradycyjnej myśli indyjskiej, świata nie trzeba ulepszać. Wystarczy go szanować i czcić oraz trwać w nim, nie po to, by go sobie czynić poddanym, ale po to, by się w nim samodoskonalic

osiągając w ten sposób *summum bonum* dierzmy, tj. wyzwolenie (*moksza*). Współczesne Indie uległy europejskiej cywilizacji rozwoju i cywilizacja trwania tymczasem jest tam w odwrocie. W Europie zaś i w ogóle w świecie zachodnim coraz mocniej dojrzeva przekonanie o konieczności okiełznania rozwoju. To przecież właśnie świat zachodni ukuł termin: trwały rozwój, wspomniany już zresztą wyżej. Nie ulega więc dla mnie wątpliwości, że i w tym wypadku obie cywilizacje mogą sobie wzajemnie pomóc. Nie zapominajmy bowiem, że rozwój może nabrać cech patologicznych, tam gdzie jego pojawienie się nie jest uwarunkowane obiektywnie istniejącymi potrzebami.

Reasumując warto podkreślić, że integracja europejska niechybnie stworzy na zupełnie nowej płaszczyźnie znakomite warunki dla prowadzenia dialogu międzycywilizacyjnego. Bowiem z tego punktu widzenia ciężar gatunkowy obu partnerów się zrównoważy i wspólnie będą musieli stawiać czoła przyszłym wyzwaniom, opierając się na swych wzajem się znakomicie uzupełniających doświadczeniach cywilizacyjnych.

Przypisy:

¹ Wykład ten pt. *Kultura europejska i jej imperatywy* został wygłoszony w rocznicę urodzin St. Staszica 7 listopada 1996 r. w sali Koncertowej Zamku Królewskiego wobec Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i zamieszczony w niniejszym "Roczniku TNW"

² E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, Warszawa 1990, t.I, str. 88 i dalsze.

³ Bardzo interesująco ujmuje to Denis de Rougemont w książce zatytułowanej *List otwarty do Europejczyków*, Warszawa 1995. Oryginał francuski ukazał się w Paryżu w 1970 r.

⁴ Prakryty to języki tzw. średnioindyjskiej fazy historii języków indyjskich, występujące synchronicznie z sanskrytem. Jednym z tych języków jest język palijski (*pali*), w którym spisano kanon buddyjski tzw. *pitaki* (kosze).

⁵ Rygweda, X. 129. 6

⁶ F. Kittel, *A tract on Sacrifice, (Yajnasudhanidhi)*, Mangalore 1872, S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898, M. Biardeau & C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris 1976.

⁷ Wybitny indolog brytyjski, prof. dr Richard Gombrich z Uniwersytetu Oksfordzkiego potwierdził tę obserwację w czasie swego wykładu publicznego w Uniwersytecie Warszawskim 11 kwietnia 1997 r. Wykład był poświęcony pożytkom jakie mieć możemy dzięki klasycznym studiom indologicznym.

⁸ „Czy to w dziedzinie muzyki, malarstwa, architektury, filozofii czy nauki, nie mówiąc już o religii, która była ich najwcześniejszą inspiracją, każda domena naszej kultury jest wynikiem tysięcznych wymian i współtworzy wspólne dzieło Europejczyków. Nie ma żadnej domeny, którą dałoby się badać w sposób poważny i jasny na obszarze zamkniętym granicami jednego z naszych dzisiejszych narodów.” Op. cit. str. 61

⁹ Rygweda, I.164.46., także Atharwaweda, 9.10.28.

¹⁰ J. Jurewicz, *O imionach i kształtach Jednego*, Warszawa 1994. „...świat postrzegalny, tożsamy w swojej substancji z bytem absolutnym, jest widzialną manifestacją epistemicznej aktywności Absolutu.” Str. 218.

¹¹ Chodzi o pojęcie tzw. mokszy ostatniego i często traktowanego jako najważniejszy z czterech celów żywota (*puruszārtha*). E. Frauwallner, op. cit., t. I, str. 94.

¹² Pierwszym Europejczykiem, który dostrzegł pokrewieństwo sanskrytu z językami europejskimi był jezuita ojciec Coeurdoux w 1767 r. Potem William Jones (1746 - 1794) „postawił tezę, że języki europejskie i perski wywodzą się od wspólnego przodka...” (str. 26). W 1816 r. uczone niemiecki F. Bopp „opierając się na sugestjach wysuniętych już przez sir Williama Jonesa zdołał dojść do próbnej rekonstrukcji wspólnego źródła sanskrytu i klasycznych języków Europy...” (str. 27) w: A. Basham, *Indie*, Warszawa 1964.

