

PAWEŁ SAJDEK

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

AUGUST CIESZKOWSKI O INDIACH UWAGI NA MARGINESIE *OJCZE NASZ*¹

WSTĘP

Poniższe rozważania nie są studium nad myślą Augusta Cieszkowskiego. Polski filozof pełni w nich rolę symptomatycznego przykładu i ilustracji zagadnień bardziej ogólnych. Takim zagadnieniem jest między innymi wpływ stereotypów obowiązujących w danych czasach na refleksję filozoficzną. August Cieszkowski, który był bez wątpienia myślicielem samodzielnym i niezależnym, jest przykładem szczególnie wymownym. Myślenie stereotypowe stanowi przeszkodę nie tylko we właściwym poznaniu i zrozumieniu badanego tematu, lecz także uniemożliwia dialog i twórcze spotkanie z odmienną duchowością. W omawianym tu przypadku stereotypowe myślenie prowadzi do polaryzacji postaw: albo bezkrytycznego hołdowania własnej wizji Wschodu, albo jej totalnego potępienia. Obie postawy uniemożliwiają rzetelne poznanie stanu faktycznego.

W obecnych rozważaniach nad recepcją kultury i myśli indyjskiej w *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego skupiłem się na trzech punktach, wyznaczających obszar zainteresowań myśliciela. Tymi punktami są filozofia, polityka i religia. Filozofię indyjską uważał Cieszkowski mylnie wyłącznie za panteizm, prowadzący do zatraty tożsamości jednostkowej człowieka. Politykę indyjską, czy też raczej ogólnie orientalną, postrzegał błędnie jako despotyczną tyranję, niewyobrażalną dla człowieka Zachodu. W dziedzinie religii, równie nietrafnie, uznał buddyzm za Nowy Testament Indii.

Rozważania nad myślą Cieszkowskiego miałyby jedynie walor historyczny, gdyby stereotypy, którym ulegał, nie znajdowały odniesienia do czasów dzisiejszych. Dlatego rozważania kończą refleksją nad współczesnymi nam stereotypami, które niewiele odbiegają od dziewiętnastowiecznych.

¹ Artykuł publikowany w: *August Cieszkowski (1814–1894) – filozof wielu języków*, red. W. Sajdek, Częstochowa 2017. Wszelkie cytaty, przy których nie podano źródła, pochodzą z *Ojciec nasz*.

1. RECEPCJA INDII W XIX W. – NARODZINY INDOLOGII, FASCYNACJA I IGNORANCJA

August Cieszkowski (1814–1894) przyszedł na świat i zmarł w XIX w., w stuleciu szczególnym i pod wieloma względami wyjątkowym. W tym właśnie czasie rodzi się nowe pojęcie narodu, którego racją bytu bywa dana mu od Boga misja. Jest to też wiek wielkich podsumowań i uogólnień, w którym Europa uświadamia sobie własną tożsamość i odrębność cywilizacyjną, porównując się z innymi cywilizacjami i kulturami². Sprzyjały temu ważne wydarzenia w świecie nauki, do których na pierwszym miejscu należy zaliczyć odkrycie starożytnej cywilizacji indyjskiej i powstanie naukowej indologii³. Początki indologii sięgają wprawdzie jeszcze drugiej połowy XVIII w., trudno jednak w tych czasach mówić o systematycznych badaniach naukowych w tej dziedzinie w dzisiejszym znaczeniu.

Już pod koniec XVIII w. literatura sanskrycka nie była całkiem obca dla elity intelektualnej w Europie. W 1785 r. Charles Wilkins, Brytyjczyk, opublikował pierwszy przekład *Bhagavadgīty* na język angielski. William Jones (1746–1784), także brytyjski językoznawca, doszedł do ciekawego spostrzeżenia, które w późniejszych czasach zaowocowało powstaniem indoeuropejskiej gramatyki historycznej. Jones zauważył podobieństwa między greką, łaciną i sanskrytem. Na tej podstawie stwierdził, że języki te, a także języki germańskie i celtyckie, musiały mieć wspólnego przodka, język praindoeuropejski⁴. Dopiero jednak wydanie przez niemieckiego uczonego Franciszka Boppa (1791–1867) we Frankfurcie w 1816 r. pracy zatytułowanej *O systemie koniugacji sanskrytu w porównaniu z greką, łaciną, perskim i germańskim językiem*⁵ – spostrzeżenie Wilkinsa zamieniło na ugruntowaną, właściwie uzasadnioną tezę naukową, dlatego to Boppa właśnie nazywa się „odkrywcą sanskrytu”. Skoro sanskryt znalazł się w towarzystwie greki i łaciny, jako trzeci, zapoznany dotąd, starożytny członek rodziny indoeuropejskiej, słusznie uznano go za klucz do trzeciej, równie zapoznanej, wielkiej, prastarej kultury i cywilizacji, która okazała się cywilizacją spokrewnioną z naszą. Trudno się dziwić, że dziewiętnastowieczni pisarze, historycy, językoznawcy i filologowie pragnęli użyć tego klucza i uchylić zamkniętą dotąd bramę odgradzającą ich od nieznanego i fascynującego świata. Johann Wolfgang von Goethe do tego stopnia

² Feliks Koneczny (1862–1949) większość życia przeżył wprawdzie w wieku dwudziestym, jednakże jego najsynniejsze dzieło *O wielości cywilizacji* (Kraków 1935) zrodziło się bez wątpienia z ducha dziewiętnastego stulecia.

