

JANUSZ JUSTYŃSKI (Toruń)

Spółeczeństwo i państwo w ideologii „indyjskiego renesansu“

I. Uwagi wstępne. II. Pojęcie „indyjskiego renesansu”. Tło polityczne i społeczno-ekonomiczne. Nowe zjawiska w kulturze. III. Zasadnicze etapy w rozwoju ideologii „indyjskiego renesansu”. IV. Reformy religijne jako przesłanka przeobrażeń społecznych i politycznych. V. Wysiłki zmierzające do racjonalizacji myślenia społecznego.

I

W publicystyce europejskiej oraz w wielu pracach naukowych poświęconych zagadnieniom struktury społecznej i politycznej współczesnych Indii pokutuje zakorzeniony obyczaj prezentacji problemów z „europocentrystycznego” punktu widzenia, połączony z tendencją do statycznego, a nie dynamicznego widzenia tych złożonych zagadnień. Tak widziane Indie jawią się nadal wielu obserwatorom i badaczom jako kraj ogromnych kontrastów, wielu niedorzecznych, a nadal kultywowanych obyczajów, stagnacji ekonomicznej, niskiej kultury politycznej itp. Wspólną cechą takiego widzenia problemów społeczno-politycznych Indii jest brak odpowiedniej perspektywy historycznej, brak zrozumienia wagi rozlicznych uwarunkowań historycznych, które legły u podstaw istniejącego obecnie stanu rzeczy. Miary postępu Indii nadal nie można określać w oparciu o relacje cywilizacyjne z Europą, czy tak zwanym światem zachodnim, miarę tę wyznacza bowiem przede wszystkim dystans pokonywany w obrębie własnego czasu historycznego, natomiast zestawienie z innymi kręgami kulturowymi, choć nader efektowne, musi zwłaszcza w tym wypadku, zejść na plan dalszy¹.

Wydaje się, iż właściwą cezurę dla dokonania owych wewnątrzindyjskich porównań stanowić tu będzie moment, w którym zaznaczyło się pewne ożywienie w indyjskim życiu społeczno-politycznym, gdy drgnęła petryfikowana przez obyczaje i kolonialne rządy, struktura społeczna i myślowa Indów, gdy świadomie podjęto dzieło budowy nowych Indii

¹ W historiografii indyjskiej dość często spotykamy się z krytyczną oceną „europocentryzmu” w podejściu do problematyki tej części świata. Zob. np. V.S. Narayane, *Modern Indian Thought*, Bombay 1967, s. 2.

dostosowanych do wymogów współczesności. Ożywienie to zauważamy w połowie XIX stulecia, w momencie gdy Indie nie tylko nie dysponują polityczną niezawisłością, lecz gdy świadomość jedności narodowej jest w tym społeczeństwie jeszcze uśpiona². Indie obciążone były wówczas hermetyczną i skostniałą strukturą społeczną, znajdującą uzasadnienie w sankcjach religijnych. Zwyczaj zakazywał odbywania podróży morskich pod groźbą społecznej ekskomuniki; na porządku dziennym były małżeństwa dziecięce; powszechnie stosowano *sati*, czyli palenie wdów łącznie ze zwłokami mężów, nie mówiąc już o zakazie ponownego zamążpójścia wdów; kasty oddzielone były od siebie wodoszczelnymi grodziami, uniemożliwiającymi nie tylko zawieranie małżeństw międzykastowych, lecz także bliższe kontakty ekonomiczne; za sprzeczne z religią uznawano kształcenie kobiet. Wszystkie te wady społeczne głęboko wówczas zakorzenione w świadomości społecznej zostały stopniowo usunięte³. Nawet najgłębiej zakorzenione i najbardziej zaciekle chronione przez kanony religii zło niedotykalności zostało z powodzeniem zaatakowane, co znalazło wyraz nie tylko w postanowieniach konstytucji⁴ i różnych aktów wykonawczych, lecz także w zataczającej coraz szersze kręgi praktyce społecznej.

W świadomości społeczeństwa indyjskiego coraz mocniej osadza się zrozumienie idei powszechnej równości oraz sprawiedliwości społecznej, coraz częściej też mówi się o tzw. socjalizmie indyjskim, czy socjalizmie kongresowym jako interesującym eksperymencie w zakresie reform struktury społeczno-ekonomicznej, a poważne znaczenie Indii w życiu społeczności międzynarodowej nie jest przez nikogo kwestionowane.

Indowie zdają sobie na ogół sprawę z wagi problemów, które mają w najbliższej przyszłości rozwiązać, dumni są jednak z dokonań minionych pokoleń reformatorów, którzy sprawili, iż w społeczeństwie tym

² K. M. Panikkar, *Dzieje Indii*, Warszawa 1967, s. 188 wskazuje, że tradycji indyjskiej idea państwa ogólnonarodowego nie jest obca — urealniał ją Akbar, kontynuował Aurgangzeb. Dalej idzie J. Nehru, *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 54 pisząc: „Chociaż naród nasz wyróżniał się na zewnątrz nieskończoną różnorodnością i różnorodnością, to jednak na wszystkim wyryte było owo niezatarte znamię jedności, które zespalało nas przez wieki bez względu na to, jak się kształtował nasz polityczny los lub jakie spadały na nas nieszczęścia”. Wypowiedź ta stanowi zarazem polemikę z tezami historiografii angielskiej, która dzieło ukształtowania narodu indyjskiego łączy z rządami brytyjskimi w Indiach. Podobnie R. P. Dutt, *Indie dzisiejsze*, Warszawa 1951, s. 216 - 219. Niemniej jednak zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż mimo głębokiego historycznego uzasadnienia jedności narodowej Indii w połowie XIX w., dzięki działalności „reformatorów” świadomość ta, po okresie pewnego uśpienia, ponownie staje się udziałem szerokich kręgów społeczeństwa.

³ Zob. P. B. Gajendragadkar, Wstęp do pracy S. Natarajana, *A Century of Social Reform in India*, Bombay 1959, s. XIV - XV.

⁴ Art. 17 Konstytucji Indii stanowi: *Znosi się «nietykalność» i zakazuje się praktykowania jej w jakiegokolwiek postaci.*

możliwy stał się przeskok ze średniowiecznego do współczesnego sposobu myślenia i działania⁵.

Podjmując próbę określenia podstawowych tendencji ideologii społecznej i politycznej „indyjskiego renesansu” kierowaliśmy się dążeniem do przybliżenia czytelnikowi polskiemu trudnego procesu przeobrażeń społeczno-ekonomicznych i politycznych dokonywanych w nadzwyczaj złożonych warunkach. Brak odpowiedniej monografii w języku polskim dostarcza nam legitymacji do ogólnego naświetlenia węzłowych tendencji, bez aspiracji wyczerpania tego bogatego, wielowątkowego i w warunkach obcej nam cywilizacji uformowanego zagadnienia.

II

W publikacjach poświęconych dziewiętnastowiecznej myśli politycznej używa się zamiennie pojęć „renesans bengalski”, „renesans hinduizmu” oraz „renesans indyjski”. Wydaje się jednak, iż przy omawianiu całości kształtu idei ustrojowych tego okresu najwłaściwsze będzie konsekwentne posługiwanie się pojęciem „renesansu indyjskiego”. Wolne jest ono od ograniczoności przestrzennej łączącej się immanentnie z pojęciem „renesansu bengalskiego”, jak również ograniczoności problemowej zawartej w pojęciu „renesansu hinduizmu”, które z natury rzeczy eksponuje procesy przekształceń, zachodzących ówczesnie w religiach indyjskich, szczególnie zaś w hinduizmie⁶.

Jedno wszakże nie ulega najmniejszej wątpliwości — w drugiej połowie XIX stulecia zaznacza się w całych Indiach wyraźne dążenie do odrodzenia zarówno w zakresie sztuk plastycznych, literatury, filozofii, religii, jak i dziedziny, która pozostaje w bezpośrednim z nimi związku — myśli politycznej⁷. I chociaż owo intelektualne przebudzenie zaznaczyło

⁵ Stąd też w historiografii indyjskiej stosunkowo dużo miejsca poświęca się ideologii politycznej „renesansu”. Jej omówienie znajdujemy w każdej poważniejszej syntezie, ponadto zaś w wielu ujęciach monograficznych, spośród których na szczególną uwagę zasługują: A. G h o s e, *The Spirit and Form of Indian Polity*, Calcutta 1947; *The Renaissance in India*, Calcutta 1946; B. M a j u m d a r, *History of Political Thought — From Rammohun to Dayananda 1821 - 84*, t. I, Calcutta 1934; D. S. S a r m a, *The Renaissance of Hinduism*, Benares Hindu University 1944; S. N a t a r a j a n, *A Century of Social Reform in India*, Bombay 1959.

