POLITYKA POMOCNIK HISTORYCZNY

Nr 9/2026 Cena 35,00 zł (w tym 8% VAT) Indeks: 403652 ISSN: 2391-7717 Wydanie II uzupełnione

Dzieje Indii

Wielka, nieznana, fascynująca cywilizacja

- Tajemnicze początki
- Od Ariów i Drawidów po Indie i Pakistan
- Wielkie religie i gąszcz kast
- „Rigweda", „Mahabharata", „Ramajana", „Kamasutra"
- Spadek po sułtanach i Brytyjczykach
- Marco Polo, Beatlesi, Bollywood



DZIEJE INDII

ISSN 2391-7717 09 9 772391 771692

eprasa.pl 46c0f57cdb

RAINBOW

R.pl

- ✓ polskojęzyczni, doświadczeni **piloci**
- ✓ różna intensywność **objazdów**
- ✓ gotowe programy **bez logistycznych zmartwień**
- ✓ bilety, transport, noclegi **zorganizowane** za Ciebie



DLA MNIE OBJAZD INDIE

Wyrusz w podróż przez pałace po święte rzeki

eprasa.pl 46c0f5f7db

Indyjska różnorodność

Zwykło się porównywać Indie z Chinami, oba te kraje – najludniejsze na świecie (Indie blisko 1,5 mld mieszkańców, Chiny ponad 1,4 mld) – rywalizują zresztą ze sobą na wielu płaszczyznach. Swego czasu pewną popularność zyskało nawet pojęcie Chindii na określenie zjednoczonej potęgi Azjatów w dzisiejszym świecie. W perspektywie tysiącletnich dziejów Indie i Chiny to jednak historie krańcowo odmienne.

Chiny to jedyne starożytne imperium, które w postaci właściwie niezmienionej dotrwało do XX w. (poświęciliśmy mu jeden z poprzednich „Pomocników Historycznych", patrz s. 179). Indie to państwo, które w obecnym kształcie narodziło się dopiero w XX w. Jest jednak przy tym politycznym zwieńczeniem przebogatej i prastarej cywilizacji.

Jak pisze jedna z autorek tego wydania „PH" – subkontynent indyjski w swych dziejach to studnia bez dna: co do niej wpadło, zostawało tam już na zawsze, wpasowując się niczym klocek w układankę i wzbogacając niezmierność indyjskiej różnorodności.

Ten „Pomocnik Historyczny" jest przewodnikiem po tej różnorodności. Zbliża nas do zagadki narodzin indyjskiej cywilizacji i jej drawidyjsko-aryjskich korzeni. Pozwala poznać cztery wielkie religie subkontynentu: hinduizm, dżinizm, buddyzm i sikhizm. Prezentuje źródła systemu kastowego i jego mentalno-społeczne konsekwencje. Rejestruje kolejne słoje politycznych i kulturowych dziejów: rdzenną induską starożytność (z elementami hellenizmu), średniowieczną epokę muzułmańską (z perskimi naleciałościami), nowożytną zależność kolonialną (w roli perły brytyjskiej Korony), wreszcie współczesne poszukiwania tożsamości po uzyskaniu w 1947 r. niepodległości – przy jednoczesnym podziale subkontynentu na Indie i Pakistan. Te dwa państwa, dysponujące bronią nuklearną, są od chwili narodzin dramatycznie skłóconymi sąsiadami. A raptem wiek nie przeminął, gdy hinduscy i muzułmańscy liderzy ramię w ramię dobijali się o niepodległość wspólnych Indii.

Indie i Pakistan, pełne kontrastów, to ważne kraje na politycznej i gospodarczej mapie współczesnego świata. Są punktami odniesienia nie tylko dla regionalnych sojuszy i strategii. Indyjska diaspora zyskuje globalne znaczenie. Oba państwa – poszukując tożsamości – sięgają coraz chętniej do arsenałów nacjonalistycznych. Ale tym samym odwracają się tyłem do bogactwa wielokulturowej cywilizacji subkontynentu.

Także w tym kontekście ta niezmierność indyjskiej różnorodności zyskuje na wartości i tym bardziej warto ją poznać. By to ułatwić, przedkładamy Państwu drugie wydanie Pomocnika Historycznego poświęconego dziejom Indii (uzupełnione w części dotyczącej współczesności). Zapraszamy do podróży w czasie.

Jerzy Baczyński
Redaktor naczelny POLITYKI

Leszek Będkowski
Redaktor POMOCNIKÓW HISTORYCZNYCH

eprasa.pl 46c0f5f7db

Spis treści

Prolog: Planeta Babel	9
Dwa korzenie	15
W nurcie Gangesu	20
Złoty wiek	22
Hinduizm: religia-matka	30
Wielka Bogini	37
Dziesięć wcieleń boga Wisznu	38
Dźinizm: wielkie śluby ascetów	41
Buddyzm: spokój w obliczu cierpienia	45
Historia życia księcia Siddharthy	51
Sikhizm: żołnierze jedynego Boga	52
Gąszcz kast	57
Babasahab Ambedkar	62
Tabory ze Wschodu	63
W drewnie, skale i kamieniu	65
Taniec bharatanatjam	70
Kamasutra	71
Szpiedzy i słonie	72
Sułtanat Delhijski	76
Sułtanaty dekańskie	82
Ostatni bastion hinduizmu	84
Epoka Wielkich Mogołów	88
Tadź Mahal	94
Imperium Marathów	95
Ganga-Jamuna	96
Żeglarze, misjonarze, kupcy	102
Perła brytyjskiej Korony	105
Powstanie sipajów	111
Indusi na morzach	112
Droga do niepodległości	116
Mahatma Gandhi	123
Dźawaharlal Nehru	124
Muhammad Ali Dźinnah	125
Podział Indii	126
Indusi na swoim	128
Bhutan	136
Sikkim	137
Muzułmanie na swoim	138
Kaśmir niezgody	144
Bengalczycy na swoim	146
Hindutwa	147
Świątynie Birlów	152
Śiwadźi Bhonsle	154
Ona, on, oni	155
Hidźrowie – trzecia płeć	159
Zachód odkrywa Indie	160
Bollywood	166
Nobliści z subkontynentu	167
Materia polityczna	168
Diament pokuty	170
Co dalej z Pakistanem	172
Co dalej z Indiami	175

DETALE

Sanskryt	10
Tajemnica ludu Brahui	17
Tajemnicze pismo znad Indusu	18
Indogrecy	24
Kautilja. Cynizm władzy	27
Dobry władca Aśoka	28
Trimurti: Brahma – Wisznu – Śiwa	33
W co wierzy buddysta	47
Sakralny język sikhizmu	55
Pierwsza kobieta-sułtan	78
Blask stołecznej Widźajanagary	86
Kurtyzany	101
Armie maharadźów	106
Indie Brytyjskie	109
Indyjska Armia Narodowa	120
Kamienie milowe na indyjskiej drodze do niepodległości	122
Tamilskie Tygrysy	131
Sikhijski separatyzm	132
Piloci z Polski	141
Święte krowy nacjonalizmu	151
Guru	164



Na okładce:
Posążek hinduskiego boga Ganeśi, rękodzieło współczesne

Dzieje subkontynentu indyjskiego





IV/III tys. Osadnictwo ludów drawidyjskich

Ok. 2600–1900 Cywilizacja doliny Indusu

Ariowie w dolinie Indusu; hinduskie Wedy; podboje Ariów w dolinie Gangesu

2000 p.n.e. 1900 1800 1700 1600 1500 1400 1300 1200 1100 1000 p.n.e.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Autorzy

Adam Burakowski – dr hab., prof. Instytutu Studiów Politycznych PAN, politolog, historyk. W latach 2017–23 ambasador RP w Indiach.

Marcin Ciemniewski – dr, dramatolog, indolog, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. W kręgu jego zainteresowań znajdują się tradycje teatralne Indii, współczesna literatura Indii i Pakistanu oraz kultura popularna obu tych krajów.

Renata Czekalska – prof. dr hab., orientalistka, literaturoznawczyni z Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. Autorka wielu publikacji dotyczących dziedzictwa kulturowego Azji, kontaktów kulturowych z Europą oraz między cywilizacjami azjatyckimi, a także teorii i pragmatyki przekładu literackiego z języków orientalnych.

Cezary Galewicz – dr hab., prof. w Instytucie Porównawczych Studiów Cywilizacji Wydziału Filozoficznego UJ. Bada historyczne i cywilizacyjne aspekty współistnienia religii i kultur w obszarze Półwyspu Indyjskiego. Autor publikacji z tego zakresu.

Zbigniew Igielski – dr, indolog, dwukrotnie pełnił funkcję konsula RP w Ambasadzie RP w Nowym Delhi, autor książek na tematy sikhizmu.

Krzysztof Iwanek – dr, kulturoznawca, historyk, indolog, adiunkt na Wydziale Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu w Białymstoku, specjalista Ośrodka Spraw Azjatyckich Uniwersytetu Łódzkiego, autor i współautor dwóch książek poświęconych Indiom.

Krzysztof Jakubczak – dr hab., filozof, kulturoznawca z Instytutu Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, specjalizuje się w problematyce myśli i kultury buddyjskiej oraz indyjskiej, autor i współautor dwóch książek oraz wielu artykułów i tekstów monograficznych.

Kamila Junik-Łuniewska – dr, indolożka, kulturoznawczyni, adiunktka w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. Zajmuje się m.in. problemami społeczno-politycznymi, religijnymi i kulturowymi oraz sytuacją kobiet w krajach Azji Południowej. Autorka monografii, przekładów literatury hindi na język polski, artykułów naukowych; lektorka i biegła tłumaczka hindi i urdu.

Ilona Kędzia – doktorantka w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej UJ.

Krzysztof Kubiak – prof. dr hab., historyk wojskowości, politolog, Katedra Bezpieczeństwa Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś – dr hab., prof. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, orientalistka, językoznawczyni, kieruje Zakładem Azji Południowej. Zajmuje się socjolingwistyką subkontynentu indyjskiego, tradycjami indomuzułmańskimi Azji Południowej, współczesnymi kwestiami społeczno-politycznymi krajów Azji Południowej, a także przekładem literackim z języków orientalnych (hindi, urdu) w kontekście kontaktów międzykulturowych. Autorka wielu prac z tego zakresu.

Marta Kudelska – prof. dr hab., historyczka filozofii, tłumaczka, kierowniczka Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji Wydziału Filozoficznego UJ, jej badania dotyczą głównie filozofii indyjskiej, przetłumaczyła „Bhagawadgitę" i Upaniszady.

Agnieszka Kuszewska-Bohnert – dr hab., prof. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, członkini European Association for South Asian Studies. Przedmiotem jej badań są geostrategiczne, polityczne, społeczne i gospodarcze problemy Azji Południowej. Prowadzi regularne badania terenowe w regionie, wykładała m.in. na uniwersytetach w Lahor, Islamabadzie i Fajsalabadzie. Autorka licznych publikacji dotyczących ww. zagadnień.

Halina Marlewicz – dr hab., prof. w Katedrze Indologii UJ, indolożka. Autorka i współautorka książek z dziedziny indyjskiej filozofii oraz religii, a także licznych przekładów z literatury wedyjskiej i sanskryckiej.

Krzysztof Mroziewicz – były ambasador RP w Indiach, dziennikarz POLITYKI, autor książek także na tematy indyjskie.

Magdalena Piech – doktorantka na Wydziałowych Kulturoznawczych Studiach Doktoranckich, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, lektorka języka hindi, tłumaczka. Interesuje się regionem Kaśmiru, zagadnieniem tożsamości oraz teorią przekładu.

Adriana Simoncelli – doktorantka w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej UJ.

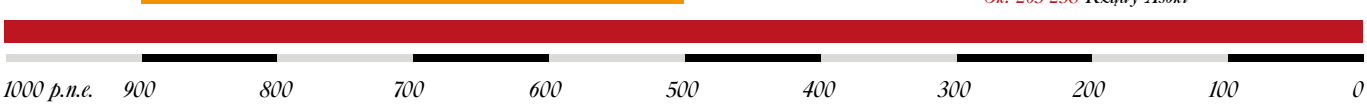
Agnieszka Staszczyk – dr hab., historyczka sztuki, kulturoznawczyni w Instytucie Porównawczych Studiów Cywilizacji Wydziału Filozoficznego UJ, interesuje się sztuką religijną Indii, zwłaszcza rzeźbą hinduistyczną.