³ W Polsce w tym czasie preferowano termin „indianistyka”, który, w opinii niektórych, może być mylnie rozumiany jako nauka o Indianach. Nazwa „indianistyka” używana jest jednak do dzisiaj głównie w Krakowie – do Instytutu Orientalistyki UJ należy np. Zakład Indianistyki, nie indologii. Poza Krakowem jednak częściej mówi się o indologii.

⁴ Późniejsze badania pozwoliły rozszerzyć rodzinę indoeuropejską na języki słowiańskie, bałtyckie, język albański.

⁵ *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache.*

zachwycił się dramatem sanskryckim, że sztukę Kālidāsy *Abhijñānaśakuntalā* określał jako wzór twórczości teatralnej i pod wpływem dramatu indyjskiego wprowadził do swojego *Fausta* prolog (*Vorspiel*) z występującym w nim „dyrektorem teatru” (indyjskim *sūtradhāra*)⁶. Co prawda, dla polskich pisarzy romantycznych „podróże na Wschód” kojarzyły się bardziej z wyprawami do Ziemi Świętej, do Turcji (w tym do okupowanej wówczas przez Turcję Grecji), do krajów arabskich. Indie i ich święty język sanskryt pozostały czymś obcym i niezrozumiałym. Juliusz Słowacki sparafrazował nawet w *Beniowskim* zwrot „tureckie kazanie” jako „sanskryckie kazanie”. Oto opowiada, jak próbował pannie Praksedzie wyjaśnić wątpliwy z punktu widzenia moralności katolickiej związek Ledy z łabędziem –

A gdym tłumaczył, to panna Prakseda
 Święta – aniołek jezuicki, wdowi,
 Jak na kazaniu siedziała sanskryckim,
 A potem dała mi w sam łeb – Witwickim⁷.

(*Beniowski, Pieśń I, 637–640*)

2. NA SANSKRYCKIM KAZANIU

W tym samym czasie, gdy Franciszek Bopp w oparciu o studia sanskrytologiczne, tworzył podstawy językoznawstwa diachronicznego, gdy Henry Thomas Colebrooke (1735–1837) zgłębiał w sanskrycie prawo indyjskie, gdy Max Müller redagował kolejne tomy monumentalnej pracy *The Sacred Books of the East* – inna grupa myślicieli, pisarzy i filozofów sforsowała wrota dzielące ich od poznania cywilizacji indyjskiej bez klucza, którym jest sanskryt. Za wytrych posłużyła im właściwa dla ignorantów pewność siebie i poczucie własnej wyższości jako Europejczyków. Postawa eurocentryczna także w dzisiejszych czasach bywa przeszkodą w poznaniu starożytnej cywilizacji indyjskiej. Niemniejszą przeszkodą staje się odwrotność tej postawy, czyli całkowite wyparcie się własnej formacji kulturowej i zajęcie pozycji pokornego ucznia w stosunku do wszystkiego, co orientalne. Właśnie „wszystkiego, co orientalne”, nie „wszystkiego, co indyjskie”, samo bowiem uświadomienie sobie odrębności cywilizacji Indii w stosunku do innych kultur wschodnich byłoby już częściowym wyjściem ze stanu ignorancji⁸. Częściej

⁶ Goethe wyraził swój zachwyt dramatem Kālidāsy w strofie:
 Willst du die Blüthe des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
 Willst du, was reizt und entzückt, willst du was sättigt und nährt,
 Willst du den Himmel, die Erde, mit Einem Namen begreifen;
 Nenn' ich, Sakuntala, Dich, und so ist Alles gesagt.

⁷ Chodzi tu o przeciwnika Słowackiego Stefana Witwickiego (1801–1847), gorliwego katolika, przyjaciela Adama Mickiewicza, autora *Poezji biblijnych, Wieczorów pielgrzyma, Oltarzyka polskiego*.

⁸ Krokiem następnym byłaby świadomość wewnętrznego zróżnicowania kultury i cywilizacji indyjskiej, która kazała Karlowi Potterowi nadać tytuł swej monumentalnej encyklopedii poświęconej filozofii w Indiach *Encyclopedia of Indian Philosophies* (sic!), nie *Encyclopedia of India Philosophy*, aby podkreślić wielość kierunków filozoficznych w Indiach.

słyszysz się o „filozofii Wschodu”, tak jakby cały Wschód wydał z siebie tylko jeden jedyny kierunek filozoficzny, lub o „wschodniej duchowości”, przeciwstawianej duchowości europejskiej. Każda ignorancja ucieka się do stereotypów, nie brak ich także w tym przypadku. Pierwszy stereotyp już został omówiony. Jest nim bezzasadne przekonanie o istnieniu jakiegoś Wschodu, Orientu, który stanowi spójną całość, alternatywną wobec Zachodu. Drugim stereotypem jest pogląd o przewadze na Wschodzie mrocznego mistycyzmu, irracjonalizmu, duchowości, której obce jest rozumowanie dyskursywne, nad trzeźwym rozumowaniem, logiką i sceptycyzmem, które kultuwyje Zachód. Stereotypem trzecim, któremu, niestety, ulegają czasem nawet historycy filozofii europejskiej, jest przekonanie o powszechnie wyznawanym na Wschodzie panteizmie. Zgodnie ze stereotypem czwartym, człowiek Wschodu nie ma poczucia własnej indywidualności, lecz swoją tożsamość odnajduje w zbiorowości, do której należy. Konsekwentnie, także zbawienie (wyzwolenie) polega na zatraceniu resztek indywidualności i roztopieniu się w bóstwie. Z tej postawy wynika stereotyp piąty, zgodnie z którym człowiek Wschodu jest bierny, pogodzony z losem i fatalistyczny.