⁶ Pojęciem „renesansu” operuje się tak w literaturze poświęconej różnym aspektom aktywności filozoficznej, artystycznej, jak i społeczno-politycznej Indii XIX w. Spośród licznych monografii na szczególną uwagę zasługują publikacje wymienione w przyp. 5.

⁷ Podkreślają to niemal wszyscy autorzy prac z zakresu literatury, religioznawstwa, filozofii i sztuki. Do wskazanych wyżej prac dołączyć należy H. von G l a s e n a p p a, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Wildpark-Potsdam 1929; L. R e n o u, J. F i l l i o z a t i i n. *L'Inde classique*, vol. 2, Paris 1953; L. R e n o u, *Les littératures de l'Inde*, Paris 1951. Ciekawe refleksje snuje

się najwcześniej w Bengalu i w początkowym okresie czasu obejmowało przede wszystkim problematykę religijną, to przecież bardzo szybko objęło ono swym zasięgiem całe Indie, podnosząc zarazem szeroki zakres problematyki twórczej, przede wszystkim zaś społeczno-politycznej. Ożywienie kulturalne i polityczne zaznacza się we wszystkich większych skupiskach inteligencji indyjskiej i pozostaje w nierozrwalnym związku z rozszerzającym się oraz nabierającym siły nurtem walki o wyzwolenie narodowe i społeczne⁸.

Indyjskie prądy reformatorskie nie rodziły się w politycznej próżni, nie są też wykwitem abstrakcyjnych li-tylko dociekań, przeciwnie, zrodziły się i wzrastały w złożonej sytuacji politycznej, społeczno-ekonomicznej i intelektualnej, która kształtowana była przede wszystkim przez brytyjską politykę kolonialną.

Etapy tej polityki określone zostały przez takie wydarzenia, jak powstanie w 1600 r. Brytyjskiej Kompanii Wschodnio-Indyjskiej, która monopolizowała w swym ręku handel angielski z Indiami, bitwa pod Plassey (1757), która według powszechnie przyjętej opinii oznacza powstanie imperium brytyjskiego w Indiach⁹ oraz wielkie powstanie z lat 1857 - 1859, którego bezpośrednią konsekwencją było przejście Indii z rąk Kompanii Wschodnio-Indyjskiej w gestię rządu brytyjskiego¹⁰. Istotna jest jednak nie tyle formalnoprawna strona tego kroku, ile raczej jego konsekwencje w sferze brytyjskiej polityki kolonialnej wobec Indii. Od tego bowiem

również A. Jakimowicz, *Sztuka Indii*, Warszawa 1967, s. 222 - 223, który pisze: „Punktem wyjściowym było stwierdzenie odrębności sztuki indyjskiej od europejskich wzorów nauczanych w szkołach, podkreślanie jej „indyjskości” [...] Tematy winno się czerpać z mitologii indyjskiej, literatury epickiej, lub historii narodu, by dzieła sztuki przypominały ludziom świetność dawnych czasów, zarówno historycznych, jak i legendarnych”.

⁸ Jednym z istotnych składników tego ożywienia staje się podkreślanie duchowej spuścizny starożytności indyjskiej, przez co zjawisko to przypomina nieco analogiczne procesy zachodzące w piętnasto- i szesnastowiecznej Europie. Jednakże sprowadzanie istoty „indyjskiego renesansu” do kultu dla przeszłości jest z pewnością błędne, podobnie jak próba uczynienia z „renesansu” epizodu, w którym zrywa się z przeszłością i gwałtownie chłonie idee Zachodu. Trzeba tu chyba przyjąć ujęcie Naravane, dz. cyt., s. 10, który stwierdza: *At the beginning of the nineteenth century the indian thinker was poised for a sally into the future while firmly taking his stand upon the past.*

⁹ Zob. K. M. Panikkar, o.c., s. 197 - 198.

¹⁰ W 1858 r. królowa Victoria wydaje proklamację, w której ogłasza przejście Indii z rąk Kompanii Wschodnio-Indyjskiej. Proklamacja ta utrzymała zróżnicowany stan prawny poszczególnych obszarów Indii i różnych grup etnicznych. Z formalnoprawnego punktu widzenia poważne znaczenie miało również wydanie w 1876 r. ustawy o tytułach królewskich, na mocy której od tegoż roku królowa angielska została również cesarzową Indii. Zob. szerzej Sir Geoffrey de Montmorency, *The Indian States and Indian Federation*, Cambridge 1942, s. 47 - 84; S. Wilanowski, *Indie. Społeczeństwo, ekonomia, polityka*, Warszawa 1969, s. 35 - 42.

momentu położono szczególny nacisk na świadome kształtowanie zasad skutecznego włączania Indii w ramy imperium. Środkiem wiodącym do tego celu miały się stać zunifikowane metody zarządzania całym krajem, przy czym naczelną zasadą działania administracji kolonialnej stało się takie różnicowanie sytuacji faktycznej poszczególnych obszarów i grup ludności, które ułatwiałoby pacyfikację nastrojów społeczeństwa indyjskiego¹¹.

Historiografia nie kwestionuje faktu, że polityczne zjednoczenie kraju dokonane zostało przez władze brytyjskie, podkreśla jednak, iż te same władze, dostrzegając niebezpieczeństwo płynące ze zjednoczenia kraju, podjęły szereg kroków zmierzających do rozbicia zwartego frontu narodowego¹². W tym celu popierano żywioły reakcyjne, wzmocniono status księstw, podsycano tendencje separatystyczne, wykorzystując przy tym różnice religijne i etniczne¹³. Pośrednio stanowisko to znalazło wyraz w proklamacji królowej z 1858 r., która podkreślała wolę rządu „nie mieszania się w sprawy wiary i kultów religijnych” oraz wskazywała, że „dawnym prawom, zwyczajom i obyczajom Indii będzie okazywany należyty szacunek”, co w istniejącej sytuacji oznaczało de facto umocnienie pozycji najbardziej reakcyjnych sił społeczeństwa indyjskiego.

W brytyjskiej polityce kolonialnej wobec Indii szczególne miejsce zajęło podkreślenie i celowe pogłębianie różnic między społecznością muzułmańską a hinduską. Była to świadoma, z niezwykłym uporem i konsekwencją prowadzona działalność. Wskazują na to przede wszystkim precyzyjne posunięcia godzące w tę grupę, która zdobywała sobie przewagę grożącą zachwianiem korzystnej dla Anglików równowagi¹⁴. Zasadniczą cezurę stanowią tu lata siedemdziesiąte wieku XIX. Jeśli bowiem dotychczas preferowano interesy społeczności hinduskiej, która zrównana została w prawach z muzułmanami (dla muzułmanów było to równanie w dół), to teraz pod wpływem lęku przed zbyt wyraźnym wzrostem nastrojów narodowo-wyzwoleńczych wśród hindusów, Anglicy tworzą warunki sprzyjające kształtowaniu się odrębnej, ale podejmującej współpracę z władzami kolonialnymi społeczności muzułmańskiej. Szczególna rola w realizacji tego zadania przypadła założonej przez Sajjid Ahmed-chana uczelni w Aligarh¹⁵.

Również w sferze ekonomicznej działalność brytyjskiego aparatu kolonialnego była niezwykle brzemenna w skutki. Zagadnienie to pozostawiamy

¹¹ J. Nehru, o. c., s. 331.

¹² Ibidem, s. 334. Podobnie M. K. Panikkar, o. c., s. 211; R. P. Dutt, o. c., s. 231.

¹³ Ibidem, s. 231.

¹⁴ Za przykład posłużyć może cytowana przez K. M. Panikkar (o. c., s. 224) wypowiedź lorda Ellenborough, który następująco formułował zasadę polityki angielskiej w tej kwestii: „Społeczność [muzułmanów] jest wobec nas z gruntu wrogą nastrojoną i naszą właściwą polityką powinno być zjednanie sobie hindusów”.