Agata Świerzowska – dr hab., prof. w Instytucie Porównawczych Studiów Cywilizacji Wydziału Filozoficznego UJ, zajmuje się religioznawstwem porównawczym i kulturoznawstwem, interesuje ją tradycja jogi indyjskiej.

Oraz dziennikarze POLITYKI: **Jan M. Długosz**, **Paulina Wilk**.







eprasa.pl 46c0f5f7db

Historyczne Indie dziś

Współczesna mapa polityczna indyjskiego subkontynentu

Granice państw
Bihar Indyjskie stany i pakistańskie prowincje
Puducéri Indyjskie terytoria związkowe i pakistańskie terytoria
NOWE DELHI Stolice państw
Lahor Stolice jednostek administracyjnych
Tereny pod administracją pakistańską, roszczenia Indii
Tereny pod administracją chińską, roszczenia Indii
Tereny pod administracją indyjską, roszczenia Chin

Stołeczne Terytorium Islamabadu
Chajber Pachtunchwa (dawniej Północno-Zachodnia Prowincja Pograniczna)
Terytoria Plemienne Administrowane Federalnie (FATA)
Gilgit Baltistan
Aksai Cin
Śrinagar
Dżammu i Kaśmir
Peszawar
ISLAMABAD
Miran Śah
Dżammu
AFGANISTAN
CHINY
Himaćal Pradeś
Simla
Lahor
Pendżab
Ćandigarh
Dehradun
Uttarańćal
Kweta
Harijana
NOWE DELHI
Delhi
Delhi
NEPAL
Sikkim
Gangtok
THIMPHU
BHUTAN
Arunaćal Pradeś
Itanagar
Dispur
Asam
Śilong
Meghalaja
Kohima
Nagaland
Imphal
Manipur
Agartala
Ajdźal
Mizoram
Tripura
DHAKA
BANGLADESZ
Dżajpur
Lakhnau
Radżasthan
Uttar Pradeś
Patna
Bihar
Dżharkhand
Ranći
Bengal Zachodni
Kolkata (Kalkuta)
Sindh
Karaći
Gandhinagar
Gudżarat
Bhopal
Madhja Pradeś
Radżpura
Ćhattisgarh
Bhubaneśwar
Orisa
Daman i Diu
Dadra i Nagarhaweli
Daman
Silwasa
Mumbaj (Bombaj)
Maharasztra
INDIE
MJANMA (BIRMA)
Telangana
Hajdarabad
Puducéri
Andhra Pradeś
Panadźi
Goa
Karnataka
Bangaluru
Ćennaj (Madras)
Puducéri
Puducéri (Pondichéry)
Puducéri
Kawaratti
Lakszadiwy
Tamilnadu
Kerala
Tiruwanantapuram
SRI LANKA (CEJLON)
Andamany i Nikobary
Port Blejar

- *Granice w Kaśmirze – patrz art. s. 144*
- *Ćandigarh jest stolicą indyjskich stanów Pańdżab i Harijana oraz terytorium związkowego Ćandigarh*
- *Hajdarabad (indyjski stan Telangana) jest także tymczasową stolicą stanu Andhra Pradeś*
- *Oficjalnie stolicą pakistańskich Terytoriów Plemiennych Administrowanych Federalnie jest Peśawar (Chajber Pachtunchwa), faktycznie Miran Śah*

Dzieje subkontynentu indyjskiego (c.d.)

Epoka królestw grecko-indyjskich w dolinie Indusu

Ostateczny kształt „Mahabharaty" i „Ramajany"; „Kamasutra"



Pierwsze podboje arabskie



Imperium Kuszanów
Imperium Guptów
Rządy Harszy

0 100 200 300 400 500 600 700 800 900 1000

eprasa.pl 46c0f5f7db

Republika Indii

Stolica: Nowe Delhi
Powierzchnia: 3 287 590 km kw.
Ludność: 1,47 mld (2026 r.)
PKB: 4,1 tryliarda USD (2026 r.)
Religia dominująca: hinduizm (80 proc.)

Islamska Republika Pakistanu

Stolica: Islamabad
Powierzchnia: 803 940 km kw.
Ludność: 259 mln (2026 r.)
PKB: 264 mld USD (2020 r.)
Religia dominująca: islam (96 proc.)

Ludowa Republika Bangladeszu

Stolica: Dhaka
Powierzchnia: 144 tys. km kw.
Ludność: 178 mln (2026 r.)
PKB: 420 mld USD (2023 r.)
Religia dominująca: islam (86 proc.)

Królestwo Bhutanu (protektorat indyjski)

Stolica: Thimphu
Powierzchnia: 47 tys. km kw.
Ludność: 804 tys. (2026 r.)
PKB: 2,68 mld USD (2023 r.)
Religia dominująca: buddyzm (75 proc.)

Nazwy i ich zapis

Uwagi dr hab. Agnieszki Kuczkiewicz-Fraś z UJ, konsultantki tego wydania „Pomocnika Historycznego”:

1 W języku polskim panuje spory chaos, jeśli chodzi o stosowanie i rozumienie nazw odnoszących się do wyznawców hinduizmu i mieszkańców Indii, często – niesłusznie – ze sobą utożsamianych. Tymczasem wyznawca hinduizmu to hindus (pisany małą literą), a to, co odnosi się do hinduizmu jest hinduskie (nie hinduistyczne!) – hinduska tradycja, hinduskie bóstwa, hinduski system wartości itd. Z kolei mieszkaniec Indii to Indus – niezależnie od wyznania; można więc być Indusem i hindusem, Indusem i muzułmaninem itd. Przed 1947 r. i ustaleniem się obecnych podziałów politycznych termin Indus odnosił się do mieszkańców całego subkontynentu indyjskiego, czyli Indii w szerokim rozumieniu. Po powstaniu Republiki Indii terminem tym określa się obywateli tego kraju – odróżniając ich od mieszkańców innych państw regionu: Pakistańczyków, Srilankijczyków, Nepalczyków czy mieszkańców Bangladeszu (czasami nazywanych niewygodnym terminem Banglijczyk). Choć wszyscy oni w znaczeniu historycznym są Indusami.

2 Problem z zapisem wyrazów pochodzących z języków indyjskich jest dwojakiej natury. Po pierwsze, języków jest wiele (nawet jeśli wziąć pod uwagę tylko te główne) i korzystają one z odmiennych systemów pisma, co bardzo utrudnia wypracowanie jednej spójnej metody ich zapisu alfabetem łacińskim. Po drugie, wiele nazw i terminów docierało i dociera do polszczyzny poprzez język angielski, w formie przystosowanej do specyfiki tego języka i stąd nieraz bardzo odległej od oryginału. Dlatego też przy zapisie wyrazów indyjskich przyjęliśmy bezwzględną (niemal) zasadę odwoływania się wyłącznie do ich źródłowych postaci (fonetycznych i graficznych), z pominięciem zapisu angielskiego (nawet jeśli pojawia się on w innych polskich tekstach) i stosowania form spolszczonych, umożliwiających czytelnikowi jak najbliższe oryginałowi odczytanie i wymówienie danego słowa. Niemal – gdyż odstępujemy od niej w czterech przypadkach, pisząc Budda (zamiast Buddha), Ariowie (zamiast Arjowie), Delhi (zamiast Dilli) i Bangladesz (zamiast Bangladeś), uznajemy bowiem te formy za przyjęte w języku polskim na stałe. Dla wyrazów pochodzenia arabskiego, jak dżizja, mudżahedin czy dżihad, oraz tych, które pochodzą z języków irańskich (np. paszto czy perskiego), stosujemy sposób spolszczenia przyjęty dla nich w polskim piśmiennictwie.

3 W tekstach dotyczących poszczególnych okresów i zjawisk historycznych oraz na ilustrujących je mapach stosowane są adekwatne historycznie nazwy geograficzne. Stąd pojawiać się mogą różne formy nazw w odniesieniu do tych samych miejsc, np. Radźputana/Radźasthan, Bombaj/Mumbaj, Kalkuta/Kolkata, Madras/Ćennaj itd.

4 Przyjęty przez nas sposób zapisu jest ujednolicony i konsekwentny we wszystkich zamieszczonych w „Pomocniku Historycznym” tekstach, choć poszczególni autorzy w innych swoich publikacjach (często o innym charakterze) stosują również odmienne zasady zapisu indyjskich wyrazów i nazw własnych. Mamy jednak nadzieję, że stosowane tutaj formy spolszczone z biegiem czasu przyjmą się na dobre w polskim piśmiennictwie.





eprasa.pl 46c0f5f7db



eprasa.pl 46c0f5f7db



Prolog

Planeta Babel

Specyfikę cywilizacji indyjskiego subkontynentu uwypuklają wielojęzykowość i wieloetniczność. Przyrastały od zamierzchłej przeszłości i dziś tworzą problemy.

AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ

Studnia bez dna. Jedną z przyczyn skomplikowanej mozaiki językowo-etnicznej jest z pewnością geograficzna izolacja subkontynentu, od południa oblewanego przez wody Oceanu Indyjskiego na długości ponad 8 tys. km, zaś od północy i północnego zachodu ograniczonego niemal nieprzebytymi pasmami Himalajów i Hindukuszu. Takie odseparowanie sprawia, że Indie często porównuje się do studni bez dna – to, co do niej wpadnie, zostaje tam już na zawsze, wpasowując się niczym klocek w układankę i wzbogacając niezmierność indyjskiej różnorodności. Przez tysiąclecia Azja Południowa wchłaniała napływającą ludność wraz z jej językami, wierzeniami, tradycjami kulturowymi i ideami, z jednej strony pozwalając im mieszać się ze sobą (synkretyzm), z drugiej – stwarzając możliwość zachowania własnej specyfiki i odrębnej drogi rozwoju (separatyzm). Rozdrobnienie i przemieszanie południowoazjatyckiego społeczeństwa nigdzie chyba nie jest tak wyraźne, jak w sferze języka, stanowiącego wszak jedną z najważniejszych płaszczyzn samoidentyfikacji jednostek i grup. Aby zrozumieć fenomen indyjskiej wielojęzykowości, trzeba poznać najważniejsze fakty dotyczące etnolingwistycznej historii tej części świata.

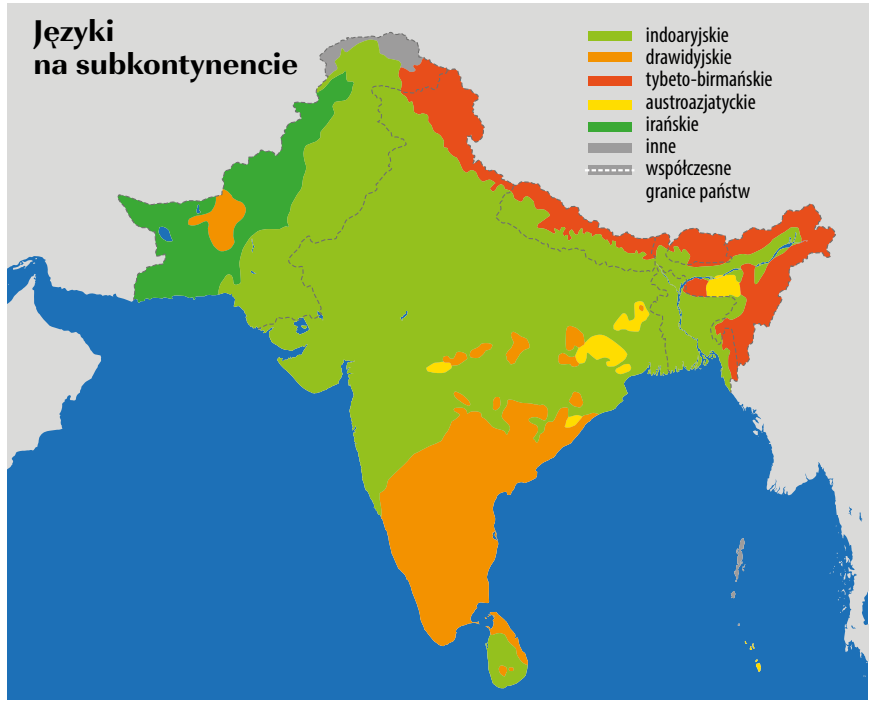
Negryci. Zgodnie z założeniami wypracowanej na podstawie badań mitochondrialnego DNA i najbardziej rozpowszechnionej w ostatnich latach wśród uczonych

Holi, hinduskie święto radości i wiosny, nazywane także festiwalem kolorów

eprasa.pl 46c0f5f7db

teorii o pochodzeniu ludzkości ze wspólnego afrykańskiego źródła (tzw. teoria wyjścia z Afryki czy też teoria mitochondrialnej Ewy), pierwsi ludzie dotarli na indyjski subkontynent ok. 60 tys. lat temu. Z Afryki w kierunku wschodnim, wzdłuż południowych wybrzeży Półwyspu Arabskiego i Iranu, migrowała wówczas ludność protoaustraloidzka, która zasiedliła m.in. centralne i południowe tereny Półwyspu Indyjskiego i wyspy Andamany, a następnie powędrowała do położonych dalej na południowy wschód rejonów Azji i Oceanii.