3. AUGUST CIESZKOWSKI O INDIACH I WSCHODNIM PANTEIZMIE

W jakim stopniu ulegał tym stereotypom jeden z najwybitniejszych myślicieli polskich XIX wieku? Odniosę się tylko do trzech wybranych fragmentów *Ojciec nasz*, w których Cieszkowski wspominał o Indiach. Poniższe omówienie żadną miarą nie pretenduje do całościowego ukazania jego stosunku do myśli indyjskiej czy też do ostatecznej oceny jej znajomości. Z jednej strony takie omówienie wymagałoby pracochłonnej analizy tekstu, ukierunkowanej na wychwycenie wszelkich możliwych wpływów myśli indyjskiej na poglądy polskiego filozofa, z drugiej strony wydaje się wątpliwe, czy taki wysiłek warto podejmować. Cieszkowski indologiem nie był, do znajomości sanskrytu nie pretendował, nie miał się też za specjalistę od tak czy inaczej pojmowanego Wschodu. To, co pisał o Indiach, uważał za rzeczy oczywiste, niewymagające specjalnych uzasadnień naukowych. Jeżeli warto pokusić się o cząstkową choćby ocenę niektórych rozważań Cieszkowskiego na tematy indyjskie, to przede wszystkim dlatego, że był on dzieckiem swoich czasów i stanowi wyrazisty przykład pewnego typu postawy wobec omawianego przedmiotu. Na jego korzyść należy podkreślić, że starał się podchodzić do tematu naukowo i opierać na najnowszych wynikach badań⁹.

Cieszkowski przeważnie zamiennie stosuje terminy „Indie” (wraz z derywatami) oraz „Wschód” lub „Orient (również włączając w to derywaty). Indie stanowiły dla niego *pars pro toto*, podczas gdy *totum* był Wschód lub Orient, w potocznym

⁹ Por. *Ojciec nasz* s. 168 przyp. 1, w którym „wedle najświeższych i najgruntowniejszych badań” przyjmuje dość precyzyjne datowanie życia Buddy na pięć wieków przed chrześcijaństwem i słusznie twierdzi, że w tym samym czasie żyli Konfucjusz i Sokrates. W czasach Cieszkowskiego datowania związane z Indiami bywały bardzo dowolne i nieprecyzyjne.

w tym czasie rozumieniu, jednolity co do istoty i niezróżnicowany. Tak z pewnością pojmował Orient, pisząc o „ślepo-substancjalnym czuciu wschodnich ludów”¹⁰. Pewnych trudności może tu następcza przymiotnik „substancjalny”, a zatem i samo pojęcie „substancji”. Arystotelejskie rozumienie tych terminów nie współgrałoby ze złożeniem z przysłówkiem „ślepo”. Intencje autora stają się bardziej zrozumiałe w dalszych partiach tekstu. Termin „substancjalność” nabiera tam znaczenia pewnej jednolitości, niezróżnicowania. Oto na początku IV Rozdziału czytamy o „człowieku absolutnie pogrążonym w substancjalności natury”, przeciwstawionym dopiero kształtującym się „duchowym indywiduum”¹¹. Pogrążenie w substancjalności natury jest jednoznaczne z jednej strony z „oddaniem i poddaniem naturze”, z drugiej zaś z poddaniem „władzy jakiegokolwiek reprezentanta zewnętrznej przemocy”. Innymi słowy – „orientalna ta substancjalność objawia się religijnie przez panteizm, społecznie przez despotyzm”¹². Precyzując znaczenie „tej pierwotnej, jednolitej substancjalności” przywołuje obrazowanie panteisty Spinozy, gdy pisał „o morzu i jego przemijających falach”. Warto przypomnieć jeden z kontekstów tego obrazowania w pismach Spinozy. W *Etyce* cz. III twierdzi. 59 czytamy:

Stąd widać, że przyczyny zewnętrzne na wiele sposobów wzruszają nas i miotają nami, nieświadomymi swego wyjścia i losu, niby falami morza wiatry przeciwne¹³.

Oprócz trzech wzruszeń pierwotnych, tj. radości, smutku i pożądania, „wiatry przeciwne”, czyli przyczyny zewnętrzne, generują mnogość wzruszeń, które nie pochodzą z umysłu. My sami jesteśmy jak fale morza, miotani tymi wzruszeniami. Fala jest jednocześnie tożsama z morzem i różna od niego. Nasza indywidualność ma zatem charakter chwilowy, zjawiskowy, efemeryczny.

Identyczne rozumowanie znajdziemy w jednej ze szkół myśli indyjskiej, zwanej *bhedābheda-vedānta* (dosł. wedanta różnicy w nieróżnicy), głoszącej, że indywidualność jednostkowego „ja” w relacji do jaźni absolutnej, podobnie jak fala morska, jest czymś zarazem realnym i nierealnym. Sama fala morska łączy wszak w sobie pojedyncze krople, których nie sposób już wyodrębnić połączonych w fali. Jednakże odrębność fali jest całkowicie realna. Zwolennicy *bhedābhedy* podkreślali właśnie tę realność, nie nietrwałość. Ta odrębność trwa po połączeniu z całym morzem. Mowa o tożsamości fali z morzem ma na celu podkreślenie boskiego pierwiastka w człowieku, jego bliskości z Bogiem, z pewnością nie brak indywidualnego istnienia.

Jak dalece Cieszkowskiemu, piszącemu „o morzu i jego przemijających falach”, mogło być znane to indyjskie obrazowanie? Czy znał pisma Bhāskary, Nimbārki,

¹⁰ Por. *Ojciec nasz*, s. 67.