¹⁵ J. Nehru, o. c., s. 350 pisze: „Zmiana ta stanowiła przejaw konsekwentnie przez Anglików stosowanej polityki równowagi i przeciwwagi”.

staje w nierozzerwalnym związku z dążeniem do przekształcenia Indii w intratne źródło surowcowe oraz obszerny, wolny od obcej konkurencji, rynek zbytu dla wytworów przemysłu angielskiego. Zadanie to realizowano tak przy pomocy środków o charakterze ekonomicznym, jak i prawnym. Wprowadzono przede wszystkim skomplikowany system ceł wewnętrznych w Indiach, co skutecznie uniemożliwiło ukształtowanie się ogólnindyjskiego rynku zbytu¹⁶. Decyzje te spowodowały w konsekwencji zamieranie tradycyjnego rękodzieła, rozkład i upadek gospodarki rolnej (poważny wpływ na ten stan rzeczy miało wprowadzenie na przełomie XVIII i XIX w. systemu Permanent Settlement — *zamin-dari*), wzrost bezrobocia i ogólne zubożenie ludności¹⁷. Stan ten wywołuje wybuch pierwszych buntów i powstań indyjskich chłopów i rzemieślników, którzy nie dysponowali jeszcze programem przeobrażeń społeczno-ekonomicznych. Największe powstania miały miejsce w Bengalii w latach 1831 i 1846 oraz w Pendżabie. Uczestnicy tych buntów domagali się powrotu do stosunków patriarchalnych panujących przed przybyciem Anglików, ale jak stwierdza W. W. Brodow, obiektywnie rzecz biorąc, ich walka z feudalizmem, rozszerzała możliwości rozwoju nowej, kapitalistycznej struktury społecznej¹⁸.

Wytworem ubocznym polityki ekonomicznej wobec Indii staje się cienka warstwa społeczeństwa, która w istniejącej sytuacji bogaciła się i podejmowała działalność o charakterze kapitalistycznym. Stopniowo kształtują się również nowe wzorce zawodowe oraz warstwa ludzi wychowanych w duchu kultury angielskiej, którzy w związku z tym zajmowali niekiedy niższe stanowiska w administracji kolonialnej lub też podejmowali wolne zawody¹⁹. Warstwy te, pozostające pod wpływem myśli zachodniej, oczekiwały od władz angielskich postępowych reform społecznych i politycznych, które przełamałyby socjalne ograniczenia społeczności hinduskiej²⁰. Nieliczna początkowo grupa inteligencji indyjskiej pozostaje pod ciśnieniem ideologii liberalistycznej i upowszechnia ją z czasem w nowych pokoleniach społeczeństwa indyjskiego. Nie ulega wątpliwości, że ideologia ta, leżąca u podstaw nowoczesnego i dynamicz-

¹⁶ J. Nehru, o. c., s. 299 wskazuje, iż polityka brytyjska konsekwentnie zmierzła do przekształcenia Indii w rolnicze i surowcowe zaplecze Anglii. Podobnie R. P. Dutt, o. c., *passim*.

¹⁷ Wprowadzony przez Anglików system gospodarczy tak intensywnie drenował poszczególne obszary Indii, że zaczęto dostrzegać związek między ubóstwem poszczególnych obszarów tego kraju, a długotrwałością panowania brytyjskiego. Zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 9, s. 143-148; 250-253; J. Nehru, o. c., s. 297-298. Względnie obiektywnie problem ten naświetlają również E. Thompson i G. T. Garrett, *Rise and Fulfilment of British Rule in India*, London 1935 oraz B. Adams, *The Law of Civilisation and Decay*, London 1928, s. 259-260.

¹⁸ W. W. Brodow, *Indyjskaja fitosofia nowego wremieni*, Moskwa 1967, s. 76.

¹⁹ S. Natarajan, o. c., s. 6, 9-10.

²⁰ Ibidem. Zob. także J. Nehru, o. c., s. 322-323.

nego społeczeństwa zachodniego, była niezwykle pociągająca dla nowej inteligencji indyjskiej, która usiłowała przekształcić świadomość społeczeństwa statycznego, skrępowanego średniowiecznym sposobem myślenia²¹.

Istotny wpływ na kształtowanie się nowych tendencji w umysłowości społeczeństwa indyjskiego miały również dokonane przez uczonych zachodnich odkrycia na polu sztuki, literatury, filozofii i religii indyjskiej. Zasługi te dzielą między siebie tak autentyczni orientaliści, religioznawcy, filozofowie i misjonarze, jak i pospolici grabieżcy, którzy dokonywali naukowego opisu dzieł sztuki zrabowanych w Indiach. Ukazuje się pionierska praca Williama Jonesa, który przetłumaczył „Kodeks Manu” oraz założył Bengalskie Towarzystwo Azjatyckie; James Prinsep rozwikłał tajemnicę starożytnego alfabetu, Max Müller wydaje pierwszy tekst Rig-Vedy. Ci oraz inni uczeni, zarówno europejscy, jak i indyjscy, odkryli na nowo i udostępniłi wszystkim wykształconym Indom wielkie dzieła literatury sanskryckiej, dawniej znane tylko fragmentarycznie bramińskim mędrcom²².

Poważny wpływ na przenikanie do Indii nowych idei społecznych i politycznych miało również wprowadzenie języka angielskiego do szkolnictwa²³ oraz rozpowszechnienie poligrafii, która przyczyniła się wydatnie do rozwoju indyjskich języków ludowych, obok bowiem gazet wydawanych w języku angielskim, ukazują się coraz częściej dzienniki w językach hindi, bengali, marathi, urdu, gudźrati, tamili i in.

Nowe zjawiska społeczne, przeobrażenia ekonomiczne oraz złożone procesy kulturowe powodowały zanikanie granic oddzielających poszczególne ludy Indii. Proces ten dokonywał się wbrew polityce angielskiej, choć nie ulega wątpliwości, że w wielu wypadkach impuls płynął z przenoszonych przez Anglików idei zachodnich²⁴. Stąd też niezwykle trafne wydaje się ujęcie J. Nehru, który stwierdza, że „jeśli mimo to takie prze-

²¹ J. Nehru, o. c., s. 290; P. B. Gajendragadkar, o. c., s. XVI pisze w związku z tym: *We witness the paradox that English education created the basis for social reform but English rule indirectly gave the movement of social reform a secondary place in the minds of the public.*

²² D. Meckenzie Brown, *The White Umbrella. Indian Political Thought from Manu to Gandhi*, Berkeley and Los Angeles 1964, s. 80; M. P. Panikkar, o. c., s. 206 - 207.

²³ Przez długi okres czasu dominowała teza, iż wprowadzenie j. angielskiego do szkolnictwa indyjskiego, zawdzięczają Indie przede wszystkim Macaulayowi, który w swym memoriale o oświacie w Indiach z 1835 r. skłaniał rząd brytyjski do podjęcia odpowiednich decyzji. Zob. R. C. Majumdar, *History of India*, London 1950, s. 816 - 821; H. G. Rawlinson, *India — A Short Cultural History*, London 1948, s. 408 - 409. Tezę tę podważa S. Natarajan, o. c., s. 6 pisząc: *Raja Ram Mohun Roy [...] had grasped the importance of English education as the great lever of national upliftment and had established an English school before the famous Minute of Macaulay was written.*

²⁴ J. Nehru, o. c., s. 315; S. Natarajan, o. c., s. 6.

obrażenia następowały, to zaszyły one wbrew ich woli i stanowiły przypadkową i nieoczekiwaną konsekwencję działalności zmierzającej do zgoła innych celów”²⁵.

Postawa brytyjskich władz kolonialnych potwierdza bez reszty zasadność stwierdzenia P. B. Gajendragadkara, iż z jednej strony wykształcenie brytyjskie stworzyło przesłanki do inicjowania reform społecznych, z drugiej zaś strony rządu brytyjskie spychały ruch reform społecznych na plan dalszy²⁶. Już nie paradoksem, jak sądzi wskazany wyżej autor, lecz historyczną prawidłowością jest fakt, iż z chwilą gdy władze brytyjskie zjednoczyły pod swymi rządami spartykularyzowane dotychczas Indie, automatycznie niejako budzi się w nich świadomość narodowa, rodzą się tendencje nacjonalistyczne, które charakteryzują się podkreśleniem minionej chwały narodu i dążeniem do usunięcia obcego panowania²⁷.