Znani jako Negryci, co w języku hiszpańskim (*negritos*) oznacza po prostu mali czarni ludzie, pierwsi mieszkańcy subkontynentu charakteryzowali się niskim wzrostem, bardzo ciemną skórą i falistymi lub kręconymi włosami. Z biegiem czasu zaczęli oni mieszać się z ludnością napływającą w późniejszych wiekach i chociaż obecnie plemiona negryckie zamieszkują już tylko na Andamanach, to ich geny można odnaleźć u większości populacji centralnych i południowych Indii. Natomiast część migrującej ludności australoidzkiej najprawdopodobniej zawróciła z terenów Azji Południowo-Wschodniej i osiedliła się w trudno dostępnych, pokrytych lasami górach w centralnej i północno-wschodniej części subkontynentu oraz na Sri Lance, dając początek żyjącym tam plemionom austroazjatyckim.



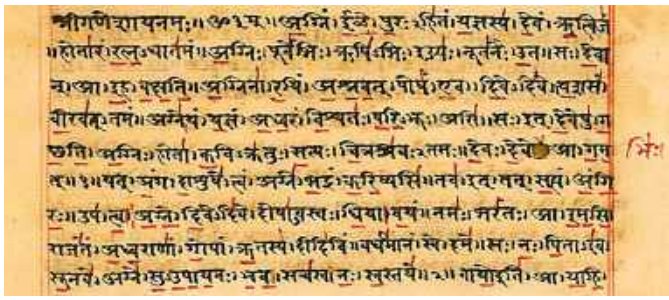
Ludy drawidyjskie i tybeto-birmańskie. Kolejna fala migracji sprowadziła na indyjski ląd ludy drawidyjskie, wciąż jednak nie potrafimy określić ani kiedy Drawidzi dotarli do Indii, ani skąd się wywodzili. Pewne jest to, że przybyli przed ludami indoaryjskimi, czyli wcześniej niż w II tysiącleciu p.n.e. Jeśli słuszna jest hipoteza łącząca ich z cywilizacją doliny Indusu (vel Harappy i Mohendżo-daro, art. s. 18), można założyć, że zasiedlali północno-zachodnie tereny Indii już w drugiej połowie IV tysiąclecia p.n.e. Najprawdopodobniej przywędrowali z zachodu, być może z okolic Morza Śródziemnego lub terenów tzw. Żyznego Półksiężyca na Bliskim Wschodzie, a ich migracja mogła mieć związek z rozprzestrzenianiem się ludności rolniczej w okresie rewolucji późnego neolitu. Jedna z hipotez, powołując się na zbieżności w zakresie języka i kultury, wiąże Drawidów z mieszkańcami starożytnego państwa Elam we wschodnim Iranie, jednak według wielu badaczy argumenty przemawiające na jej rzecz nie są wystarczające.

Również wcześniej niż Indoariowie zaczęły na tereny Indii przenikać z północnego wschodu grupy ludności chino-tybetańskiej, które później wyodrębniono w podgrupę tybeto-birmańską. Ludność ta osiedlała się na obszarze dzisiejszego pogranicza Indii, Birmy i Bangladeszu, a także w Himalajach i Tybecie. Teksty wedyjskie i sanskryckie wspominają o kiratach (góralach), których aryjscy przybysze spotykali w górzystych terenach północnego wschodu i którzy różnili się wyglądem i językiem zarówno od zamieszkujących zalesione gó-



Sanskryt

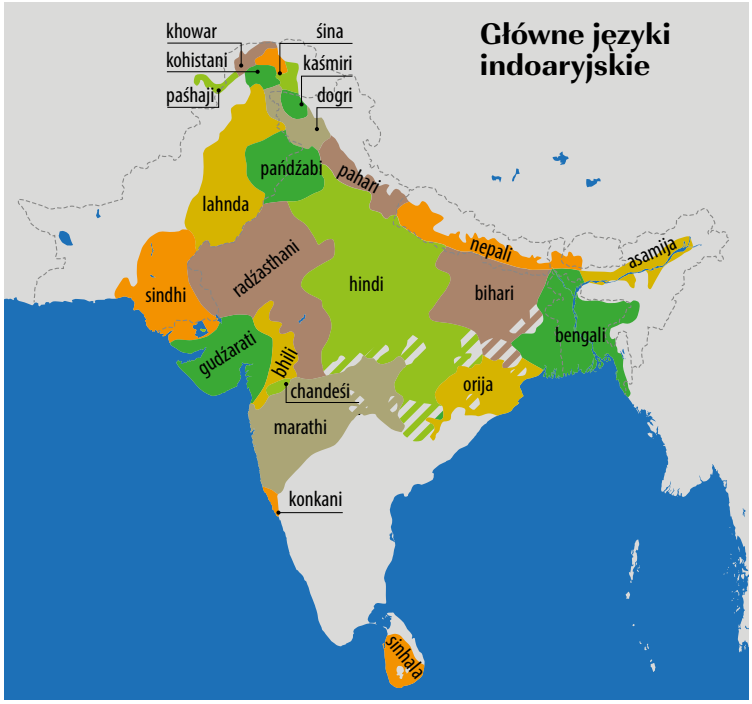
Sanskryt (od *sanskrita* – zestawiony, uporządkowany) jest starożytnym językiem wed (najstarszych tekstów tradycji hinduskiej), przyniesionym, w formie mówionej, na tereny indyjskiego subkontynentu przez Ariów (art. s. 15). Już w XVII w. holenderski językoznawca Marcus Z. van Boxhorn zwrócił uwagę na zastanawiające podobieństwa między poszczególnymi językami indoeuropejskimi. Jednak dopiero mowa brytyjskiego prawnika i filologa Williama Jonesa, wygłoszona 2 lutego 1786 r. na posiedzeniu Towarzystwa Azjatyckiego w Kalkucie, pociągnęła za sobą kompleksowe badania językoznawcze: „Język sanskrycki (...) posiada cudowną strukturę, jest doskonalszy od greki, bogatszy od łaciny, a zarazem jest bardziej od nich wyrafinowany, a także znamionuje go tak silne z nimi powinowactwo, zarówno pod względem rdzeni czasownikowych, jak i form gramatycznych, że wydaje się niemożliwe, aby to był przypadek; (...) żaden filolog nie mógłby badać ich trzech bez przekonania, że wytrysnęły z tego samego źródła, które już być może nie istnieje". Poszukiwania owego prastarego źródła zakończyły się sformułowaniem w XIX w. hipotezy dotyczącej wspólnoty tzw. języków indoeuropejskich oraz dziejów wędrówki ludów nazwanych indoeuropejskimi, których jedną z później wyłonionych grup stanowiły ludy indoirańskie.

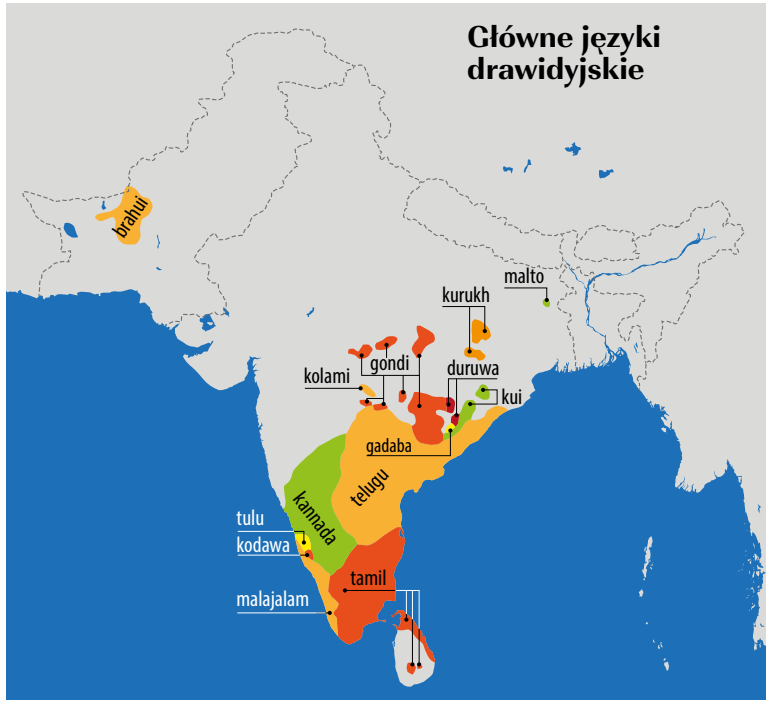


Sanskryt „Rigwedy", najstarszego dokumentu kulturowego dziedzictwa Ariów

Według danych cenzusu z 2011 r. ok. 14 tys. osób deklaruje sanskryt jako język ojczysty, jest on także drugim językiem oficjalnym w indyjskim stanie Uttarkhand. **(MK)**

eprasa.pl 46c0f5f7db





ry niszadów – tak określali Ariowie plemienną ludność pochodzenia austroazjatyckiego – jak i od rozsianych na całym obszarze Indii Drawidów, nazywanych przez nich dasami.

Indoariowie. Początek napływu półkoczowniczych plemion indoaryjskich z północnego zachodu do Azji Południowej datuje się na ok. połowę II tysiąclecia p.n.e. (art. s. 15). Indoariowie, należący do wielkiej rodziny ludów indoeuropejskich, przemieszczali się najprawdopodobniej z terenów środkowoazjatyckich stepów nadczarnomorskich, jako część większej formacji indoirańskiej. Po dotarciu na tereny dzisiejszego Iranu, z bliżej nieznanych powodów, grupa ta uległa rozpadowi i jedna jej część, odtąd nazywana indoaryjską, wyruszyła w dalszą wędrówkę w kierunku południowo-wschodnim, powoli przedostając się przez przełęcze Hindukuszu na zasiedlone już przez wcześniejszych przybyszy tereny rozległej Niziny Hindustańskiej. Początkowo Ariowie stanowili niewielkie enklawy wśród przeważającej populacji drawidyjskiej, z czasem jednak proporcje zaczęły się odwracać i Drawidowie poczęli z wolna przemieszczać się ku południowi, aż osiedli na obecnie zajmowanych terenach.

Mapa etnolingwistyczna. Napływ zróżnicowanej genetycznie ludności był połączony z pojawieniem się na subkontynencie różnych, niespokrewnionych ze sobą języków, które obecnie są klasyfikowane do jednej z czterech wielkich rodzin językowych: indoeuropejskiej, drawidyjskiej, austroazjatyckiej lub chino-tybetańskiej. Dwie pierwsze obejmują znaczną większość społeczeństwa Azji Południowej – odpowiednio 1,5 mld (ok. 83 proc.) i 220 mln (ok. 12 proc.) nimi mówiących. One także odgrywały i nadal odgrywają wiodącą rolę w kształtowaniu się językowej i kulturowej mozaiki całego regionu.