¹¹ Por. *Ojciec nasz*, s. 69.

¹² Por. *Ojciec nasz*, s. 70 i nast.

¹³ Por. Benedykt Spinoza, *Dziela*, przeł. Ignacy Halpern, t. I, Warszawa 1914, s. 257.

Vallabhy lub Caitanyi? Wydaje się to bardzo mało prawdopodobne, skoro nawet dziewiętnastowieczni indologowie niewielkie mieli o nich pojęcie. Ponadto Cieszkowski interpretował ten obraz w zupełnie innym duchu. Morze, według niego, jest dla Hindusów (ściślej – dla „Orientu”) tą „substancjalnością”, w której rozplywa się wszelka indywidualność, podobnie jak u Spinozy. Według Cieszkowskiego to właśnie rozplynięcie uważali ludzie Orientu za zbawienie. Gdyby tak jednak było, do wyznawców *bhakti*¹⁴, do uczniów Nimbārki, Caitanyi i Vallabhy stosowałaby się również krytyka Bertranda Russela:

[Spinoza] sądzi, że jeśli własne nieszczęścia ujmiesz zgodnie z tym, czym są w rzeczywistości, jako elementy owej sieci przyczyn, rozciągającej się od zarania czasu po jego kres, zrozumiesz, że nieszczęściami są one jedynie dla ciebie, lecz nie dla wszechświata, jako elementy owej sieci przyczyn rozciągającej się od zarania wszechświata, dla którego są jedynie przemijającymi dysonansami. (...) Nie mogę się z tym zgodzić; myślę, że konkretne zdarzenia są tym, czym są, i nie staną się inne przez to, że zostaną zatopione w całość. Każdy akt okrucieństwa jest na wiek częścią wszechświata; nic, co się zdarza później, nie może sprawić, ażeby był raczej dobry niż zły, ani nie może obdarzyć doskonałością tej całości, której aktów jest częścią¹⁵.

Przeciętny wyznawca *bhedābhedy* mógłby się bez wahania podpisać pod krytykę Russela. Krzywda wyrządzona niewinnemu dziecku nigdy nie zostanie usprawiedliwiona przez to, że stała się integralnym elementem doskonałej całości. Zgodnie z powszechnie podzielanym przez Indusów różnych religii przekonaniem, wyrządzanie krzywdy, jak i jej doświadczanie, podobnie jak świadczenie dobra i jego przyjmowanie, stanowią nierozdzielną całość z jednostką i determinującym los tej jednostki *karmanem*. *Karman* to bezwzględne prawo przyczyny i skutku. Każdy czyn generuje określony skutek, który zawarty jest w samym już czynie. Doświadczenie tego nieuniknionego skutku stawia człowieka w nowej sytuacji życiowej, w której spełnia on kolejne czyny, przynoszące dalsze skutki itd. Doświadczanie tych skutków jest nieuniknione, lecz może następować w różnym czasie. Ktoś, kto skoczy z pierwszego piętra, na skutki swego czynu nie będzie musiał długo czekać i przy odrobinie szczęścia doświadczy ich w tym jeszcze życiu: złamana noga, potłuczenia itp. Jednakże skaczący z samolotu bez spadochronu doświadczy wprawdzie skutku skoku po upływie dłuższego czasu, lecz jego pełne konsekwencje przeniosą się do następnego wcielenia¹⁶. Nie do końca mamy tu zatem do czynienia z „siecią przyczyn, rozciągającą się od zarania czasu

¹⁴ *Bhakti* – oddanie miłosne Bogu osobowemu; nazwa nurtu religijnego wywodzącego się z południa Indii, rozprzestrzenionego na całym subkontynencie.

¹⁵ Por. Bertrand Russel, *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 666–667.

¹⁶ Wiara w reinkarnację jest w Indiach powszechna i praktycznie niekwestionowana przez żadną religię, z wyjątkiem islamu i chrześcijaństwa.

po jego kres” – po pierwsze, czas nie ma swego „zarania” ani „kresu”, po drugie, nasze występki nie są jedynie „dysonansami”, a całość nie stanowi „doskonałości”.

System ten jednak przewiduje dla jednostkowej duszy drogę ucieczki przed bezwzględnością i beznadziejnością *karmana*, której Cieszkowski nie przewiduje w swojej totalnej wizji Orientu. Tą ścieżką jest *bhakti* – bezinteresowne, miłosne oddanie Bogu, odrębnemu Bytowi, różnemu od duszy¹⁷. Miłujący Najwyższego Boga, oddany Mu bez reszty, uwalnia się od *karmana*. Jego czyn jest czynem wolnym, podejmowanym nie dla korzyści, lecz tylko dlatego, że miły jest Bogu, zgodny z *dharmą*, czyli ze sprawiedliwością, dobrem, prawem. Wolny jest od wszelkiego egoizmu i pożądlivosti. Taką właśnie wolność opiewał już starożytny tekst Upaniszady:

Spełniając tutaj dzieło swoje
Można zapragnąć żyć sto lat.
– Gdy tak jest w tobie, nie inaczej,
Nie kala wtedy czyn człowieka!¹⁸

Jedna z najbardziej czczonych w Indiach ksiąg religijnych, stanowiąca fragment szóstej części Mahābhāraty, najdłuższego eposu świata, znana jako Bhagavadgītā (Pieśń Pana), jest w całości wołaniem o czyn bezinteresowny, tak bliski naukom polskiego filozofa¹⁹. Współczesny Cieszkowskiemu myśliciel indyjski Svāmi Vivekānanda (1863–1902) na pojęciu takiego właśnie czynu oparł swoją filozofię, znaną jako *karma-yoga*²⁰ (joga czynu).