III

Teza, że rozwój indyjskiej spekulacji społecznej i politycznej w pierwszej połowie XIX w. wynika z obiektywnych uwarunkowań rozwoju społeczno-ekonomicznego i politycznego jest dziś powszechnie zaakceptowana²⁸, niezależnie od faktu, iż problem przeobrażeń społeczno-ekonomicznych zachodzących w strukturze społeczeństwa indyjskiego traktowany jest przez autorów wielu opracowań, zwłaszcza zachodnich, jako drugorzędny. Wszelkie ujęcia problematyki indyjskiej, niezależnie od konkretnego przedmiotu badania, muszą liczyć się z faktem, iż Indie stanowią olbrzymi subkontynent o rozlicznych grupach językowych, kulturowych, o zróżnicowanej strukturze społeczno-ekonomicznej itp. Wobec zróżnicowania tego naturalne jest, iż tendencje reformatorskie najwcześniej ujawniły się na tych obszarach, w których oddziaływanie sygnalizowanych wyżej czynników obiektywnych było najsilniejsze. W tym kontekście zrozumiałe jest, iż rolę centrum ruchu reformatorskiego i narodowowyzwoleńczego przejął na siebie Bengal²⁹. W stanie tym najwcześniej ukształtował się ruch znany pod nazwą Brahmo Samaj³⁰, który stanowi pierwszy zorganizowany wysiłek podjęty przez wykształconych Indów w kierunku zreformowania całokształtu indyjskiego życia społeczno-politycznego³¹.

²⁵ J. Nehru, o. c., s. 291.

²⁶ P. B. Gajendragadkar, o. c., s. XVI.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. XVI; D. M. Brown, o. c., s. 81; W. W. Brodow, o. c., s. 78 i inni.

²⁹ Zob. D. M. Brown, o. c., s. 81; B. Majumdar, o. c., t. I, Bengal, s. VII - XI.

³⁰ Brahmo-Samaj — Stowarzyszenie wierzących w Brahme [tj. Boga], założone w 1828 roku.

³¹ P. B. Gajendragadkar, o. c., s. XII.

Niekwestionowanym twórcą Brahma Samaj, pierwszego nurtu „indyjskiego renesansu”, jest Ram Mohun Roy (1772 - 1833). Jego zasługi dla kształtowania nowego sposobu myślenia, przełamywania barier oddzielających Indie od świata zachodniego, wreszcie formowania współczesnych idei politycznych są tak wielkie, że na sesji zwołanej w 1933 r. dla uczczenia setnej rocznicy jego śmierci wielu badaczy nie wahało się uznać go za „ojca współczesnych Indii”³².

Znaczenie Roya określane jest zarówno przez jego działalność praktyczną, jak i głoszone idee. Już bowiem od najwcześniejszych lat swego życia podejmuje ogromne wysiłki w kierunku opanowania znajomości podstawowych nurtów religijnych, filozoficznych i społeczno-politycznych, a także w zakresie nauki wielu języków. Dzięki temu opanował znajomość języka arabskiego i perskiego, angielskiego, łaciny, greki i hebrajskiego oraz sanskrytu, poznał filozofię hinduską, arabską i grecką, wnikliwie przestudiował prace Bacona i Benthama, socjalistów utopijnych i ideologów Wielkiej Rewolucji Francuskiej³³.

W 1814 r. Roy podejmuje działalność w Kalkucie, gdzie gromadzi wokół siebie niewielki początkowo krąg liberalnie myślących uczniów. W 1815 r. zakłada klub dyskusyjny Atmiya Sabha, który podejmuje problematykę społeczną, natomiast w 1817 r., dzięki jego inicjatywie założona zostaje w Kalkucie uczelnia hinduska (Hindu College), która przez popularyzację znajomości filozofii, literatury i języków zachodnich przyczyniła się wydatnie do intelektualnego ożywienia Indów. Najważniejszym jednakże wydarzeniem w działalności Roya było utworzenie w 1828 r. organizacyjnych podstaw Brahma Samaj, niezwykle wpływowego, dziewiętnastowiecznego ruchu, który walcząc o zreformowany hinduizm, formował wiele nowatorskich założeń społecznych i politycznych³⁴. Z nurtem tym związani byli tak wybitni myśliciele, jak Keshab Chandra Sen, Ranade, Gokhale oraz Debendranath Tagore.

Keshab Chandra Sen (1838 - 1884) reprezentował to pokolenie inteligencji indyjskiej, które korzystało już z dorobku twórcy Brahma Samaj Ram Mohun Roya, ukończył on bowiem Hindu College, gdzie zetknął się z tendencjami liberalnymi i racjonalizmem. Żywo interesuje się również aktualnymi nurtami myśli politycznej, nawiązując korespondencję z wieloma liberalnie myślącymi filozofami Europy i Ameryki. Publikacje na

³² Tak V. S. Naravane, o. c., s. 23.

³³ Obszerną notę biograficzną traktującą o studiach Roya opracował E. N. Komarow, *Ram Mohun Roy — proswieticiel i prowozwiestnik nacjonalnego dżiżenja w Indii w pracy Obszczestwiennno-politiczeskaja i filozofskaja myśl Indii*, Moskwa 1962. Na ogromną erudycję i encyklopedyczną umysłowość Roya zwraca również uwagę J. Nehru, o. c., s. 317.

³⁴ D. N. Banerjea, *India's Nation Builders*, London 1919, s. 49 wskazuje, że również założenia organizacyjne Brahma Samaj były postępowe, umożliwiono bowiem uczestniczenie w jego pracach wszystkim, niezależnie od koloru skóry, przekonania, kasty, narodowości i religii.

łamacz założonego w 1861 r. pisma „Indian Mirror” przyniosły mu sławę radykalnego reformatora religijnego i społeczno-politycznego³⁵.

Równolegle z Keshabem działał jeden z najwybitniejszych kontynuatorów doktryny Roya, a zarazem przywódców Brahma Samaj Debendranath Tagore (1817 - 1905). Zainicjował on kolejną fazę w ramach Brahma, która charakteryzuje się bardziej krytycznym stosunkiem do świata zachodniego, szczególnie zaś do propagowanego przez misjonarzy chrześcijaństwa. Nawet świecka myśl Zachodu, reprezentowana przez liberalizm brytyjski i kontynentalny pozytywizm, nie wywarła na nim poważniejszego wrażenia, chociaż bez wątpienia idee te znane mu były, chociażby z pism Ram Mohun Roya³⁶. Młodszy uczestnicy ruchu Brahma Samaj zarzucali jednak Debendranathowi, iż czyni zbyt daleko idące koncesje na rzecz ortodoksji i tym samym powstrzymuje dynamiczny rozwój nowych tendencji. Zapewne zastrzeżenia ich nie były pozbawione racji, gdyż istotnie w okresie tym daje się zauważyć stagnacja w poczynaniach Brahma Samaj, która ujawniła się przede wszystkim w ograniczeniu działalności do granic Bengalu oraz w utracie wielu zwolenników. Jednakże załamania się struktury organizacyjnej Brahma Samaj nie można utożsamiać z zanikiem oddziaływania ideowego. Ferment ideowy wzniesiony przez Ram Mohun Roya, Keshaba i Debendranatha Tagore oddziaływał w dalszym ciągu i formował umysłowość kolejnych pokoleń inteligencji indyjskiej.

Dalsi zdeklarowani reprezentanci Brahma Samaj prowadzili co prawda aktywną działalność zmierzającą do przeprowadzenia reform społecznych i politycznych, nie wykazywali jednakże tej skłonności do uogólnień teoretycznych, która cechowała omówionych myślicieli. Justice Mahadev Govind Ranade (1842 - 1901) przeprowadził co prawda szereg pozytywnych reform społecznych, zrezygnował jednak jednocześnie z szerszych reform politycznych³⁷. Jego wierny uczeń Gopal Krishna Gokhale (1866 - - 1915) pracował nad utworzeniem „partii reform”, która reprezentować miała umiarkowany program przekształceń społeczno-politycznych. Działalność jego ma raczej pragmatyczny niż programowy charakter — jest to cecha charakterystyczna olbrzymiej większości działaczy Indyjskiego Kongresu Narodowego w pierwszej fazie jego rozwoju. Człowiek ten „zarażał” swą aktywnością polityczną do tego stopnia, iż Gandhi uznaje go za swego politycznego nauczyciela³⁸ i charakteryzuje w następujący sposób jego poczynania: „Wszystkie prywatne stosunki i przyjaźnie, jakie

³⁵ V. S. Naravane, o. c., s. 38.