¹³ Już Encyklopedia Orgelbranda (1903) podawała informację o sanskryckim pochodzeniu tego słowa. Wg tego samego źródła w 1891 r. w Warszawie ukazała się książka zatytułowana *Historja swastyki* Michała Żmigrodzkiego. Swastyka w Indiach jest symbolem przestrzeni (skrzyżowane ramiona) i czasu (załamania ramion). Te załamania oznaczają ruch. Są zwrócone w prawo zgodnie z kierunkiem obrotu słońca. Patrz także: *Mały Słownik Klasycznej Myśli Indyjskiej*, T. Herrmann, J. Jurewicz, B. Koc, A. Ługowski, Warszawa 1992, str. 96-7.

¹⁴ Angielskie: sustainable development

¹⁵ Chodzi o rodzinę indo-aryjską, drawidyjską, tybeto-birmańską i mundajską.

¹⁶ Na przykład rodzinę ugro-fińską reprezentują tylko trzy języki: węgierski, fiński i estoński.

¹⁷ K.V. Zvelebil, *Tamil Literature*, Wiesbaden 1974, str. 2 i 9

¹⁸ C. Regamey, *Remarks on comparative analysis of eastern and western cultural and ideological attitudes*, International Symposium on History of Eastern and Western Cultural Contacts, Collection of Papers Presented, compiled by the Japanese National Commission for Unesco, November 1959, str. 208.

¹⁹ Chodzi o słynne upaniszadowe równanie *atmana i brahmana*, gdzie *atman* to najgłębsza istota własnego ja, to słowo „SIE” (*atman* jest zaimkiem zwrotnym pierwszej osoby), które jest tożsame z brahmanem, czyli „SIE” całej rzeczywistości, rzeczywistości w ogóle.

²⁰ *Ekam sat wipra bahudha wadanti*. Rygweda, I. 164.46. *Sat* tutaj znaczy Byt i Prawda jednocześnie.

²¹ Constantin Regamey, *The meaning and significance of spirituality in Europe and India*. Philosophy East and West, vol. X, no 3-4, October 1960 and January 1961, p. 112. Słowo negacja odnosi się do tzw. *niwrytilakszanadharmy* tj. dzierzmy niezaangażowanej, a więc tej, która odnosi się do ascetów. *Prawrytilakszanadharmy*, tj. dzierzma zaangażowana obowiązująca zwykłych śmiertelników nie zakłada negacji, ale raczej swego rodzaju redukcję w procesie „sumowania się” przeciwstawnych elementów rzeczywistości w wyniku jednoczenia się pragnącego podmiotu z upragnionym przedmiotem.

²² Ostatecznym celem jogi jest powstrzymanie działań sprawczych samej świadomości. Wg Patańdzalego *ċittavryttinirodha*. B.K.S. Iyengar, *Joga*, Warszawa 1990, str. 16.

²³ Dzierzma jest neologizmem, którego wprowadzenie do polszczyzny proponuję zamiast niezrozumiałego słowa *dharma*. Znaczy ono tyle co dzierży to co ma od natury w zgodzie ze swoją o niej wiedzą. Zresztą patrz: M.K. Byrski, *O uniwersalności indyjskiego pojęcia*

dharma..., w: *Ziemia naszym domem*, pod redakcją J. Kuczyńskiego, Warszawa 1996, str. 137-144.

²⁴ Sanskryckie *sadharanikarana* inaczej uogólnienie lub generalizacja. Chodzi o to, że rzeczywistość w sztuce nie jest rzeczywistością właściwą ani bohatera, ani artysty, ani odbiorcy. Należy więc ona do czwartego wymiaru, w którym nie obowiązuje zwyczajna, doczesna bezpośredniość doznań. W procesie percepcji sztuki odbiorca więc odczuwa kontakt z rzeczywistością świata sztuki w sposób wolny od uwikłań we własną codzienność.

²⁵ Niektóre szkoły filozoficzne w Indiach jak np. kaszmirska szkoła śiwaicka jako formułę -klucz do medytacji podają zaimkę osobowy pierwszej osoby tj. JA. Zdają się one utrzymywać, że JA jest substratem wszelkiego poznania.

²⁶ Działacz niepodległościowy związany z Indyjskim Kongresem Narodowym. Bliski współpracownik tak Mahatmy Gandhiego jak i Jawaharlala Nehru. W pierwszym rządzie niepodległych Indii odpowiedzialny m.in. za bezpieczeństwo państwa.

²⁷ Denis de Rougemont, op. cit. str. 137 pisze o tym jak bardzo to państwo się nie sprawdziło w samej Europie. Trudno więc by stanowiło dobry model dla Indii.