Języki indoaryjskie. Po względnym ustaleniu się mapy etnicznej języki poszczególnych grup ludności zaczęły podlegać dyferencjacji, to jest wykształcaniu się nowych, odmiennych, acz ze sobą spokrewnionych. Na gruncie indyjskim zjawisko to jest najlepiej rozpoznane w przypadku języków indoaryjskich, dla których istnieją źródła pisane, dokumentujące zarówno archaiczną, pierwotną formę języka wyjściowego, jak i późniejsze stadia rozwoju początkowo jednego, potem zaś wielu coraz bardziej niezależnych języków.

Najstarszą znaną nam formą języka Indoariów jest sanskryt wedyjski – język tekstów, które przybysze z zachodu przynieśli do Indii w II tysiącleciu p.n.e. – wówczas jeszcze w formie opowieści przechowywanych w pamięci i przekazywanych z pokolenia na pokolenie drogą ustną. Przez prawie dziesięć stuleci język ten rozprzestrzenił się wraz z ludnością indoaryjską na ogromnym obszarze, znanym jako Ariawarta (kraj Ariów), obejmującym północną część subkontynentu, od wybrzeży Morza Arabskiego na zachodzie po Zatokę Bengalską na wschodzie i od Himalajów na północy po Góry Windhja na południu. W tym okresie sanskryt zaczął też ulegać pewnym przekształceniom, które ok. V w. p.n.e. na wschodzie przybrały wręcz postać rewolucji językowej, idącej w parze z buntem przeciwko skostniałej tradycji wedyjskiej i dominacji braminów.

W sferze idei te gwałtowne zmiany przejawiły się narodzinami nowych tradycji filozoficzno-religijnych – buddyzmu (art. s. 45) i dżinizmu (art. s. 41), w sferze języka natomiast – tzw. wernakularyzacją i wykształceniem się na bazie sanskrytu kilku nowych języków, znanych jako prakryty. Tymczasem na zachodzie obszaru kontrolowanego przez Ariów sanskryt w jego klasycznej formie został skodyfikowany przez pierwszego gramatyka, Paniniego, w słynnym dziele „Asztadhjaji" (dosł. Osiem rozdziałów), dzięki czemu przetrwał w niezmienionym kształcie okres rozpadu i formowania się języków średnioindyjskich, pozwalając kolejnym generacjom posługiwać się nim – choć już wyłącznie w celach literackich albo liturgicznych. Prakryty, początkowo funkcjonujące jedynie jako potoczne, mówione formy języka, szybko awansowały do roli języków literackich, a nawet kanonicznych, z uwagi na spisanie w nich najważniejszych tekstów buddyjskich lub dżinijskich.

Przez cały okres średnioindyjski, czyli do ok. VIII–X w. n.e., zachodziły w nich zmiany językowe, które w efekcie doprowadziły do ich dalszego różnicowania się i uformowania regionalnych odmian języków, z czasem ewoluują-

eprasa.pl 46c0f5f7db



Fragment tekstu w prakrycie ardhamagadhi, o czternastu snach królowej Triśali, matki 24. nauczyciela (tirthankara) dżinistów, manuskrypt z XV w., prawdopodobnie z Gudżaratu

cych w odrębne języki nowoindoaryjskie. Obecnie zalicza się do tej grupy 220 języków. Liczba użytkowników trzech z nich przekracza 100 mln: hindustani (ok. 438 mln), bengali (226 mln) i pańdżabi (ok. 146 mln). Rozprzestrzenione są w północnych i centralnych Indiach, wschodnim i północnym Pakistanie, Nepalu, Bangladeszu, na Sri Lance i Malediwach.

Języki drawidyjskie. Rodzina drawidyjska obejmuje dziś 73 języki, którymi posługuje się ludność zamieszkująca południowe Indie, północno-wschodnią Sri Lankę i niektóre regiony Pakistanu, Nepalu oraz Bangladeszu. Największą liczbę użytkowników mają telugu (ok. 80 mln), tamilski (ok. 70 mln), malajalam (ok. 38 mln) i kannada (ok. 40 mln). Jedynym językiem tej rodziny występującym całkowicie poza Indiami jest brahui, z ponad 2 mln użytkowników w Pakistanie i 200 tys. w Afganistanie (art. s. 17).

Języki z rodziny drawidyjskiej są uważane za endemiczne – choć, jak już wspomniano, ich geneza nie jest jasna – występują bowiem wyłącznie na terenie Azji Południowej i nie da się ze stuprocentową pewnością powiązać ich z żadną inną grupą czy rodziną językową na świecie. Ich początki (tzw. etap protodrawidyjski) oraz rozwój i moment, w którym zaczęły się różnicować, pozostają wciąż przedmiotem sporów i hipotez, wobec braku materiału językowego. Najstarsze zachowane teksty drawidyjskie zostały spisane już w języku tamilskim i obejmują bogaty zbiór poezji lirycznej, datowanej na pierwsze wieki naszej ery, oraz poświęcony gramatyce tego języka traktat „Tolkappijam" o nieustalonej chronologii (proponowane daty wahają się między III w. p.n.e. a X w. n.e.).

Pozostałe elementy językowej mozaiki. Ok. 5 proc. ludności zamieszkującej Azję Południową posługuje się językami zaliczanymi do tybetobirmańskiej grupy języków chino-tybetańskich (głównie w Bhutanie, jedynym państwie regionu, gdzie język należący do tej grupy – dzongkha – jest językiem urzędowym, Nepalu i indyjskim Ladakhu) oraz do austroazjatyckiej rodziny językowej, reprezentowanej przede wszystkim przez należące do grupy mundajskiej języki santali, mundari i ho, używane przez ludność plemienną, żyjącą w środkowych i wschodnich Indiach oraz w Bangladeszu (łącznie ok. 9 mln osób).

Na subkontynencie występują też, choć w niewielkim zakresie, języki reprezentujące inne rodziny: turkijsko-mongolską, austronezyjską, semicką, tajską, a także takie, które uznaje się za izolowane (np. buruszaski w północnym Pakistanie). Ponadto w dziejach subkontynentu ważną rolę odgrywały języki nieindyjskie: turkijskie i afgańskie (paszto) – preferowane przez znaczną część arystokracji Sułtanatu Delhijskiego w XIII–XVI w. (art. s. 76); perski – pełniący od XIV w. rolę nośnika kultury perskiej oraz urzędowego języka administracji mogolskiej (art. s. 88); arabski – będący językiem liturgicznym islamu; a nade wszystko – angielski, którym Brytyjczycy zastąpili w 1835 r. język perski w funkcji medium wykorzystywanego w administracji i edukacji (art. s. 105).



Inskrypcja w drawidyjskim języku kannada ze świątyni bogini Lakszmi w Karnatace, XII w.

Wielojęzyczność. Znaczna część ludności zamieszkującej Azję Południową posługuje się na co dzień przynajmniej dwoma językami – ojczystym, używanym w domu, i tym o statusie urzędowym na danym terenie. Wielojęzyczność jest przymusowa w sytuacji, gdy na czasami niewielkim obszarze występuje znaczna różnorodność często niespokrewnionych ze sobą języków. Statystyki językowe dla poszczególnych krajów Azji Południowej podają niejednokrotnie rozbieżne dane, co związane jest przede wszystkim z różnicami w sposobie definiowania języka ojczystego oraz kryterium uznawania danego etnolektu za język lub jego dialekt. Za w miarę wiarygodne można jednak przyjąć opracowanie organizacji SIL International, zajmującej się szczególnie badaniem i dokumentowaniem mniej znanych języków.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Dla regionu Azji Południowej podaje następujące liczby języków: Indie – 447 (choć niektóre spisy wyróżniają tu ponad 1650 grup etnicznych, mówiących odrębnymi językami); Pakistan – 73; Bangladesz – 41; Nepal – 122; Bhutan – 23; Sri Lanka – 7; Malediwy – 2. W dodatku wiele spośród ujętych tu języków cechuje duże zróżnicowanie dialektalne, można więc śmiało założyć, że językowa mozaika Azji Południowej obejmuje znacznie więcej niż tysiąc etnolektów – a tak duże przemieszanie językowe musi nieść poważne konsekwencje w różnych sferach funkcjonowania ludzi, narodów i państw.

Indyjski problem językowy. Indie nigdy nie były jednolitym organizmem państwowym, nie wypracowały również, aż do początków XX w., idei jednego narodu, który cechowałby się minimalną chociaż homogenicznością i jednoczył odrębne pod względem etnicznym, kulturowym i językowym grupy społeczne. Tymczasem w 1947 r., po powołaniu do istnienia państwa indyjskiego w jego obecnym kształcie (art. s. 128), brak jednego wspólnego języka okazał się poważnym problemem politycznym, ekonomicznym i społecznym, który pozostaje nierozwiązany aż do dziś.

W okresie brytyjskiej władzy kolonialnej angielski był używany w Indiach jako język urzędowy, a także jako wzorcowe medium w systemie edukacji, szczególnie wyższej. Służył także jako język komunikacji pomiędzy poszczególnymi prowincjami i dystryktami Indii. Istniały jednak poważne przeciwwskazania, aby kontynuować wykorzystywanie angielskiego jako języka urzędowego w niepodległej republice. Przede wszystkim, pomimo dwustuletniej niemal obecności na subkontynencie, angielski wciąż nie zapuścił tu wystarczająco silnych korzeni, a jego użycie było ograniczone do wąskich elit lepiej wykształconych Indusów (w chwili odzyskania niepodległości językiem angielskim posługiwał się zaledwie 1 proc. indyjskiego społeczeństwa). Ponadto w powszechnym przekonaniu angielski pozostawał językiem byłych kolonizatorów i jego wybór uwłaczałby dopiero co osiągniętemu poczuciu narodowej godności niepodległych Indii.

Panowała więc ogólna zgoda co do tego, że zamiast angielskiego to któryś spośród języków indyjskich ma przejąć funkcję języka narodowego – urzędowego, wykładowego oraz komunikacji międzystanowej – szkopuł polegał jednak na braku konsensu, który to ma być. W 1949 r. Zgromadzenie Konstytucyjne Indii po długotrwałej i zaciekłej debacie podjęło decyzję, że oficjalnym językiem Indii będzie hindi zapisywany w alfabecie nagari. Konstytucja sankcjonowała także angielski jako język sądownictwa i legislatury, a dodatkowo – wspomagający język urzędowy, jednak przez najwyżej 15 lat. Jednocześnie ustawa zasadnicza gwarantowała poszczególnym regionom Indii możliwość wyboru dowolnego spośród oficjalnych języków Indii jako języka urzędowego (w 1950 r. było ich 14 włącznie z hindi, obecnie wpisane do konstytucji są 22 języki oficjalne, dwudziestym trzecim jest angielski).

Hindi, angielski i zasada trzech języków. Jednak zadeklarowanie hindi oficjalnym językiem Republiki Indii nie spowodowało, że stał się on językiem ogólnonarodowym. Owszem, hindi ma w Indiach najliczniejszą grupę użytkowników, nie przekracza ona jednak czwartej części indyjskiej populacji. Ponadto przynajmniej kilka innych języków ma bogatszą tradycję i dorobek literacki. Do tego stany południowe postrzegały hindi jako przejaw północnoindyjskiego imperializmu, dlatego kiedy zbliżała się data zniesienia angielskiego w funkcji drugiego języka urzędowego, na południu rozgorzały ostre protesty i rozruchy. W tej sytuacji rząd podjął decyzję o bezterminowym przedłużeniu urzędowej roli języka angielskiego, co nieco uspokoiło nastroje.