³⁶ Ibidem, s. 36.

³⁷ M. K. Gandhi, *Autobiografia*, Warszawa 1969, s. 266 pisze: „Ranade górował nad nimi wszystkimi wskutek różnostronności swego geniuszu. Był nie tylko znakomitym sędzią, lecz również wielkim historykiem, ekonomistą i reformatorem”. V. S. Naravane, o. c., s. 50 pisze, że działalność Ranade choć mało spektakularna przyczyniła się do przeprowadzenia tzw. cichej rewolucji w umysłach.

³⁸ M. K. Gandhi, o. c., s. 266.

utrzymywał, miały na celu dobro publiczne. Wszystkie rozmowy dotyczyły wyłącznie spraw związanych z zagadnieniami mającymi na względzie dobro kraju i były pozbawione śladu obłudy lub nieszczerości. Ubóstwo i poddaństwo Indii stanowiły nieprzemijający i poważny przedmiot jego troski”³⁹. Nie kwestionując szczerego oddania G. K. Gokhala sprawie reform społecznych i sprawie narodowej, stwierdzić należy, iż reprezentował on tak zwany umiarkowany nacjonalizm, który już wkrótce miał być tak zdecydowanie zaatakowany przez Bal Gangadhara Tilaka⁴⁰.

Zainicjowane przez ideologów Brahma Samaj zbliżenie do idei świata zachodniego, odczytane zostało przez wielu Indów jako rezygnacja z własnych dążeń narodowych, z wartości tkwiących w rodzimej kulturze i tradycji religijnej. Opozycji wobec Brahma formę organizacyjną nadaje Dajananda Saraswati (1824 - 1883), tworząc ruch reformatorski Arya Samaj⁴¹.

Saraswati odsunął się od współczesnych mu „Brahmas” zarzucając im lekceważenie własnej hinduskiej kultury i tradycji. Opracowany przez niego program Arya Samaj kładł nacisk na naukę sanskrytu i podnosił hasło powrotu do Wed⁴². W związku z tym domagał się wyeliminowania tych wierzeń, które ukształtowały się po Wedach, potępił zwłaszcza monizm, panteizm i wierzenia ludowe. Choć w poglądach Dayanandy znacznie większą niż w wystąpieniach reprezentantów Brahma rolę odgrywa motywacja religijna, to jednak trudno zgodzić się ze stanowiskiem D. M. Brown, iż zainteresowania Dayanandy miały przede wszystkim religijny charakter oraz że nie wywarły one bezpośredniego wpływu na politykę⁴³.

Równocześnie z Dayanandą działalność reformatorską prowadził Ramakrishna Paramahansa (1834 - 1886). Nie wykazał on skłonności do opracowania zwartej teorii⁴⁴, uwagę swą skoncentrował na działalności praktycznej tworząc zakon, który do chwili obecnej prowadzi w Indiach, a także poza ich granicami, liczne szpitale i zakłady wychowawcze, z wielką ofiarnością spiesząc z pomocą wszystkim cierpiącym ludziom⁴⁵. Jedy- nym zachowanym źródłem, które pozwala odtworzyć podstawowe założenia Ramakrishny, są materiały zebrane przez jego uczniów i wydane pod tytułem *Gospel of Sri Ramakrishna*⁴⁶. Ramakrishna złagodził agre-

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ N. C. Kelkar, *Life and Times of Lokamanya Tilak*, Madras 1928, s. 525.

⁴¹ Arya Samaj — Gmina Ariów, nazwa wzięta z sanskrytu.

⁴² Poglądy Dayanandy wyłożone zostały najpełniej w jego dziele Satyarth Praksa, które zostało przetłumaczone przez C. Bharadwaja i wydane pod tytułem *The Light of Truth*, Madras 1932; Interesującą charakterystykę poglądów Dayanandy zawiera praca D. Prasa da, *Beliefs of Swami Dayananda Saraswati — as Given in His „Satyarth Prakash”*, Lahore 1893.

⁴³ D. M. Brown, o. c., s. 83.

⁴⁴ Zob. V. S. Naravane, o. c., s. 64 - 67.

⁴⁵ J. Nehru, o. c., s. 317.

⁴⁶ Opublikowane przez Ramakrishna Mission.

sywne nastawienie rzeczników Arya Samaj, utrzymywał bowiem, iż wszystkie religie służą jednemu celowi, że są one po prostu różnymi drogami do tego samego celu — do Boga. Przyczyną sporów religijnych jest to, iż ludzie dotykając różnych aspektów boskości nie obejmują jednocześnie jej całości i prowadzą jałowe spory⁴⁷. Również w zakresie problematyki społecznej Ramakrishna, w większym niż Dayananda stopniu, uwzględniał tendencje reprezentowane przez ideologię zachodnią⁴⁸. O pewnym zbliżeniu do ujęć zachodnich świadczy jego bliski związek z Keshabem Chandra Senem⁴⁹. Ramakrishna nie stworzył tego, co zwykliśmy określać mianem doktryny politycznej, ukształtował jednak umyślowość wielu wybitnych reprezentantów kolejnego etapu w rozwoju indyjskiego ruchu narodowego, szczególnie zaś wpływ wywarł na Swamiego Vivekanandę⁵⁰.

Różnica między założeniami reprezentantów Brahmo Samaj i Arya Samaj tkwi więc nie tylko w odmiennej interpretacji założeń hinduizmu, ale także w zasadniczo różnym akcentowaniu funkcji tradycji i ideologii Zachodu w kształtowaniu celów i metod działania. W nurtach tych starła się fascynacja nowymi prądami zachodnimi z fascynacją własną tradycją narodową — próba przeszczepienia instytucji ustrojowych świata zachodniego z próbą reafirmacji starożytnych zasad Dharmy.

Działalność polityczna i pisarstwo Swamiego Vivekanandy (1863 - 1902) inicjuje etap syntezy w myśli politycznej „indyjskiego renesansu”, zarazem zaś rozpoczyna rozwój ideologii współczesnego ruchu narodowego Indii⁵¹.

Od najwcześniejszych lat swego życia Vivekananda żywo interesował się ideami Brahmo, lecz w wir działalności społeczno-politycznej pchnął go bengalski mistyk Ramakrishna⁵². Bezpośrednio po śmierci Ramakrishny w 1886 roku Vivekananda zostaje przywódcą dynamicznej organizacji znanej jako Ramakrishna Order i Ramakrishna Mission. Podczas studiów w Scottish Church College w Kalkucie zapoznaje się z pismami Kartezjusza, Spinozy, Hume'a, J. S. Mill'a, filozofów Wielkiej Rewolucji Francuskiej, Kanta, Fichtego, Hegla, Darwina i P. Kropotkina, szczególnie jednak ceni sobie ujęcia Herberta Spencera, choć nie wszystkie jego wnioski podziela. Istotny wpływ na kształtowanie się ujęć społecz-

⁴⁷ Ten aspekt myśli Ramakrishny wszechstronnie analizuje S. Nirvedananda, *Sri Ramakrishna and Spiritual Renaissance*, Bombay 1953.

⁴⁸ V. S. Naravane, o. c., s. 63 - 64.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ J. Nehru, o. c., s. 341; V. S. Naravane, s. 86 - 87 podaje, iż Vivekananda przez całe życie głosił, że występuje jako uczeń Ramakrishny.

⁵¹ J. Nehru, *Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda*, Calcutta 1960, s. 6 - 7.

⁵² S. Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda, Advaita Ashrama Mayavati Almora, Himalayas 1922 - 1951, to. V, s. 150 i 328.*

nych i politycznych Vivekanandy miała jego podróż po Stanach Zjednoczonych i Europie⁵³.

Działalność Vivekanandy zamyka zasadniczo rozwój ideologii społecznej i politycznej „indyjskiego renesansu”, zamyka też kształtowanie się platformy politycznej pierwszej fazy indyjskiego ruchu narodowego.