Niestety, Cieszkowski nie miał świadomości, że w „Oriencie”, który pojmował wyłącznie jako przeciwieństwo swojej filozofii czynu, mógł znaleźć sprzymierzeńca i inspirację dla swoich poglądów. W Indiach dostrzegał tylko „brak, a raczej niedorost ograniczonej indywidualności” i beczynny marazm:

Drzemie człowiek – drzemie społeczność cała i Bóstwo nawet drzemie;
a ci, którzy owe drzemiące Bóstwo godnie uczcić pragną, zatapiają się na
wzór jego w jakąś somnambuliczną bezwładność²¹.

4. AUGUST CIESZKOWSKI O WSCHODNIM DESPOTYZMIE

Trudno zrozumieć, na jakich źródłach oparte jest powszechne przekonanie, w pełni podzielane przez Augusta Cieszkowskiego, jakoby ustrój polityczny na Wschodzie charakteryzował się niewyobrażalnym na Zachodzie despotyzmem

¹⁷ Różnicę między duszą a Bogiem, ich odrębność i autonomię, podkreślała zwłaszcza szkoła *dvaita-vedānta* Madhvy (1238–1317).

¹⁸ *Īśopaniṣad* 2; *Upaniszady*, przeł. S. F. Michalski-Iwieński, Warszawa–Kraków 1913, s. 111.

¹⁹ O filozofii czynu Augusta Cieszkowskiego por.: Wiesława Sajdek, *Polski Sokrates – Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

²⁰ Jest to równocześnie tytuł najbardziej znanego dzieła Vivekānandy, znanego po polsku w przekładzie Wandy Dynowskiej (Swami Wiwekananda, *Karma Joga*, Biblioteka Polsko-Indyjska, Madras 1962).

²¹ Por. Wiwekananda, *op. cit.*, s. 71.

i samowolą władcy. Pogląd to osobliwy, jeśli spojrzysz się bezstronnie na historię polityczną Europy, od Drakona począwszy, na Hitlerze kończąc. Czy na „Wschodzie”, na którym, zdaniem Cieszkowskiego, substancjalność objawia się społecznie przez despotyzm, było tego despotyzmu rzeczywiście więcej niż na Zachodzie? Studia nad ustrojem politycznym księstw i królestw indyjskich nie potwierdzają tej tezy²². Królowie bywali oczywiście różni, lepsi i gorsi, odnosi się to jednak w równym stopniu do Wschodu, jak i Zachodu. Atoli struktura kastowa hinduskiego społeczeństwa, choć sama w sobie moralnie naganna, utrzymywała króla i jego ewentualne zapędy despotyczne w bezpiecznej odległości od przeciętnego poddanego. Znacznie groźniejsza była tyrania rodowa, kastowa, obyczajowa – na szczeblu znacznie niższym niż władza państwowa. Można też mówić ewentualnie o tyranii biurokracji. To prawda, że na biurokracji indyjskiej ciąży zła sława jednej z najuciążliwszych, najbardziej rozbudowanych i skorumpowanych na świecie. Nie należy jednak zapominać, że nie była, i nie jest, wyłącznie indyjskim tworem rodzimym. Tworzyli ją przez wieki okupanci muzułmańscy, a angielscy kolonialiści tchnęli w nią wiktoriańskiego ducha. Nie ma ona zresztą nic wspólnego z despotyzmem. Doskonale odnajduje się w ustroju demokratycznym, można nawet zaryzykować twierdzenie, że czuje się w nim jeszcze lepiej. Już zresztą w dawnych Indiach monarchia nie była jedynym znanym ustrojem. Istniały organizmy państwowe o charakterze republikańskim, zwane *gaṇa-saṅgha*. Kauṭilya w *Arthaśāstrze* opisuje państwo Licchavi, znane są też państwa oparte na ustroju klanowym, jak Śakya, lub konfederacje klanów, np. Koli²³.

5. AUGUST CIESZKOWSKI O BUDDYZMIE

Przeciwstawiając buddyzm chrześcijaństwu w książce *Przekroczyć próg nadziei*, św. Jan Paweł II wywołał oburzenie pewnych kręgów kościelnych, które pojęciem ekumenii gotowe byłyby objąć wszystkie religie bez wyjątku, nie wyłączając tych, które, jak buddyzm, nie uznają istnienia Boga. Św. Jan Paweł II w wielu punktach postrzegał buddyzm jako odwrotność chrześcijaństwa i nie widział możliwości pogodzenia jednego z drugim. Nie był, rzecz jasna, indologiem, ani buddologiem, podobnie jak August Cieszkowski, miał jednak od polskiego filozofa znacznie więcej wiedzy na te tematy i rozeznania. Cieszkowski uważał

²² O systemie monarchicznym w starożytnych Indiach pisałem w artykule: Paweł Sajdek, *Władza króla w starożytnych Indiach*, [w:] „Przyszłość cywilizacji Zachodu – Polityka a religia”, red. P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2007, s. 321–335.

²³ Jeszcze inny typ ustrojowy stanowił inny reprezentant „Orientu”, Chiny. Wprawdzie właściwe cesarstwo zaczęło się w 221 przed Chr. od tyranii Qin Shi Huanga, lecz rządy wcześniejszej dynastii (jeszcze nie cesarskiej!) Zhou (1122–256 przed Chr.) uchodzą za okres sprawiedliwości i rozwoju. Ustrój Chin pozwalał ponadto, w przeciwieństwie do Europy i Indii, na awans społeczny, dzięki systemowi państwowych egzaminów na stanowiska urzędnicze. Wygląda na to, że w Chinach wyżej ceniono kompetencje niż urodzenie.