W 1968 r. została wprowadzona tzw. zasada trzech języków (*three-language formula*). Nakazuje ona obowiązkowe nauczanie angielskiego, hindi i danego języka regionalnego w stanach niehindijęzycznych oraz angielskiego, hindi i jednego z języków regionalnych (z naciskiem na języki drawidyjskie) w stanach hindijęzycznych. Miała ona wprowadzić pewną symetrię w programach szkolnych wszystkich stanów indyjskich (na zasadzie: wy uczycie się hindi, my uczymy się jednego z waszych języków) oraz zmniejszyć barierę komunikacyjną pomiędzy osobami znającymi i nieznającymi hindi. Jednak po prawie pięciu dekadach niezbyt efektywnego funkcjonowania tego systemu nadal podstawowym językiem komunikacji międzystanowej oraz komunikacji pomiędzy rządem federalnym a stanami niehindijęzycznymi pozostaje angielski. Angielski także, a nie hindi, jest używany w sądach wyższego szczebla oraz w szkolnictwie wyższym. Służy on również jako język kontaktowy (*link language*), umożliwiający wzajemne porozumienie użytkownikom różnych języków. Jednak tylko niewielki odsetek populacji (ok. 3 proc.) posługuje się angielskim w stopniu umożliwiającym swobodną komunikację. Niecałe 250 tys. osób deklaruje tzw. indyjski angielski (Indian English) jako język ojczysty.



Strona tytułowa zbioru nauk przypisywanych Gobindowi, dziesiątemu guru sikhów (XVII/XVIII w.). Przykład pisma gurmukhi, do zapisu m.in. języka pańdźabskiego.

Liberalizacji uległa także polityka językowa względem stanów, które mogą obecnie wprowadzać więcej niż jeden regionalny język urzędowy – np. w Bengalu Zachodnim obok bengalskiego status języków urzędowych mają santali i nepalski. Nie muszą to być także języki wymienione w 8. poprawce do konstytucji, zawierającej listę tzw. języków zarejestrowanych (jako urzędowe języki regionalne) – stanowym językiem urzędowym może zostać każdy język używany na terenie danego stanu. Po 70 latach zabiegów o wyłonienie wspólnego języka narodowego i urzędowego Indie pozostają równie rozdrobnione pod tym względem, jak przed 1947 r., a każda próba naruszenia je-

eprasa.pl 46c0f5f7db

zykowego status quo wzbudza gwałtowny opór w podzielonym indyjskim społeczeństwie.

Język narodotwórczy: Pakistan. Fakt, że w 1947 r. narodowym językiem Pakistanu (art. s. 138) stał się urdu, nie wynikał z żadnych oczywistych czy naturalnych przesłanek, oznaczał natomiast triumf szczególnego sposobu pojmowania narodu jako wolicjonalnej spójni trzech elementów: terytorium, społeczeństwa i języka. Wybór jednego języka narodowego dla tego wielkiego obszaru i bezwzględne narzucenie go poprzez decyzje administracyjne był (i wciąż pozostaje) ewenementem na skalę Azji Południowej. Rok uzyskania niepodległości wyznacza w tym przypadku nie tylko początek istnienia nowego tworu politycznego – państwa opartego na kryterium religijnym – ale również początek nowego sposobu myślenia o języku, który miał stać się podstawą jedności kulturowej rozległych terenów, scalonych na potrzeby wspólnej ojczyzny. Jednak ustalenie takiej polityki językowej, która zapewniłaby urdu początkowo status pakistańskiej *lingua franca*, a z czasem wyznacznika pakistańskiej tożsamości narodowej, okazało się zadaniem niezwykle trudnym.



Złota plakieta z napisami w arabskim i urdu z mauzoleum Nizamuddina, sufickiej świątyni grobu z XIV w. w Delhi.

Po 70 latach z urdu identyfikuje się zaledwie 7 proc. społeczeństwa. Wprowadzenie języka narodowego i urzędowego zaowocowało faworyzowaniem niewielkiej grupy obywateli posługujących się urdu, kosztem większych grup etnicznych używających innych języków. Pakistańskie elity zwykły posługiwać się raczej angielskim. Ostatecznie polityka językowa nie tylko nie doprowadziła do wzmocnienia poczucia tożsamości narodowej, ale nawet nie przysłużyła się szczególnie rozwiązywaniu konfliktów etnicznych, jakie nękają pakistańskie społeczeństwo.

Język państwotwórczy: Bangladesz. Bangladesz pozostaje w regionie wyjątkiem, ponieważ jeden język jest w tym państwie powszechnie i zgodnie uznawany za narodowy przez przeważającą liczbę obywateli. Jest to wynikiem z jednej strony homogeniczności etnicznej Bengalczyków, a z drugiej – roli, jaką język odegrał przy odseparowywaniu Bangladeszu od Pakistanu (Zachodniego) i podczas walki o utworzenie niezależnego państwa. Bengali ma ponadto długą, bogatą i powszechnie szanowaną tradycję literacką.

Galimatias zapisu. I tak już zawikłaną sytuację językową Azji Południowej dodatkowo komplikuje wielość systemów pisma. Najstarsze znane z terenów indyjskich formy zapisu – poza nadal nieodczytanym pismem cywilizacji doliny Indusu – to kharoszthi i brahmi. Kharoszthi prawdopodobnie wywodziło się z alfabetu aramejskiego i było używane od III w. p.n.e. do IV w. n.e. w Azji Środkowej i północno-zachodnich Indiach. W przeciwieństwie do brahmi nie ewoluowało ono na terenach indyjskich. Co do pochodzenia pisma brahmi istnieją dwie teorie – pierwsza wywodzi je z alfabetu aramejskiego lub fenickiego, druga – z tajemniczego pisma cywilizacji harappańskiej. Używane na terenach subkontynentu już przed VI w. p.n.e., brahmi jest przodkiem ok. 40 systemów pisma stosowanych współcześnie w Azji Południowej, a także poza nią – np. pisma khmer, tybetańskiego i jawajskiego.

Wywodzące się z brahmi systemy zapisu używane w Azji Południowej to alfabety sylabiczne (tzw. abugidy), w których pojedynczy znak literowy reprezentuje całą sylabę, złożoną ze spółgłoski i domyślnej neutralnej samogłoski. Zasadniczo dzieli się je na dwie grupy: północną i południową, które poprzez stadia pośrednie (pismo guptyjskie na północy i pismo grantha na południu) wyewoluowały do obecnie znanych postaci. Grupa północna obejmuje systemy gurmukhi (m.in. dla języka pańdżabskiego i saraiki), bengali (m.in. dla bengalskiego i asamskiego), orija (dla orija) i najbardziej rozpowszechniony nagari, w którym notowane są m.in. języki hindi, marathi, nepali i kaśmiri (oraz blisko 120 innych, czasem z lekkimi modyfikacjami, jak w przypadku gudźarati). Grupa południowa obejmuje osobne systemy używane do zapisu języków drawidyjskich: tamilskiego, telugu, malajalam, kannada, a także sinhala – indoaryjskiego języka Sri Lanki.

Oprócz alfabetów rdzennie indyjskich używane jest także zmodyfikowane pismo arabskie dla języków, których większość użytkowników stanowią muzułmanie, takich jak urdu, baluczi, paszto czy sindhi. Kryterium religijne okazuje się zresztą istotne, gdyż zdarza się, że niektóre języki w zależności od wyznania osoby piszącej są zapisywane różnymi systemami. Najlepszym tego przykładem jest język pańdżabi – przez sikhów notowany alfabetem gurmukhi, przez muzułmanów – zmodyfikowanym arabskim, zaś przez hindusów – nagari. Podobnie rzecz ma się np. z językiem sindhi czy kaśmiri.

Niektórzy uważają, że rozwiązaniem tego problemu mogłoby stać się zastąpienie tradycyjnych systemów przez zmodyfikowany alfabet łaciński (propozycje tego typu były zresztą wysuwane już w XIX w.). Wydaje się jednak, że takie rozstrzygnięcie ma bardzo niewielkie szanse powodzenia.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db

Dwa korzenie

Spór o źródła indyjskiej cywilizacji toczy się między zwolennikami tropów aryjskich i drawidyjskich. Sytuację skomplikowało odkrycie tzw. cywilizacji doliny Indusu.

CEZARY GALEWICZ



Figurki znalezione w Harappie i Mohendżo-daro i pieczęć charakterystyczna dla cywilizacji doliny Indusu. Odkrycie śladów tej cywilizacji osłabia aryjski wątek źródeł indyjskiej cywilizacji, lekko wspierając drawidyjski.

Cywilizacyjny ekosystem. Cywilizacja indyjska fascynuje Europę nie od dziś. Zdaniem niektórych historyków służyła nawet wyostrzaniu tożsamości Europejczyków. Na związek europejskich postaw wobec Orientu (w tym Indii) z poczuciem europejskiej tożsamości (i wyższości) zwrócił jakiś czas temu uwagę Edward Said (amerykański teoretyk kultury pochodzenia palestyńskiego, autor m.in. „Orientalizmu", dzieła uchodzącego za fundament studiów postkolonialnych).

To, że Indie zasługują na miano cywilizacji właśnie, a nie tylko kultury, nie wszystkich przekonuje. A jednak, pod każdym względem, określenie takie wydaje się sensowne. Geograficznie mamy przecież do czynienia z subkontynentem o obszarze skali Europy i kulturowej różnorodności o wiele od Europy bogatszej. Do odmienności kulturowej poszczególnych regionów dorzucić trzeba różnorodność geograficzną i klimatyczną, etniczną, religijną, językową czy piśmienniczą (nie tylko poszczególne języki zapisywane są w odmiennych systemach pisma, ale i ten sam język – jak choćby sanskryt, art. s. 10 – bywał różnymi zupełnie pismami zapisywany). Wielojęzykowość i wielopiśmienność była zawsze i stanowi nadal jedną z konstytutywnych cech ekosystemu cywilizacyjnego środowiska Indii.

Spór o korzenie. A jednak coś wspólnego nie tylko łączy i łączyło historię całego subkontynentu. Bywało, że to coś oddziaływało potężnie i trwale na regiony ościenne (Azję Południowo-Wschodnią, Cejlon, Nepal, Tybet). O cywilizacyjnych wpływach indyjskich świadczą imiona historycznych władców, architektura sakralna, teatr i sztuka obszaru Indonezji, systemy rachunkowe, hinduskie formy wierzeń i praktyk religijnych Bali czy panazjatycka kariera buddyzmu. Tym czymś bywały i są nadal potężne

eprasa.pl 46c0f5f7db



Fragment „Rigwedy", stworzonej w sanskrycie, zapisany w nagari, manuskrypt z XIX w. (powyżej) i drawidyjski posążek tańczącego Śiwy z XI w.

wzorce kulturowe i cywilizacyjne kształtowane w kilku ważnych okresach dziejów subkontynentu, a w kilku wymiarach sięgające źródeł w odległej przeszłości. Źródła te, bądź korzenie, stały się w ostatnich dekadach przedmiotem zawziętych sporów politycznych, w które zostali zaangażowani również historycy, także spoza Indii.

Spór ów dotyczy nie tylko datowania i pytania o to, czy cywilizacja do Indii przyszła z zewnątrz – wraz z twórcami religijnego korpusu wed (*weda*, dosł. wiedza; kanon tekstów o charakterze religijnym w wedyjskiej odmianie sanskrytu, ukształtowanych między 1500 a 500 r. p.n.e. w przekazie ustno-pamięciowym, art. s. 30), czy też jest produktem rdzennie indyjskim? Przekłada się to również na odmienną historię regionów subkontynentu indyjskiego, ujawniając zwłaszcza ostrą linię podziału między jego częścią północną i południową. Jednym ze źródeł w nowszej historii jest tu choćby dużo mocniejsza na północy obecność kolonialna Brytyjczyków (znaczne obszary południa aż do czasu utworzenia Republiki Indii w 1947 r. pozostawały w administracyjnych ramach teoretycznie samodzielnych państwowości indyjskich, tzw. księstw, jak Majsur czy Trawankor). Przepołowienie to ma swoje konsekwencje dla obrazu Indii w Europie i na świecie. Północ to część znacznie lepiej poznana i zrozumiała. I to jej obraz najczęściej przesłaniał ongiś Brytyjczykom, a dziś Europejczykom czy Amerykanom wizerunek całości Indii.