IV

Sankcja religijna, która petryfikowała strukturę społeczeństwa indyjskiego, jego zwyczaje i sposób myślenia sprawiała, iż każdy ruch reformatorski musiał być jednocześnie ruchem w szerokim tego słowa znaczeniu religijnym. Uwarunkowanie to wycisnęło swoje piętno zarówno na obliczu Brahmo Samaj, jak i Arya Samaj. Świadomość tej więzi bardzo wyraźnie uwidacznia się w przemysleniach oraz dokonaniach praktycznych Ram Hohun Roya i Ranade, którzy uznali, iż proces odnowy Indii musi zostać skojarzony z szeroko zakrojonymi reformami w obrębie hinduizmu⁵⁴. Jeśli więc w okresach wcześniejszych próby dokonania odpowiednich reform religijnych stanowiły wyłącznie, bądź niemal wyłącznie, produkt doktrynalnych rozbieżności, to obecnie wypływają one ze społecznych, a tym samym i politycznych motywów⁵⁵.

Reformatorskie nastawienie uwidacznia się nie tylko w próbie reinterpretacji świętych ksiąg hinduizmu i wyeliminowaniu z nich późniejszych nawarstwień sankcjonujących kwestionowane instytucje społeczne i polityczne, lecz także w pewnych poczynaniach o charakterze doktrynalnym. Podjęto pierwsze eksperymenty z nowymi wyznaniem eklektycznymi, które miały w sobie asymilować to, co jest dobre i prawe we wszystkich religiach; wszyscy ludzie utworzyliby w ten sposób jedną wielką wspólnotę, likwidując tym samym wszelkie przeszkody stojące nadal na drodze do wolności politycznej i postępu społecznego, szczególnie jednak godząc w zjawisko komunalizmu. Nastawienie to uwidacznia się zupełnie wyraźnie już u Ram Mohun Roya, który na polu religijnym podkreślał zalety ukryte we wszystkich wielkich wyznaniach, natomiast w sferze społecznej i politycznej walczył o wyzwolenie od przestarzałych zwyczajów i ograniczeń. Posługiwał się przy tym z reguły argumentacją zaczerpniętą z podstawowych tekstów hinduizmu⁵⁶.

Usilne dążenie do wysunięcia na plan pierwszy problematyki społeczno-politycznej redukuje z czasem coraz wyraźniej zainteresowanie problematyką teologiczną. Uwidacznia się to ze szczególną ostrością w działalności Keshaba Chandra Sena. Wyszedł on z założenia, że wyznanie Brahmo może być sprowadzone do dwóch podstawowych założeń: ojcostwa Boga i braterstwa ludzi. Ten doktrynalny minimalizm sprawił, iż teologiczne kontrowersje schodzą w ruchu na plan dalszy, religia zaś sta-

⁵³ K. M. Panikkar, o. c., s. 215 - 216; J. Nehru, *Odkrycie Indii*, s. 341 - 344.

⁵⁴ Zob. R. M. Roy, *The English Works*, t. 2, Allahabad 1906, s. 829.

⁵⁵ Podobnie R. Bhaskaran, *Sociology of Politics*, London 1967, s. 175.

⁵⁶ D. M. Brown, o. c., s. 82; D. S. Sarma, s. 90 - 91.

je się homocentryczna. Lekceważący stosunek do wszelkiego dogmatyzmu sprzyjał tolerancji, przewyciężaniu barier narodowych i narodowego egocentryzmu⁵⁷. Powszechnie utrzymuje się, iż pod wpływem działalności Keshaba ruch Brahma Samaj przeszedł od kwestii religijnych do problematyki reform społecznych i politycznych. Od tej pory religia spełnia raczej funkcję stymulatora procesów społecznych, niż celu samego w sobie, któremu wszelkie inne poczynania winny być podporządkowane⁵⁸.

Z analogicznym nastawieniem spotykamy się u J. M. G. Ranade. Utrzymywał on bowiem, że odrodzenie Indii musi nadejść na skutek przeprowadzenia odpowiednich reform hinduizmu, wyeliminowanie różnorodnych naleciałości powodujących skostnienie religii oraz stworzenie powszechnie zaakceptowanego wyznania⁵⁹.

Również Dayananda Saraswati uznał, iż panująca w tym okresie czasu monistyczna wedanta i cały ortodoksyjny hinduizm, obciążone mistyką i *topornymi formami kultu*, nie mogą służyć dziełu kształtowania Indii w oparciu o nowe zasady społeczno-polityczne. Dlatego też zwrócił się ku racjonalizmowi i na tej drodze usiłował zreformować hinduizm. Głoszone przezeń hasło *powrotu do Wed* oznaczało jednakże wezwanie do odrodzenia narodowej tradycji, do wewnętrznych reform hinduizmu⁶⁰.

Dążenie do podporządkowania struktury wyznań zasadniczym celom społeczno-politycznym uwidacznia się również w filozofii Swamiego Vivekanandy. Głosił on przy tym *adwaję*, monistyczną filozofię wedanty, wyrażając jednocześnie przekonanie, że tylko ona może stać się uniwersalną religią całej ludzkości⁶¹. Fundamentalnym założeniem wedanty jest teza o jedności człowieka i wrodzonej mu natury boskiej. Oznacza to, iż Boga można dojrzeć tylko w człowieku, kochać go kochając i działając na rzecz człowieka. Z abstrakcyjnej wedanty należy ustawicznie wydobywać konkretne treści, konkretne wskazania co do humanistycznego kształtu życia społecznego. Bezpośrednio czy też pośrednio z wedanty wyprowadzał Vivekananda swe poglądy co do metod działania politycznego, problematyki społeczeństwa i państwa⁶².

⁵⁷ V. S. Naravane, o. c., s. 37. Zbyt bezceremonialnie uznaje on jednak, iż jest to postawa kosmopolity.

⁵⁸ Tak K. M. Panikkar, o. c., s. 214 i J. Nehru, s. 340. Inaczej V. S. Naravane, o. c., s. 41, który podkreśla wtórny charakter reform społecznych Kashaba w stosunku do założeń religijnych

⁵⁹ R. Bhaskaran, o. c., s. 175.

⁶⁰ J. Nehru, o. c., s. 340; W. W. Brodow, Dz. cyt., s. 115.

⁶¹ S. Vivekananda, *Letters of Swami Vivekananda. Advaita Ashrama Mayavati Almora*, Himalayas 1942, s. 309 pisze: „Adwajtyzm jest ostatnim słowem religii i myśli, jedynym stanowiskiem, pozwalającym miłować wszystkie inne religie i sekty. Wierzmy, że jest to religia przyszłości, religia oświeconej ludzkości.

⁶² R. Bhaskaran, o. c., s. 175 uogólni tę postawę następująco: *In modern India the desire for religious reform rose from a social and therefore a political impulse.*

Bliższa analiza zasadniczych tendencji występujących w ruchach reformatorskich „indyjskiego renesansu” pozwala dostrzec następującą prawidłowość: wszyscy, bądź też niemal wszyscy, czołowi przedstawiciele tego ruchu inspirację dla swych poczynań znajdowali w religii, jednakże z chwilą dostrzeżenia ograniczeń zawartych w istniejących wyznaniach, tak je modyfikowali, by zmieścić w nich określone treści społeczne i polityczne. Reformy religijne pełnią więc u nich funkcję służebną wobec zasadniczych reform społecznych i politycznych⁶³. Jednocześnie jednak nie możemy pomijać milczeniem faktu, iż przyczyniło się to w poważnej mierze do „racjonalizacji” religii, nadania jej cech uniwersalistycznych⁶⁴.

Konieczność uwzględniania więzi między problematyką reform religijnych oraz reformami społecznymi narzucona została działaczom i ideologom „renesansu indyjskiego” przez strukturalną więź między tymi dwoma aspektami życia społecznego tego regionu, jednakże relacja między problematyką społeczną a polityczną nie była tak bezpośrednią i sporej wiedzy teoretycznej, opartej na wielu poczynaniach praktycznych, wymagało uświadomienie sobie tego związku. P. B. Gajendragadkar wysuwa, kontrowersyjną zresztą tezę, iż w pierwszej fazie „renesansu indyjskiego” bojownicy o niepodległość zapominali o konieczności równoległego przeprowadzenia reform społecznych⁶⁵. Wpływało to z przekonania, iż wolność polityczna rozwiąże automatycznie wszelkie problemy społeczne i ekonomiczne.