Buddę za „prześłańca i namiestnika Chrystusowego”²⁴, buddyzm zaś za tak blisko spokrewniony z chrześcijaństwem „jak dziecię naturalne z dziećciem prawego łoża”. Oto jak postrzegał Buddę i buddyzm:

Ta wielka reforma wielkiego Buddy, który jedność Boga a jednorodność ludzi obwieścił, – który oderwanie się od świata kazał, – świat i zaświat (*Sansara* i *Nirwana*) od siebie odróżnił, – ducha ludzkiego stanowczo do zaświata skierował, – zmysłowość od umysłowości oddzielił, – jałmużnę, ubóstwo i bezżeństwo polecił – nareszcie godność człowieka odkrył, otwierając mu wyraźnie *drogę* do Bóstwa. – Ta wielka zaiste reforma tak dobitnie zapowiadająca Chrześcijaństwo – (...) nie jestżeż dla owych ludów biernych istnym i najwłaściwszym *surrogatem* samego Chrześcijaństwa?²⁵

Po tym, co o buddyzmie napisał św. Jan Paweł II, uznanie buddyzmu za „najwłaściwszy surrogat chrześcijaństwa” wydaje się postulatem wyjątkowo kontrowersyjnym. Nie przecząc wielkości Buddy, trzeba mieć świadomość, że jego reforma nie zmierzała ku chrześcijaństwu.

To prawda, że zasługą Buddy jest zniesienie podziałów kastowych²⁶, przynajmniej w ramach wspólnoty buddyjskiej (*saṅgha*), które Cieszkowski nieco przesadnie określa jako „ogłoszenie jednorodności ludzi”. Nie jest natomiast prawdą, że to on pierwszy „oderwanie się od świata kazał”. Zanim został Buddą²⁷, czyli Przebudzonym, przebywał długo w towarzystwie anachoretów, ascetów, udręczających swoje ciało. Tradycja „oderwania od świata” jest znacznie starsza od buddyzmu. Budda znacznie to oderwanie złagodził, wprowadzając cenobityzm w miejsce anachoretyzmu i nakazując tzw. „drogę środka”, zakazującą nadmiernych udręczeń ascetycznych. Człowiek jest jak łuk – napięty zbyt słabo nie wypuści strzały, gdy jednak cięciwa napięta jest zbyt mocno, pęknie. Łuk musi być napięty w sam raz, tyle ile trzeba, nie mniej i nie więcej.

Nie jest też prawdą głoszenie przez Buddę jedności Boga. Cieszkowski zdawał się nie być świadomym tego, że buddyzm jest nieisteistyczny, jeśli nie po prostu ateistyczny. Nie ma w nim miejsca na Boga ani jakkolwiek byt wieczny, niezmienny, absolutny. Buddyzm jest przeciwieństwem wszelkiego abulutyizmu. Wygłaszając słynne kazanie „o obrocie koła *dharmy*” (*dharma-cakra-pravartana*), opisane w kanonie palijskim (tzw. „Trójkoszu”, czyli *Tipiṭaka*), Budda pokazuje słuchaczom garść liści i pyta, czy więcej liści trzyma w ręce, czy więcej jest w pobliskim lesie. Oczywiście słuchacze odpowiadają, że więcej liści jest w lesie. Na to Budda

²⁴ Por. Cieszkowski, *op. cit.*, s. 168n.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Nie tylko buddyzm znosił w Indiach podziały kastowe. Należy też pamiętać o dżinizmie, a w okresie późniejszym o wspomnianych już nurtach bhakti.

²⁷ Zasadniczo „Budda” nie jest imieniem własnym, lecz tytułem, który przysługuje każdemu, kto osiągnął oświecenie. W tym sensie, zgodnie z nauką buddyjską, istnieje wielu buddów, w których przypadku „budda” pisze się małą literą. Pozostawiam w tym miejscu „Budda” przez duże „B”, traktując to słowo jako przydomek tego jednego, który nosił imię Gautama, nazywany też Siddhārtha (ten, który osiągnął cel) oraz Śakyamuni (mędrzec z rodu Śaków).

oświadcza, że tak samo o wielu więcej rzeczach mógłby im mówić, lecz te nauki nie byłyby im potrzebne do osiągnięcia wyzwolenia. Do takich właśnie nauk zalicza się w buddyzmie nauka o Bogu. Gdyby nawet Bóg istniał i był Stwórcą świata, wiedza o Nim byłaby zbędna, bo nie prowadziłyby do wyzwolenia.

Wypada jednak od razu stwierdzić, że nawet na taki czysto teoretyczny i pozabawiony praktycznego znaczenia postulat istnienia Boga nie ma w buddyzmie miejsca. Nie ma nic absolutnego, nie ma w ogóle nic, jest tylko zmiana, proces, niekończący się ciąg przyczyn i skutków. Jest zmiana, choć nie można mówić o istnieniu czegoś, co się zmienia. Jest proces, choć nie istnieje coś, co podlegałoby procesowi. Nie ma też w buddyzmie miejsca na realne istnienie osoby ludzkiej. Nie ma jaźni, jest tylko urojenie jaźni, obsesja generująca cierpienie. Jedynym celem Buddy było wyzwolić ludzi od cierpienia. Cierpienie wygasa, gdy pojawia się świadomość nieistnienia tego, który cierpi. Tę doktrynę określa się jako „naukę o niesubstancjalności rzeczy” (*nairātmya-vāda*).