Dwa źródła. Sugerowane we wstępie artykułu rozróżnienie na dwa źródła indyjskiej cywilizacji zakłada ich radykalną odmienność. Obydwa przymiotniki – „aryjski" i „drawidyjski" – odnoszą się do koncepcji bardzo żywo dyskutowanych dzisiaj nie tylko przez historyków cywilizacji i kultur, ale i polityków. Określenie „aryjski" budzi nie najlepsze skojarzenia (w ideologii nazistowskiej aryjskość sprowadzono do kategorii rasy), „drawidyjski" zaś we współczesnej rzeczywistości indyjskiej jest jednym z kluczowych terminów pozwalających rozpoznać bardzo gorące dziś przepołowienie kraju na Północ i Południe. Północ od dawna uzurpuje sobie wyłączność do aryjskości, a Południe dumnie przeciwstawia mu swoją własną, w opinii zwolenników równie bogatą i antyczną, tradycję cywilizacyjną, określaną mianem drawidyjskiej (od przymiotnika użytego ongiś przez filozofa Kumarilę, a w 1856 r. przez Roberta Caldwela na określenie tzw. drawidyjskiej rodziny językowej).

Termin *arja* pochodzi z „Rigwedy", prawdopodobnie najstarszej części dziedzictwa tzw. literatury wedyjskiej. Oznaczał tam szlachetnego – był określeniem sposobu życia charakterystycznego dla elit ludu, który europejscy badacze nazywali Ariami. Termin ten jest przeciwstawiany w „Rigwedzie" (dosł. „Wiedza o hymnach"; uważany za najwcześniejszy z czterech wedyjskich zbiorów/sanhit, składa się z 1028 hymnów) innemu, prawdopodobnie odnoszącemu się do rdzennych mieszkańców, a na pewno do tych, którzy preferowali inny niż Ariowie styl życia. Nazywano ich w „Rigwedzie" *dasami* bądź *dasjami* i niekiedy określano jako ciemnoskórych, co w aryjskiej ideologii Północy miało się równać Drawidom właśnie (czyli ludom zamieszkującym południowe Indie i północną Sri Lankę), istotnie ciemniejszym w ubarwieniu skóry od Indusów z Północy, i świadczyć o ich cywilizacyjnym uzależnieniu od Północy.

W historii sporu znaczną rolę odegrało odkrycie pokrewieństwa języków europejskich z sanskrytem, sygnalizowane przez Williama Jonesa pod koniec XVIII w. i kariera sformułowanej w XIX stuleciu hipotezy dotyczącej wspólnoty tzw. języków indoeuropejskich (w wersji niemieckojęzycznej: indogermańskich) oraz dziejów wędrówki ludów nazwanych indoeuropejskimi, których jedną z później wyłonionych grup stanowiły ludy indoirańskie. Ich reprezentantem mieli być właśnie mówiący wedyjskim sanskrytem Ariowie z „Rigwedy". Do rodziny tej zaliczono rychło grupę nowożytnych języków i dialektów północy. Południe zaś pozostało poza orbitą tak utworzonej wspólnoty.

Dla nowych ruchów tożsamościowych przełomu XIX/XX stulecia i rodzących się na północy Indii koncepcji nowoczesnego indyjskiego państwa, aryjsko-antyczne korzenie cywilizacyjne okazały się mocnym atutem, wokół którego można było sobie wyobrażać projekt nowego indyjskiego narodu. Koncept ów, najmocniej wyrażony w pomysłach przedstawicieli tzw. bengalskiego odrodzenia, odwoływał się do starożytnego przesłania wed jako cywilizacyjnego źródła, rzekomo wspólnego wszystkim Indusom. Do tego samego źródła odwołują się dzisiaj zwolennicy tzw. szafranizacji Indii (od barwy ubioru hinduskich świętych mężów), w tym ci, którzy są skłonni widzieć przyszłość świeckiej republiki w idei mocniejszego powiązania państwa z jedną religią (neohinduizm). Wykorzystują ją również w politycznych i ekonomicznych celach w skali globalnej poplecznicy idei hindutwy (hinduskości, art. s. 147) i tzw. Wielkich Indii.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Tajemnica ludu Brahui

Pośród surowych wzgórz Baluczystanu, na płaskowyżu Kalat, niedaleko granicy pakistańsko-afgańskiej żyje lud nomadów zwany Brahui lub Brohi, nad którego pochodzeniem badacze głowią się od z górą stu lat. Posługuje się on bowiem językiem należącym do endemicznej indyjskiej rodziny języków drawidyjskich, które są używane na południowym krańcu subkontynentu, ponad 1,5 tys. km od tych terenów. Uczeni spierają się o to, czy Brahui stanowią przetrwałą enklawę drawidyjską na ziemiach pierwotnie przez Drawidów zasiedlonych i następnie opuszczonych ok. 3,5 tys. lat temu na skutek napływu ludności indoaryjskiej z północnego zachodu, czy też przywędrowali na obecnie zajmowane ziemie znacznie później – już po X w. n.e. – migrując z centralnych Indii. W XVII w. nasilający się ekspansjonizm mogolskich władców z Indii (art. s. 88) doprowadził do powstania w centralnym Baluczystanie silnej i dobrze zorganizowanej konfederacji plemion Brahui, która w 1666 r. przekształciła się w niezależne księstwo, znane jako Chanat Kalatu. Od 1948 r. księstwo, skupiające oprócz Brahui także lokalne plemiona baluczyjskie i pasztuńskie, pozostawało w konfederacji terytorialnej z Pakistanem, a ostatecznej likwidacji uległo w 1955 r.

Język brahui przez wieki podlegał wpływom sąsiednich języków indoirańskich, głównie baluczi, którym posługują się przeważający na tych terenach Baluczowie. Zachował jednak charakterystyczną dla języków drawidyjskich strukturę gramatyczną oraz znaczny procent rdzennej leksyki. Jako jedyny z drawidyjskich pozostawał wyłącznie językiem mówionym aż do połowy XX w., kiedy to zaczęto do jego zapisu używać zmodyfikowanego pisma arabskiego. W ostatnich latach wprowadzany jest system oparty na alfabecie łacińskim (tzw. *brokliva* – Brahui Roman Likvar), opracowany przez językoznawców z uniwersytetu w Kwecie.



Grupa Brahui, Afganistan, lata 70. XX w.

Tradycyjnym zajęciem Brahui, których liczebność szacuje się obecnie na 1–1,5 mln, pozostaje ekstensywne pasterstwo. W sezonie uprawnym, trwającym ok. 10 miesięcy, ludność zamieszkuje wioski położone w wyższych partiach płaskowyżu i w górach, zaś na pozostałą część roku spędza stada kóz i owiec na niziny, gdzie zimuje w obozach namiotowych. Brahui są pogrupowani w patrylinearne klany, na których czele stoją dziedziczni przywódcy zwani sardarami. W przeważającej większości wyznają sunnicki islam, wierzą jednak również w czary i możliwość opętania przez złe duchy. Obecnie ta stosunkowo niewielka mniejszość etniczna wydaje się ulegać coraz szybszej asymilacji z Baluczami, czemu sprzyja wzrastająca tendencja do szukania innego niż pasterstwo zatrudnienia. Bardzo wysoki poziom analfabetyzmu, brak literatury pisanej oraz zmniejszająca się liczba osób mówiących językiem brahui (większość członków społeczności jest dwujęzyczna) wywierają negatywny wpływ na rozwój świadomości plemiennej i podtrzymanie dziedzictwa kulturowego tego jedynego ludu drawidyjskiego mieszkającego w całości poza terytorium Indii.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

Trop aryjski. Mianem Aria/Ariowie określa się lud indoirański (pochodzący prawdopodobnie z Azji Środkowej), którego elity stworzyły między połową II a połową I tysiąclecia p.n.e. nadzwyczaj bogatą literaturę, różnorodną i wielowymiarową, określaną wspólnym mianem wed i ostatecznie usystematyzowaną dla religijnych potrzeb rytuału wedyjskiego. Hipotezy dotyczące pochodzenia Ariów opierają się w znacznej mierze na kalkulacjach filologicznych: analiza języka i międzytekstualnych odniesień pozwoliła ulokować okres komponowania hymnów – zebranych później w zbiorze „Rigwedy" – na czas między ok. 1750 a 1200 p.n.e. Na początkową fazę tego okresu datuje się również hipotetyczny napływ z północnego zachodu jednej z kilku fal Ariów na tereny dzisiejszego pogranicza Pakistanu i Pendżabu.

Lektura tekstów wedyjskich wskazuje, że rywalizujące i często walczące między sobą i z rdzennymi grupami plemiona Ariów, zmieniając sojusze i nawiązując nowe, przemieszczały się stopniowo na wschód i południe. Około połowy I tysiąclecia p.n.e. powstały zręby nowej formacji cywilizacyjnej, dziedziczącej i łączącej w całość treści przyniesione przez Ariów i te zastane na miejscu (art. s. 9). W nowej rzeczywistości i zmieniającym się porządku społecznym potomkowie Ariów (bądź ci, którzy takimi się mienili) starali się zagwarantować dla siebie dominującą pozycję. Do dziedzictwa Ariów wedyjskich nawiązuje, przybierająca swój klasyczny kształt na przełomie er, ideologia braministyczna z jej koncepcją podzielonego hierarchicznie na cztery klasy układu społecznego: braminów (klasa intelektualno-kapłańska), kształtrijów (klasa polityczno-militarna), wajśjów (klasa kupiecko-rolnicza) i śudrów (klasa służebna wobec pozostałych) (art. s. 30).

Zgodnie z tą koncepcją tradycja wedyjska i ideologia braministyczna rozprzestrzeniały się nierównomiernie w następnych stuleciach w kierunku południowym, wraz ze społecznościami bramińskimi migrującymi w poszukiwaniu nowych możliwości bądź w odpowiedzi na zaproszenia władców królestw Południa. We własnym przekonaniu społeczności te były nośnikiem cywilizacji.

Tego rodzaju obraz cywilizacyjnego podboju indyjskiego Południa jest, rzecz jasna, mocno jednostronny, a być może i wykrzywiony. Przyjęcie hipotezy o wczesnym podboju Indii przez Ariów oznacza przyznanie, że nie tylko wedyjskie hymny i ceremoniały, ale i całe wedyjskie dziedzictwo kulturowe – rozumiane jako cywilizacyjna kolebka Indii – wywodzą się spoza Indii. Część współczesnych polityków indyjskich mocno przeciwstawia się takiej konkluzji, forsując „indygenną" wersję najdawniejszych dziejów. Bo chociaż wiemy, że np. hymny „Rigwedy" skomponowano we wczesnej, wedyjskiej odmianie sanskrytu (który zrobił karierę jak źródło do rozpoznania indoeuropejskiej rodziny językowej), nowsze badania wskazują, że co najmniej 5 proc. słownictwa tego zbioru

eprasa.pl 46c0f5f7db

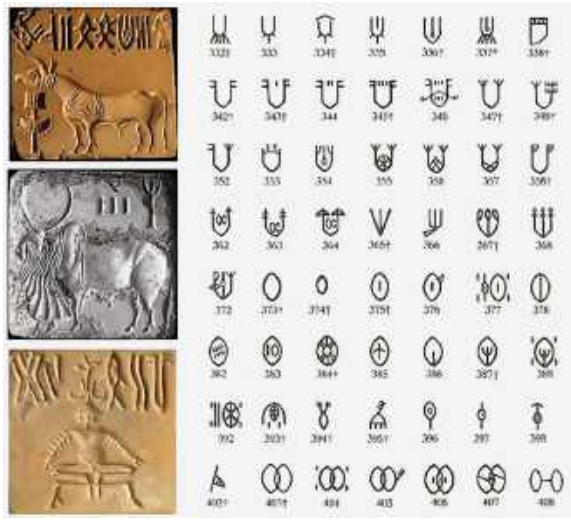
hymnów ma źródła nieindoeuropejskie, identyfikowane na ogół jako drawidyjskie.

Trop drawidyjski. Południe stara się za wszelką cenę udowodnić prawo do należnego sobie miejsca w historii Indii bądź napisać ją zgoła odmiennie: to Południe emanowało na Północ zdobyczami cywilizacyjnymi, a teatr i literatura sanskrycka czerpały z tamilskiej literatury. Jeśli prawdą jest, że pierwsze zapisy w języku tamilskim (w piśmie brahmi, art. s. 9) pochodzą z ok. 265 r. p.n.e., to są starsze od pierwszych zapisów w sanskrycie o kilka stuleci. Spośród języków indoaryjskich najstarsze zapisy wcale nie należą do sanskrytu, lecz do języka ardhamagadhi, bliskiego temu, jakim prawdopodobnie posługiwał się Budda, a najstarsze zachowane zapisy w sanskrycie, pomimo antycznej historii przekazywanych ustnie wed i innej literatury, to prawdopodobnie dopiero II w. n.e.