Nacjonałiści wyrażali niejednokrotnie przekonanie, iż wszelkie próby podjęcia problemów społecznych osłabiają front narodowy i utrzymywali, iż wspólnym celem jest zwalczanie obcego panowania. Jednocześnie wielu reformatorów społecznych podkreślało, że obce panowanie samo w sobie jest wynikiem zasadniczej słabości indyjskiej struktury społecznej, i dopóki słabość ta nie zostanie usunięta nie będzie można osiągnąć niezawisłości politycznej. Obserwujemy też fakt, iż wielu reformatorów społecznych, bardzo radykalnych w kwestiach socjalnych, reprezentowało konserwatywne, jeśli nie wręcz reakcyjne poglądy w kwestii reform politycznych, podczas gdy niektórzy nacjonałiści, bardzo zdecydowanie wysuwający postulat wolności politycznej, okazywali się konserwatywni lub wręcz reakcyjni w kwestiach społecznych. Problem ten stanowi w istocie rzeczy kwestię o zasięgu ogólniejszym i właściwie

⁶³ V. S. Naravane, o. c., s. 17 pisze: *In the west, intellectual revolutions have usually taken place in opposition to religion. But in India every aspect of the modern enlightenment, and every movement through which it has been expressed, has been based on the idea of revitalising society through religious reconstruction.*

⁶⁴ Wielu badaczy tę właśnie cechę uznaje za najcenniejszą nutę „renesansu indyjskiego”. D. S. Sarma, o. c., s. 71 pisze: *It is the most distinguishing note of the Hindu Renaissance of the nineteenth and twentieth centuries. It is the fulfillment and realization of the universalism of the Upanishadas*”.

⁶⁵ P. B. Gajendragadkar, o. c., s. XVI.

dotyczy wszelkich ruchów narodowowyzwoleńczych, toteż konkluzje, do jakich dochodzili w tej mierze niektórzy działacze i teoretycy indyjscy, godne są szczególnej uwagi. Jasny pogląd reprezentował w tej kwestii J.M.G. Ranade, który ostrzegał rodaków, iż jednostronne skoncentrowanie się na problematyce reform społecznych bądź też reform politycznych nie prowadzi do osiągnięcia zamierzonego celu. Reformy te muszą być z sobą ściśle powiązane, gdy wzajemnie się warunkują. Zagadnienie to związał Ranade ponadto z kwestią reform religijnych, stwierdzając iż nie można ukształtować postępowej struktury społeczno-politycznej, utrzymując zacofany system wierzeń religijnych. *Związek ten — stwierdza Ranade — nie jest przypadkiem, lecz jest prawem naszej natury*⁶⁶.

Do analogicznych konkluzji dochodzi również Swami Vivekananda z tym że bardziej zdecydowanie akcentuje on fakt, iż lud, który nie uzyska należnych mu praw społecznych i ekonomicznych, nie może być autentycznie zaangażowany w walkę o niezależność narodową. Obojętne jest mu bowiem, czy poniżany jest i eksploatowany przez władze kolonialne, czy też przez rodzimych wyzyskiwaczy⁶⁷. Tonacja ta zabrzmi w późniejszym okresie czasu w wystąpieniach M. K. Gandhiego.

V

Zaufanie, jakim przedstawiciele „renesansu indyjskiego” darzyli wiedzę i osiągnięcia najnowszej techniki nie wynikało z abstrakcyjnej zadumy nad możliwościami umysłu ludzkiego. W czynnikach tych wielu z nich odnajdowało zasadniczą szansę dokonania odpowiednich przeobrażeń społeczeństwa indyjskiego. Zachodzący w tym zakresie proces ma charakter dwukierunkowy, z jednej bowiem strony uwidacznia się w pasji, z jaką przedstawiciele młodej inteligencji indyjskiej podjęli studia nad ideami społeczno-politycznymi świata zachodniego⁶⁸, z drugiej zaś w zrozumieniu faktu, iż wiedzę tę trzeba upowszechnić wśród mas, gdyż jest to jedna z dróg uzdrowienia społeczeństwa indyjskiego⁶⁹.

⁶⁶ Cyt. za S. Natarajan, o. c., s. 64.

⁶⁷ *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advaita Ashrama 1922 - 1951, t. IV, s. 313.

⁶⁸ S. Natarajan, o. c., s. 7 wskazuje, iż entuzjazm z jakim Indowie zabrali się do studiowania literatury angielskiej wypływa w znacznej mierze z faktu, iż odnajdowali w niej wiele cennych ideałów społecznych, politycznych i religijnych. Tym też tłumaczyć należy pilne studiowanie postanowień Magna Charta, Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, prac Burke i J. S. Milla. Zob. także L. F. Rushbrook Williams, *What About India*, London 1938, s. 34 i passim.

⁶⁹ Zob. E. N. Komarow, A. D. Litman, *Mirowozrenie Mohandasa Karamczanda Gandhi*, Moskwa 1969, s. 18; W. W. Brodow, o. c., s. 85. Również R. P. Dutt (o. c., s. 225 - 227) słusznie poddaje krytycznej ocenie tezę propagandy brytyjskiej, iż uświadomienie społeczeństwa indyjskiego stanowi zasługę władz kolonialnych.

Nastawienie to uwidoczniło się już zupełnie wyraźnie w postawie Ram Mohun Roya, który występując z pozycji reformatora religijnego, wykazywał jednocześnie nie tylko wiele zrozumienia dla ideologii ruchów rewolucyjnych, obejmujących Francję, Hiszpanię, Italię i Niemcy, ale także aktywnie propagował zastąpienie tradycyjnego fideistycznego modelu kształcenia, zeświecczonym modelem opartym na wzorcach europejskich⁷⁰. Aby tendencję tę jeszcze mocniej zaakcentować występował przeciw uczoności opartej na sanskrycie, która jak twierdził utrzymuje społeczeństwo w ciemności⁷¹. Z inicjatywy Roya, za środki zebrane przede wszystkim wśród kupców założona zostaje w 1816 r. w Kalkucie pierwsza uczelnia indyjska typu europejskiego. Analogiczne intencje przyświecały Royowi, gdy podejmował kampanię na rzecz wprowadzenia języka angielskiego do szkół i gazet indyjskich oraz gdy wraz z gronem najbliższych współpracowników podjął dzieło opracowania nowych, dostosowanych do wymogów współczesności, podręczników z zakresu geografii, astronomii, geometrii, gramatyki i innych dyscyplin⁷².

Zainicjowaną przez Ram Mohun Roya tendencję kontynuował Keshab Chandra Sen, który w opublikowanych w 1880 r. *Epistle to Indian Brethren* pisał: *Nauka powinna być waszą religią [...] przed Wedami, przed Biblią. Astronomia, geologia, botanika i chemia, anatomia i fizjologia są żywymi pismami Boga natury. W Nowym Wyznaniu wszystko jest naukowe [...] Nie zaciemniajcie swego umysłu okultystycznymi misteriami. Nie oddawajcie się marzeniom i fantazji, lecz z jasnym spojrzeniem i głębokim krytycyzmem podchodźcie do wszystkich rzeczy i miejcie pewność w odniesieniu do wszystkiego co zostało wypróbowane. We wszystkich waszych przekonaniach i modlitwach rozsądek powinien pozostać w zgodzie z prawdziwą nauką*⁷³.

W sferze religijno-filozoficznej dążenie do racjonalizacji myślenia społecznego trwało nieprzerwanie od Ram Mohun Roya do Gandhiego. Uwidaczniało się ono w akcentowaniu wierzeń monoteistycznych, co w zestawieniu z dotychczasowym wielobóstwem, graniczącym niekiedy z bałwochwalstwem, stanowiło bez wątpienia istotny postępek na drodze do racjonalizacji rozumienia świata⁷⁴.

Znamienną tendencją okazała się również próba ograniczenia instytucjonalnych form kultu na rzecz pogłębienia treści moralnych religii, przy czym do kanonu zasad moralnych włączano te treści, które rodziły niejako automatycznie określone konsekwencje w sferze życia społecznego i politycznego. Tendencja ta najwyraźniej ujawnia się w wiązaniu religijnego ideału zbawienia z egalitarnym nakazem traktowania wszyst-

⁷⁰ Zob. S. Natarajan, o.c., s. 9-10; W. W. Brodow, o.c., s. 81.

⁷¹ R. Roy, *The English Works*, t. II, s. 767.

⁷² W. W. Brodow, o.c., s. 85.

⁷³ Cyt. za V. S. Naravane, o.c., s. 15-16.