Jaźń jest jak płomień lampy oliwnej. Płomień nie istnieje realnie, można tylko mówić o procesie płomienia. Czas jest nieprzerwanym ciągiem minimalnych, niepodzielnych momentów (*kṣaṇa*), tak małych, że każdy z nich ma początek, lecz końcem jest już początek następnego. Mamy więc strumień momentów: A1, A2, A3...An. Nie ma żadnych podstaw, aby uznać tożsamość płomienia w momencie A1 z płomieniem w momencie A2, A3 itd. Przecież to, co nazywamy płomieniem, jest w każdym momencie skutkiem innej porcji spalanej oliwy. Jest to tzw. momentaryzm buddyjski (*kṣaṇika-vāda*).

To, co potocznie nazywamy płomieniem, jest skutkiem nie tylko spalanej oliwy, lecz całego zestawu przyczyn. Jeśli płomień lampy w kolejnych momentach ma być na tyle podobny, aby nas zwięść i skłonić do uznania obiektywnego istnienia płomienia, musi być w każdym z tych momentów obecna grupa tych samych warunków: oliwa, knot, powietrze itd. Umożliwia to jakby kopiowanie w każdym z momentów do złudzenia podobnego płomienia. Jest to tzw. teoria warunkowego powstawania (*pratītya-samutpāda-vāda*). Jeśli któryś z warunków ustanie lub ulegnie zmianie, np. zamiast oliwy nalejemy do lampy innego płynu, powstanie nowy proces B1, B2, B3...Bn. Takim płomieniem jest nasza jaźń. W tym kontekście należy rozumieć nirwanę, która jest zdmuchnięciem płomienia lampy i położeniem kresu wszelkim procesom. O nirwanie, którą Cieszkowski niesłusznie nazywa „zaświatem”, nie można powiedzieć, że jest, ani że nie jest, ani że jest i nie jest równocześnie. Nirwana jest pustką.

Ten krótki rzut oka na rzeczywistą treść nauki buddyjskiej służy ukazaniu, jak dalece polski filozof błędził, uznając braminizm za indyjski odpowiednik Starego Testamentu, a buddyzm za odpowiednik Dobrej Nowiny. Podobne zestawienie w sposób oczywisty nie wytrzymuje krytyki i wynikać może wyłącznie z nieznamomości przedmiotu.

Jedno tylko może usprawiedliwiać entuzjastyczny stosunek Cieszkowskiego, gorliwego chrześcijanina, do buddyzmu – uderzające podobieństwo etyki

buddyjskiej i chrześcijańskiej. Aż dziw bierze, że dwie tak różne nauki, wychodzące z tak odmiennych założeń, dochodzą niemal do tych samych wniosków praktycznych. Nakaz miłości i miłosierdzia, życzliwości wobec wszelkiego stworzenia, czystości obyczajów, zniesienie podziałów kastowych – pod wszystkim tym mógłby się podpisać każdy chrześcijanin.

6. PODSUMOWANIE – ZNACZENIE REFLEKSJI NAD BŁĘDAMI CIESZKOWSKIEGO

Intencją powyższych rozważań nie jest kwestionowanie wielkości czy też zasług polskiego filozofa, podobnie jak krytyka towiańszczyzny u Mickiewicza nie oznaczałaby kwestionowania jego pozycji narodowego wieszca i geniuszu poetyckiego. Każdy człowiek, także człowiek wielki, błądzi. Nie odmawiając zatem wielkości Augustowi Cieszkowskiemu w wielu innych dziedzinach, warto też być świadomym popełnionych przez niego błędów.

Można oczywiście spuścić na nie zasłonę milczenia i nie wracać do nich, zwłaszcza że tematyka orientalistyczna stanowiła zdecydowany margines jego twórczości. Były to jednak błędy do tego stopnia charakterystyczne dla jego czasów, że nie sposób ich pominąć, chcąc zrozumieć stulecie, w którym żył. To jedna z dwóch przyczyn, dla których dobrze jest spojrzeć z dzisiejszej perspektywy na słabsze strony *Ojciec nasz*.

Druga z przyczyn dotyczy właśnie dzisiejszej perspektywy. Otóż popełniane przez Cieszkowskiego błędy, które usprawiedliwić można wczesnym etapem rozwoju orientalistyki w XIX w., zachowują zadziwiającą żywotność także w naszych czasach.

Rząd dusz w XIX stuleciu należał do Hegla (1770–1831). Można było wyznawać jego poglądy lub sprzeciwiać się im, nie sposób było jednak uniknąć ich wpływu. Mógł się on przejawiać w pokrewnej tematyce, w podobnym stylu snucia filozoficznej refleksji, a zwłaszcza w typowo heglowskim dążeniu do objęcia swoim systemem całości problematyki nie tylko *stricte* filozoficznej, lecz także historiozoficznej i politycznej. Ten właśnie heglowski rys szczególnie widoczny jest w twórczości Cieszkowskiego. Uprawianie historiozofii wymaga, poza mądrością (*sofia*), także dogłębnej znajomości historii. Uczonemu takiemu jak Cieszkowski nie brakowało z pewnością mądrości, znał też dobrze historię, choć słabo orientował się w tematyce orientalistycznej. Oczywiście, nie każdy musi znać się na wszystkim. Wiek XIX to jednak wiek ludzkiej pychy. Po pierwszym zachłyśnięciu się przełomowymi wynalazkami technicznymi wszystko ludziom wydało się proste i osiągalne, jeśli nie od razu, to w najbliższej przyszłości. Jeśli filozofia miała być godna swego miana, musiała, jak u zarania swych dziejów, objąć każdą dziedzinę życia, a filozof musiał mieć pogląd na każdy temat. Jeśli nie miał o czymś należytej wiedzy, pozostawało mu albo oprzeć się na autorytetach, albo na panujących stereotypach. Jeśli można mieć o coś żal do Cieszkowskiego, to właśnie

o uleganie stereotypom, bo opierając się na ówczesnych autorytetach, takich jak Max Müller, Henry Thomas Colebrooke, John Muir i wielu innych w jego czasach badaczach indyjskiej kultury, uniknąłby wielu błędów i bezpodstawnych sądów.