Tradycje literackie drawidyjskiego Południa sięgają też prawdopodobnie III w. p.n.e. i początków tzw. literatury Sangam, tworzonej w dawnej odmianie języka tamilskiego. Jej wzorce stylistyczne, tematyka, obrazowanie i forma znacznie odbiegają od bardziej w Europie znanych wzorców literatury wedyjskiej czy literackiej kultury klasycznego sanskrytu. Do późniejszego wkładu w dziedzictwo cywilizacyjne Indii zaliczyć też trzeba historyczne kultury literackie takich południowych języków, jak te-

Tajemnicze pismo znad Indusu

Cywilizacja doliny Indusu rozkwitała przez pół tysiąclecia, ok. 2600–1900 p.n.e. Później dość gwałtownie zniknęła z kart dziejów i pozostała w ukryciu przez cztery milenia, aż do chwili, gdy jej szczątki odkryła w latach 20. XX w. brytyjsko-indyjska ekspedycja archeologiczna. Obecnie, po blisko stu latach badań, cywilizację tę przyrównuje się pod względem stopnia rozwoju i znaczenia do starożytnego Egiptu i Mezopotamii i uważa za kolebkę cywilizacji indyjskiej. Dotychczas odkryto ponad tysiąc związanych z nią osiedli, rozrzuconych na obszarze ok. 800 tys. km kw. położonym w dzisiejszym Pakistanie i północno-zachodnich Indiach. Największymi odnalezionymi miastami są Mohendżo-daro i Harappa. W okresie swojego istnienia cywilizacja doliny Indusu była najbardziej rozwiniętą kulturą miejską, z populacją szacowaną na ok. 1 mln mieszkańców. Prowadziła ożywiony handel z portami Zatoki Perskiej oraz wielkimi miastami położonymi na zachodzie, jak Ur w Mezopotamii, co potwierdzają odnalezione tam artefakty pokryte tajemniczymi znakami pisma znad Indusu.



Nieodczytane pismo znad Indusu i kilka pieczęci z jego użyciem

Pismo to, znane jako protoindyjskie, pozostaje wciąż nierozwiązaną zagadką. Składają się na nie przypominające piktogramy znaki oraz motywy ludzi i zwierząt – wśród nich tajemniczy wizerunek jednorożca. Znaki zostały wyryte na niewielkich pieczęciach ze steatytu, terakotowych tabliczkach, sporadycznie też na metalowych blaszkach. Od chwili odkrycia inskrypcji ponad stu badaczy podjęło próbę odczytania znaków, co – jak na razie – pozwoliło ustalić garść faktów, które w przyszłości być może ułatwią odcyfrowanie tajemniczych zapisów.

Badacze pisma protoindyjskiego stają przed trzema głównymi problemami, które uniemożliwiają zastosowanie metod decyfracji użytych np. przy odczytywaniu egipskich hieroglifów. Po pierwsze, brak jest informacji o tym, jaki język został zapisany na harappańskich pieczęciach i tabliczkach. Czy był to przodek sanskrytu, czy język protodrawidyjski albo protomundajski? A może język, który zniknął bez śladu wraz z upadkiem cywilizacji? Kreteńskie pismo linearne B odczytano dzięki temu, że zapisy na tabliczkach sporządzono w archaicznej grece, rozszyfrowanie pisma Majów ułatwił fakt, że języki majańskie wciąż są w użyciu. W tym przypadku nie wiemy jednak zupełnie, o jaki język chodzi. Ponadto nie znamy żadnych imion władców z doliny Indusu, postaci mitologicznych ani bogów, nie mamy więc indyjskiego Ramzesa czy Ptolemeusza, którzy mogliby powieść współczesnego Champolliona ku spektakularnemu odkryciu. Trzecią przeszkodę stanowi fakt, że nie odkryto dotychczas żadnej inskrypcji dwujęzycznej, która pozwoliłaby – jak w przypadku kamienia z Rosetty – na zweryfikowanie nieznanego poprzez znane. Pozostaje jednak nadzieja, że być może taka inskrypcja istnieje i pewnego dnia zostanie odnaleziona na terenie dawnej Mezopotamii, z którą miasta znad Indusu łączyły kontakty handlowe.

Niepewna jest nawet liczba używanych w tajemniczym piśmie znaków – według różnych specjalistów między 425 a 676. Panuje zgoda co do tego, że jest ich zbyt wiele, aby mogło to być pismo alfabetyczne lub sylabiczne (gdzie znaki odpowiadają poszczególnym sylabom). W przypadku pisma protoindyjskiego najprawdopodobniej mamy do czynienia z systemem logosylabicznym, na który składają się setki znaków logograficznych, reprezentujących słowa i pojęcia, oraz niewielka grupa znaków oznaczających sylaby.

Większość współczesnych badaczy skłania się ku hipotezie, że pismo protoindyjskie było powiązane z językiem protodrawidyjskim, zdarzają się jednak głosy, że być może wcale nie służyło ono do zapisu języka mówionego, skoro wszystkie odnalezione napisy są bardzo krótkie (średnio składają się z pięciu znaków, zaś najdłuższa odnaleziona inskrypcja liczy ich zaledwie 26). Być może jednak przetrwałe do naszych czasów zapisy reprezentują tylko jeden, konkretny aspekt języka – podobnie jak w przypadku najstarszych mezopotamskich tabliczek z zapisami protoklinowymi z ok. 3300 r. p.n.e., na których wyryte symbole przedstawiały wyłącznie kalkulacje dotyczące poszczególnych produktów i imiona urzędników.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db

lugu, kannada i malajalam, kształtujące się już w II tysiącleciu n.e.

Dzieje określenia „drawidyjski" sięgają wielkiego fermentu kulturowego końca XIX i początku XX stulecia. Nowe miejskie elity tamilskiego Madrasu angażowały się mocno w propagowanie dziedzictwa kulturowego Południa, jako źródła odrębnej tożsamości oraz przeciwwagi dla mitu o aryjskich źródłach cywilizacji Indii. Mitu, jak już wspomnieliśmy, zrodzonego na Północy (z inspiracji akademickich orientalistów, zwłaszcza niemieckich).

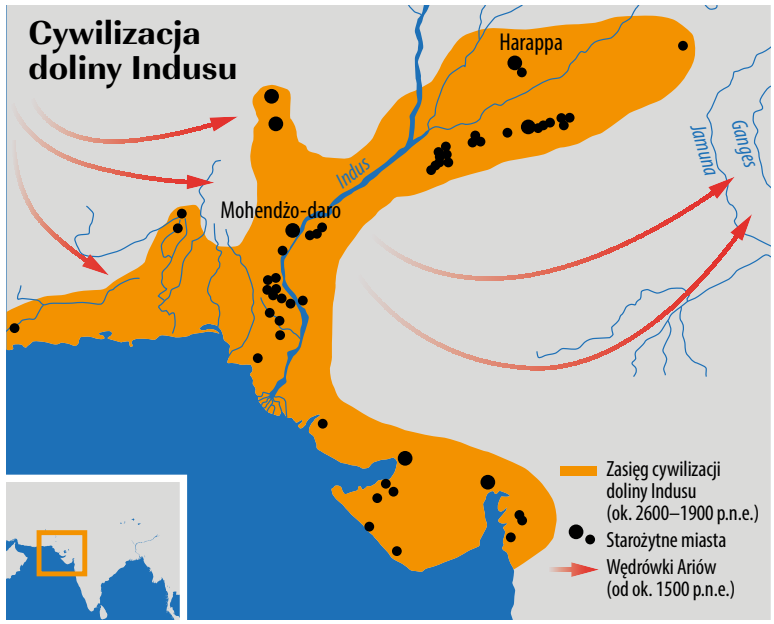
W ramach tego fermentu na Południu odkrywano skarby drawidyjskiej literatury, a przekłady z tamilskiego na dominujący na Północy język hindi miały uzasadnić prawo Tamilczyków i innych Drawidów do własnego miejsca w cywilizacji Indii. Do ważnych kroków na tej drodze należy opublikowanie w 1927 r. przekładu na hindi starotamilskiego dzieła „Tirukkural" pod nazwą „Tamilskiej wedy" (Tamil Veda). Przydało to temperatury sporowi o tożsamość i źródła cywilizacyjne Indusów. Wydawało się bowiem, że elity północnoindyjskie zdołały na dobre utrwalić przekonanie, iż wedy należą wyłącznie do dziedzictwa bramińskiego i niemożliwe jest choćby pomyślenie, że mogą być wyrażone w innym niż sanskryt języku, a autor mógłby wyłamywać się z hierarchicznego porządku społecznego wykształconego w kręgach aryjskich elit Północy. W znamiennych słowach wstępu redaktor wydania „Tamilskiej wedy" pisze, że „Północ dojrzy w książce bliski związek i jedność cywilizacyjną i kulturową Północy i krainy tamilskiego Południa".

Tajemnica cywilizacji doliny Indusu. Sytuację skomplikowało w początkach XX w. odkrycie pozostałości starszej jeszcze formacji cywilizacyjnej w systemie rzecznym Indusu (art. s. 18), alternatywnie zwanej cywilizacją Mohendżo-daro i Harappy (od nazw dwóch największych stanowisk archeologicznych). Pozostawiła ona po sobie spektakularne ruiny dowodzące funkcjonowania złożonych i planowo zorganizowanych organizmów miejskich (używających standaryzowanej cegły, sieci kanalizacyjnej i ujednoliconego systemu miar i wag), rozsianych na znacznym obszarze w drugiej połowie II tysiąclecia p.n.e. Formacja ta musiała więc historycznie poprzedzać epokę wedyjską, lecz ani archeologia, ani filologia nie potrafiły dostarczyć żadnego wyraźnego tropu wskazującego na rozwojowy związek między nimi. Należy wątpić, by pojawienie się Ariów miało coś wspólnego z upadkiem wielkich miast cywilizacji protoindyjskiej. Nie udało się również odkryć kontynuacji czegokolwiek z urbanistycznego dziedzictwa wielkich miast w archeologicznych pozostałościach czy tekstualnych świadectwach epoki wedyjskiej. Tzw. pismo harappańskie, którego znaki widnieją na kilkuset odnalezionych pieczęciach, nie zostało jak dotąd przekonująco odczytane. Jedna z poważniejszych hipotez (fińskiego indologa Asko Parpoli) pozwala jednakże mówić o drawidyjskim pochodzeniu języka, którego dotyczyć mają tajemnicze wciąż znaki.

Hipoteza ta została podjęta przez tamilskich zwolenników drawidyjskiej cywilizacji, której początków można się oto doszukać w formacji równej, a może i starszej wiekiem od niekwestionowanej do tej pory cywilizacji wedyjskiej. Dodatkowego argumentu dostarczyły interpretacje niektórych wizerunków na pieczęciach harappańskich, a zwłaszcza identyfikacja postaci „medytującego ascety" z hipotetycznym proto-Śiwą, rzekomym pierwowzorem hinduskiego, postwedyjskiego bóstwa o tym imieniu. Te same interpretacje podkreślały np. słaby związek między praktykami dyscyplinowania ciała, takimi jak joga czy tantra, zabarwiającymi hinduskie tradycje religijne, a religią wedyjskich Ariów.

Induski stop. Spór trwa nadal – z tym skutkiem, że jeśli wcześniej mówiono o najeździe bądź podboju przez Ariów, współcześnie większość opracowań operuje pojęciami ich napływu lub migracji na północno-zachodnie obszary subkontynentu indyjskiego. Wśród niewątpliwych elementów ich wkładu w formowanie się indyjskiej cywilizacji wymienia się nader bogatą, zróżnicowaną wewnętrznie, wyrafinowaną formalnie i koncepcyjnie literaturę wedyjską, której kanon i treści staną się ważnym punktem odniesienia dla niemal wszystkich tradycji religijnych i filozoficznych; będą się one do wed odnosić w poszukiwaniu ostatecznego autorytetu lub z wedami demonstracyjnie zrywać.