⁷⁴ Podobnie E. N. Komarow, A. D. Litman, o.c., s. 16.

kich innych jak siebie samego⁷⁵. Uniwersalizacja wierzeń religijnych oraz sprowadzenie ich istoty do zespołu norm moralnych łączyła się w większości indyjskich nurtów reformatorskich z propagowaniem idei również wszystkich ludzi niezależnie od wyznawanej wiary oraz przynależności narodowej. Obiektywnie rzecz ujmując, uniwersalizm religijny wyrażał ponadto dążenie do zjednoczenia narodowego Indów, wyznających różne religie, przede wszystkim zaś hindusów i muzułmanów⁷⁶.

Głoszony przez wyznawców Brahma program reform nauczania i próba oparcia go o wzorce zachodnie, poddane zostały krytyce przez przedstawicieli kolejnego nurtu „renesansu indyjskiego” Arya Samaj. Ruch ten, a zwłaszcza czołowy jego ideolog, Dajananda Saraswati, odrzucił postawę współczesnych mu „Brahmas”, jako zbyt lekceważącą własną indyjską tradycję i kulturę i zbyt biernie poddającą się wpływowi Zachodu. Opracowany przez Dayanandę program Arya Samaj ponownie kładzie więc nacisk na naukę sanskrytu (jej przydatność zakwestionowana została uprzednio przez Roya) oraz podkreśla autorytet Wed⁷⁷. Jednocześnie jednak rezygnuje on z utartej tradycji interpretacji Wed i stara się dowieść, iż zawierają one prawdy zgodne z ustaleniami nauki⁷⁸.

Dayananda i jego zwolennicy kładli nacisk przede wszystkim na poznawanie wartości tkwiących w rodzimej tradycji, wolni byli jednak od zaślepienia bramińskich mędrców, i dlatego również ten nurt myśli indyjskiej trudno zasadnie oskarżyć o antyintelektualne nastawienie, zwłaszcza, iż podobnie jak Brahmas wyrażali oni przekonanie, że postęp na polu reform społecznych i politycznych nie może zostać efektywnie zrealizowany bez upowszechnienia wśród mas wykształcenia.

Przekonaniu temu dał również wyraz czołowy przedstawiciel etapu syntezy „renesansu indyjskiego” Swami Vivekananda. Opracował on szeroki program reform, które miały objąć całe społeczeństwo, lecz ma przy tym świadomość, że podstawowym warunkiem pomyślnej ich realizacji jest odpowiednie wychowanie społeczeństwa i upowszechnienie wśród mas oświaty. Jeśli chcemy odrodzenia — mówi Vivekananda — to *winniśmy dążyć do upowszechnienia oświaty wśród mas*⁷⁹. Tragedia Indii sprowadzała się bowiem zawsze do tego, że lud w swej masie nie potrafił czytać i pisać. Vivekananda krytykował ponadto ograniczenie możliwości kształcenia wyłącznie do kasty braminów. Jeśli zaś, mimo tych ograniczeń, członek którejś z niższych kast legitymował się wiedzą wykraczającą poza granice nakreślone przez system *varn*, to natychmiast członkowie wyższych kast nadawali mu tytularne godności i wyrywali z kręgu,

⁷⁵ R. M. Roy, *The English Work*, t. I, s. 811.

⁷⁶ Związek ten trafnie odnajdują E. N. Komarow i A. D. Litman, o. c., s. 17.

⁷⁷ Dayananda Saraswati, *The Light of Truth*, Madras 1932.

⁷⁸ V. S. Naravane, o. c., s. 16.

⁷⁹ S. Vivekananda, o. c., t. IV, s. 415.

w którym dotychczas przebywał. W ten sposób siła i potęga jego wiedzy wykorzystywane były zawsze dla dobra kasty wyższej, natomiast jego własna kasta nie odnosiła żadnych korzyści z jego intelektualnych osiągnięć⁸⁰. W niechęci kast wyższych do upowszechniania wykształcenia wśród siudrów upatruje Vivekananda podstawową przyczynę jej społecznego i ekonomicznego upokorzenia⁸¹.

Podjęte przez Vivekanandę dążenie do racjonalizacji myślenia uwiadacznia się również w jego pracach, w których stara się wykorzystać każdą możliwość, by swe religijne i filozoficzne poglądy wypowiadać w kategoriach naukowych⁸².

W wysiłkach ideowych liderów „indyjskiego renesansu” dążenie do uwolnienia społeczeństwa od paraliżującego ciężenia tradycji, do uzgodnienia religii z duchem czasu, staje się zarazem dążeniem do uczynienia z wiedzy zasadniczej siły napędowej reform społecznych i politycznych. Jest to w swej istocie trend liberalistyczny, charakterystyczny dla wczesnej fazy rozwoju indyjskiego ruchu narodowyzwoleńczego, fazy w której kształtowały się dopiero przesłanki rozumienia prawidłowości rozwoju historycznego. Uzależnianie powodzenia przeobrażeń życia społecznego i politycznego wyłącznie od powodzenia „rewolucji w umysłach” świadczy o ograniczoności rodzącej się w tym okresie refleksji ustrojowej. Niemniej jednak etap ten odegrał doniosłą rolę w przygotowaniu społeczeństwa do podjęcia zadań postawionych przed nim na kolejnym etapie rozwoju nacjonalizmu indyjskiego⁸³.

Janusz Justyński (Toruń)

LA SOCIÉTÉ ET L'ÉTAT DANS L'IDÉOLOGIE DE LA „RENAISSANCE INDIENNE”

R é s u m é

Tout en étudiant l'esprit politique indien on admet, sans restriction, que la physionomie spirituelle de l'Inde contemporaine se forma à la suite d'un intense mouvement intellectuel appelé la „renaissance de l'hindouisme”, la „renaissance bengalienne” et que nous nommons la „renaissance indienne”. Cette définition comprend aussi bien un vaste ensemble de problèmes que l'étendue géographique de ce phénomène. La différence d'opinions ne résulte que de la considération des motifs de ce phénomène ainsi que de l'influence sur le procès ultérieur idéologique et politique.

⁸⁰ S. Vivekananda, *Modern India*, Almora: Advaita Ashrama 1943, s. 28 - 29.

⁸¹ Ibidem.

⁸² V. S. Naravane, o. c., s. 16.

⁸³ Przekonanie o związku postępu społeczno-ekonomicznego z podnoszeniem poziomu wykształcenia społeczeństwa uwidoczni się wówczas szczególnie mocno w poczynaniach Rabindranatha Tagore (*Nacjonalizm*, Warszawa 1922, s. 114). Problem ten podniósł również M. K. Gandhi, choć nie fetyszyzował jego funkcji. Wykształcenie stanowiło istotny co prawda, ale nie decydujący składnik jego programu „pracy konstruktywnej”.

On peut facilement distinguer trois phases de l'évolution de la „renaissance indienne”, la première est représentée par Ram Mohun Roy et Brahma Samaj. Elle se distinguait par la fascination de tout ce qui était d'origine européenne et par l'essai d'implantation, sans sens critique, de l'esprit occidental sur la terrain indien. L'étape suivante (Dayananda Sarasvati et Arya Samaj) est caractérisé par une opposition aux influences européenne (surtout en ce qui concerne la religion) révélées plus tôt ainsi que par une fierté en vue de toute manifestation indienne. Cette période a eu une influence profonde sur la formation de la mentalité indienne, cependant son esprit conservateur rendait peu probable sa stabilité. On remarque donc assez tôt l'affaiblissement de l'opposition envers l'idéologie occidentale et en même temps la nécessité de l'adapter à la réalité indienne. A juste titre cette étape est définie parfois comme une période de grande synthèse. Pourtant c'est clair que cette période n'est pas homogène au point du vue politique. Deux principales tendances doctrinaires s'opposent: la tendance libérale et démocratique, elles présentent de différentes tendances de l'évolution capitaliste du pays — la tendance radicale et modérée ainsi qu'un point de vue différent relatif à la libération nationale.

Dans son article l'auteur définit la notion de la „renaissance indienne”, en précise la base politique et socio-économique, ainsi que les phénomènes récents de la culture indienne. Dans la suite il caractérise les étapes fondamentales de l'évolution de l'idéologie de la „renaissance indienne”. Dans la partie suivante on a déterminé les réformes religieuses prémisses des réformes sociales et politiques, ainsi que les efforts allant vers rationalisation de la pensée sociale. Ainsi les points essentiels de départ ont-ils été caractérisés, élaborés pour le programme des réformes sociales et politiques par les idéologues de la „renaissance indienne”.