Stereotypy wykazują jednak żywotność bakterii chorobowych, na których zwalczenie rzetelna wiedza okazuje się zbyt słabym antybiotykiem. Można wybaczyć błędy Cieszkowskiemu i obarczyć odpowiedzialnością za nie czasy, w których przyszło mu żyć. Miał stereotypową wizję „Orientu”, która lepiej pasowała do jego historiozofii niż stan faktyczny, więc nie badał stanu faktycznego wystarczająco wnikliwie, zwłaszcza że podjęcie takich badań wiązało się w tym czasie z koniecznością ogromnego wysiłku. Trudno zrozumieć, dlaczego podobne, a nawet identyczne błędne opinie padają z ust ludzi wykształconych w czasach dzisiejszych! Indie – cywilizacja stagnacji, marazmu i bierności. Filozofia indyjska – mistyka, panteizm i nic poza tym. Buddyzm – religia z grubsza zgodna z chrześcijaństwem, więc chrześcijańską modlitwę można zastąpić medytacją buddyjską. Lista głupstw, głoszonych współcześnie przez skądinąd inteligentne i wykształcone osoby, byłaby długa. Tę ignorancję trudno usprawiedliwić, cała bowiem nieprzekłamana i rzetelna wiedza o Indiach dostępna jest w każdej księgarni, bibliotece, nie wspominając o najważniejszym dziś źródle wiedzy – Internecie.

Stereotypy współczesne na temat „Wschodu” są dwojakiego rodzaju. Część z nich stanowi apoteozę wszystkiego, co wschodnie, inne potępienie. Dla entuzjastów Indie są źródłem wszelkiego wzniosłego mistycyzmu, głębokiej duchowości, medytacji itd. Buddyzm (choć nie jest to obecnie religia indyjska) to praktycznie to samo co chrześcijaństwo, można być buddystą i katolikiem równocześnie. Od Indii w szczególności i od Wschodu ogólnie możemy się tylko uczyć, bo duchowo stoimy niżej. Drugi nurt postrzega duchowość indyjską wyłącznie jako źródło sekt, ucieczki od rzeczywistości, new-age i wszelkiego rodzaju uwikłań duchowych. Obie ulegające stereotypom strony łączy jedna wspólna cecha: postrzeganie Indii, filozofii indyjskiej, religii itd. jako niezróżnicowanej całości. Jest jedna filozofia indyjska, jedna duchowość, jedna postawa wobec świata. I jedni i drudzy wydają się nieświadomi faktu, że podręcznik historii filozofii Władysława Tatar-kiewicza, opisujący mnogość kierunków myśli i ich twórców, mógłby mieć swój odpowiednik indyjski²⁸.

Indie od dawna świadome są istnienia odmiennej cywilizacji zachodniej. Poznają ją i czerpią z niej obficie. Potoczna recepcja Indii na Zachodzie niewiele wyszła poza stereotypy dziewiętnastowieczne. Prawdziwe i korzystne dla obu stron spotkanie cywilizacji zachodniej i indyjskiej należy do przyszłości.

²⁸ Porównywalnym podręcznikiem w języku polskim jest dwutomowy przekład *Filozofii indyjskiej* S. Radhakrishnana. W języku angielskim warto wspomnieć o monumentalnym dziele Surendranatha Daspupty (1987–1952) *A History of Indian Philosophy* (5 tomów) oraz o wielotomowej edycji K. Pottera *Encyclopaedia of Indian Philosophies* (w liczbie mnogiej!).

BIBLIOGRAFIA

- Cieszkowski A., *Ojciec nasz*, Poznań 1922–1923.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Potter K., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi 1970 (pierwsze wyd., wydawanie kolejnych tomów w toku).
- Russel B., *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Sajdek P., *Władza króla w starożytnych Indiach*, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu – Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz, t. I, Chłodna – Lublin 2007, s. 321–335.
- Sajdek W., *Polski Sokrates – Pojęcie czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego*, Lublin 2013.
- Spinoza Benedykt, *Dzieła*, przeł. I. Halpern, t. I, Warszawa 1914.
- Swami Wiwekananda, *Karma Joga*, Biblioteka Polsko-Indyjska, Madras 1962.
- Upaniszady*, przeł. S. F. Michalski-Iwieński, Warszawa – Kraków 1913.

AUGUST CIESZKOWSKI ON INDIA. NOTES IN THE MARGIN OF *OUR FATHER*

Abstract

The reception of Indian culture in 19th c. was not free from stereotyping. The present discussion is focused on three views of August Cieszkowski (1814–1894) expressed in his *Our Father* (*Ojciec nasz*). The views concern Indian philosophy, politics and religion – the alleged Indian pantheism, oriental despotism and Buddhism as Indian Gospel respectively. The early stage of research on indology may justify Cieszkowski's erroneous views. The true problem is their striking resemblance to the stereotypes of our times, in spite of the availability of knowledge in books and Internet.

Keywords: August Cieszkowski, *Our Father*, stereotypes, India, Orient, Indian philosophy