Cywilizacyjne zdobycze Północy i Południa różnią się od siebie i uzupełniają. Panindyjską cyrkulację zyskały treści wielkich sanskryckich eposów „Mahabharaty" i „Ramajany", redagowanych prawdopodobnie na przełomie er. Uważany za kluczowy dla rozwoju klasycznych literatur i sztuk sanskryckiej Północy okres lokuje się zwykle



na czasy świetności imperium dynastii Guptów i ich następców w wiekach IV–VII n.e. Cywilizację miejską Północy zmieniają radykalnie najazdy Hunów w VII stuleciu, a później zmienne dzieje politycznej hegemonii muzułmańskich elit pochodzenia afgańskiego, perskiego i tureckiego. Południe rozwija się w innym tempie. Kilka jednak spośród historycznie drawidyjskich formacji politycznych zyskuje status ponadregionalny, a nawet imperialny, jak państwa dynastii Ćalukjów (VII–VIII w.), Ćolów (X–XII w.), Hojsalów (XI–XIII w.) czy Widźajanagara (XIV–XVI w.) lub Majsur (XVIII–XX w.).

Współczesne Indie mieszają elementy obu cywilizacyjnych źródeł. W obieg światowego obrotu dziełami sztuki weszły np. pochodzące z drawidyjskiego południa brązowe przedstawienia wielorękiego tańczącego Śiwy. Wraz z tysiącem lepszych lub gorszych kopii stały się przy okazji ikonicznym wizerunkiem tzw. klasycznego tańca indyjskiego, będącego w rzeczywistości tworem dwudziestowiecznych miejskich elit Madrasu, przejętym na użytek narodowego projektu, a później turystycznego biznesu. Przeszłość Ariów i Drawidów (i innych mieszkańców Indii) łączy się w nim w całość, której nie da się już rozdzielić. Jak pięciu metali tworzących stop, z którego przedstawienia tańczącego Śiwy wytwarzano.

Cezary Galewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db

W nurcie Gangesu

Choć kolebkę indyjskiej cywilizacji wielu umieszcza w dolinie Indusu, to Ganges jest ikoną, główną rzeką w historii i kulturze Indii.



W środku obrazu – trójca hinduskich bogów: Brahma (po lewej, czterolicy), Wisznu (niebieskoskóry) i Śiwa, z którego włosów wypływa Ganges.

Ku Gangesowi. Ganges (2700 km długości i rozległa sieć dopływów, od Himalajów po Zatokę Bengalską) był z Indiami prawie od zawsze. Z wyjątkiem najwcześniejszych dziejów: wczesnowedyjska kolebka indyjskiej cywilizacji ulokowała się raczej daleko na zachód od jego głównego nurtu. Najstarsza literatura („Rigweda", ok. 1200 p.n.e.) zna dorzecze Indusu, Ganges pojawia się w niej tylko raz, w późnym hymnie, wskazując na wędrówkę Ariów (art. s. 15) na wschód. Ale wkrótce wielka rzeka na trwałe zadomawia się w kulturowym krajobrazie Indii. Około połowy pierwszego milenium p.n.e. serce indyjskiej cywilizacji (w jej północnej części) przesuwa się w dorzecze Jamuny i Gangesu i dalej na Nizinę Gangesu właśnie. To tu powstają ok. VI w. p.n.e. tętniące życiem miasta i nowe, skupione wokół nich królestwa. Jedno z nich to Kaśi (sanskr. światło), tak też dzisiaj brzmi jedna z nazw Benaresu (Waranasi, ważnego ośrodka kultu wyznawców hinduizmu i buddyzmu), z którym dzieje rzeki splatają się na zawsze.

Ganga. Ganges, a lepiej Ganga (w językach indyjskich to rodzaj żeński) i jej wody stają się przedmiotem powtarzanych opowieści łączących świat bogów i ludzi. Ganga pojawia się wielokrotnie w kształtujących na stulecia wyobraźnię hindusów (i innych mieszkańców Indii), niekończących się opowieściach wielkich eposów „Mahabharaty" i „Ramajany" (art. s. 30). Jedna z nich poświadcza powody świętości rzeki: jej ziemska część (Ganges toczył swe wody wcześniej wyłącznie w niebiosach) pojawia się w rezultacie wytrwałych wysiłków pewnego króla ascety (Bhagirath), który wymusza na bogach zstąpienie na ziemię bogini Gangi, gdyż tylko jej wody są w stanie zmyć przewinę i przynieść spokój prochom (i duszom) jego kłamliwych przodków. Złagodzenie kosmicznego wstrząsu tego zstąpienia bierze na siebie (również w wyniku żaru królewskiej ascezy) bóg Śiwa, przez którego długie włosy Ganga spływa łagodnie (*Śiwa* znaczy łagodny) na ziemię. Od tej pory zwyczaj tzw. rozrzucenia kości (*asthi wisardźana*) utrwala się jako ostatnia ceremonia związana z ciałem zmarłego w hinduizmie.

Inna opowieść przedstawia powód zstąpienia zgoła odmiennie (wiążąc je z wisznuicką mitologią Kriszny, art. s. 38). Miała nim być klątwa rzucona w kłótni trzech małżonek boga Wisznu: jedna z nich, Saraswati, w wybuchu zazdrości (Wisznu z Gangą wymieniają zalotne spojrzenia) przeklina Gangę, by ta stała się rzeką na ziemi i wzięła na siebie wszystkie grzechy ludzi, a Wisznu zamienił się w kamień (kamień *śalagrama* staje się znakiem tego boga). Obydwie klątwy się ziszczają. Pamiątką zstąpienia Gangi na ziemię staje się święto Ganga-daśahara, obchodzone 10. dnia księżycowego miesiąca *dźjeszth* (maj–czerwiec) poprzez ceremonialną kąpiel w jej wodach. Innym dobrowróżbnym czasem kąpieli w rzece, zwłaszcza dla kobiet, staje się miesiąc *kartik* (listopad/grudzień), związany z ceremoniami zapalania lamp i czczenia wizerunków Kriszny jako boskiego młodzieńca (i kochanka).

Rzeka pielgrzymów. Od starożytności oczyszczająca moc wód Gangesu przyciąga rzesze pielgrzymów, którzy przybywają nad brzeg rzeki, by powierzyć jej wodom prochy swych najbliższych lub zabrać ze sobą odrobinę tej wody w domowe strony. Na dalekim południu sława Gangesu utrwala się jako nieśmiertelna w kamieniu: znany dziś miłośnikom i historykom sztuki wielki skalny relief (różowy granit) z Mahabalipuram (niedaleko Madrasu), z czasów dumnej południowej dynastii Pallawów (VII/VIII w., art. s. 84), przedstawia zstąpienie na ziemię Rzeki Bogini. Wielcy władcy z Południa podejmują wojenne wyprawy w poprzek subkontynentu w celu zdobycia dzbana gangesowej wody (np. król Radźendra I z dynastii Ćolów, XI w.), której posiadanie zaczyna symbolizować również ambicje imperialne.

Muzułmańska dominacja na północy Indii w średniowieczu przynosi wiele zmian: ruch pielgrzymkowy zostaje obłożony podatkiem. Pielgrzymkową sławę Ganges (i Benares) odzyskuje w czasach dominacji konfederacyjnego imperium Marathów w XVII/XVIII w. (art. s. 95). Ta militarna elita z zachodniej Maharasztry wymyśla ponownie Benares i Ganges jako pielgrzymkowe święte miejsce (*tirtha* – bród, przejście). Sława rzeki przedostaje się do nowych religijnych tekstów hierarchizujących zasługi pielgrzymowania do miejsc przejścia (Dewi Bhagawata Purana). Jeden z marackich uczonych (Gaga Bhatta) komponuje „Tristalisetu" – rodzaj turystyczno-pielgrzymkowego przewodnika, a ceremonialne peregrynacje marackich dworów

eprasa.pl 46c0f5f7db

w towarzystwie niemałych zbrojnych orszaków stają się tyleż pielgrzymkami, co wojennymi wyprawami i aktami zawłaszczania Benaresu i Gangesu dla imperialnej polityki Marathów.

Dochodzi do odnowy, wzmocnienia i rozwoju starych toposów religijno-kulturowych związanych z Gangesem. Odżywa mitologia Śiwy – bóstwa opiekuńczego Benaresu – które nigdy nie porzuci miasta ani rzeki, a Benares jako Miasto Światła znów emanuje nieziemskim blaskiem tego boga. Tu lokują swe tajemne ryty radykalne odłamy śiwaickiego tantryzmu, których zwolennicy mają spotykać się w nadgangesowych miejscach kremacji. Ganges oplata miasto fizycznie i symbolicznie w szczególny sposób: Benares lokuje się na jednym tylko brzegu, drugi pozostaje niezamieszkany, pustynny, złowróżbny dla wszystkich, których dręczy niepokój nadmiernego przywiązania do rzeczy świata tego. Uosabia *horror vacui*, niepokój pustki. Ale dla innych drugi brzeg Gangesu to również, a może nade wszystko, drugi brzeg kołowrotu wcieleń (*sansara*), to obietnica wyzwolenia od zgiełku życia i świata. Wiedzą o tym asceci zaludniający ulubione miejsca na gangesowych stopniach (*ghaty*) prowadzących do rzeki.



Trzyrzecze. Narracje religijne powiadają niekiedy o trzech biegach Gangi: podniebnym, ziemskim i podziemnym. Ten trzeci to jeden z ważniejszych elementów mitologii Gangesu – pozwala na symboliczne połączenie z Gangą innych rzek oraz zbiorników wodnych, towarzyszących hinduskim świątyniom, za pomocą podziemnych przepływów. Podobno jeden z nich sięga aż po Mauritius. Mitologia Gangesu wykazuje niesłabnącą siłę i magnetyzm. Niektóre rzeki Południa (np. Kaweri) nazywa się często południowymi Gangesami.

Źródła Gangesu w ośnieżonych (i wciąż czystych) Himalajach mają potwierdzać jego nadzwyczajną zdolność do oczyszczania. W przekonaniu milionów pielgrzymów rzeka przenosi także na drugi brzeg życia. Wiele miejsc na długiej drodze Gangesu aspiruje w tym względzie do roli miejsc wyjątkowych. Szczególnie te związane ze źródłami i górskimi dopływami, jak Dewaprajag (zbieg dwu górskich dopływów), Gangotri czy Riszikeś. Wyjątkową popularnością cieszy się jednak Allahabad, miasto nazwane tak przez muzułmanów w XVI stuleciu, wcześniej była to Prayaga (miejsce ofiary). To miejsce nadzwyczajne w religijnej wyobraźni północnoindyjskich hindusów, tzw. *triweni*, czyli zbieg trojga rzek.

Dwie z nich są widoczne gołym okiem w postaci wielkich rozlewisk Gangesu i Jamuny. Trzecia to podziemny strumień boskiej Saraswati. Takie miejsce musi mieć nadzwyczajną moc oczyszczającą. Jak w wielu innych religiach, żywioł wodny ma w hinduizmie walor oczyszczający, ale nie tylko. Wstąpienie do rzeki, zwłaszcza Gangi, ma przynosić religijne zasługi, których gromadzenie zapewnia lepszy żywot w przyszłych narodzinach. Oczyszczanie i zasługi podlegają też gradacji natężenia. I tak moc Potrójnego Zbiegu potęguje się raz na dwanaście lat, kiedy wypada astrologiczne święto Mahakumbhamela (Wielkiego Dzbana).

Na początku trzeciego milenium, pomimo poważnych problemów środowiskowych (zanieczyszczone wody), przecinający Benares w kierunku północnym (dobrowróżbnym) Ganges pozostaje – zwłaszcza w różowym świetle towarzyszącym porannym i wieczornym kąpielom pielgrzymów – ikoną hinduskich Indii powielaną w milionach turystycznych fotografii.

Cezary Galewicz

Współczesne pielgrzymie sceny znad Gangesu (powyżej i poniżej)

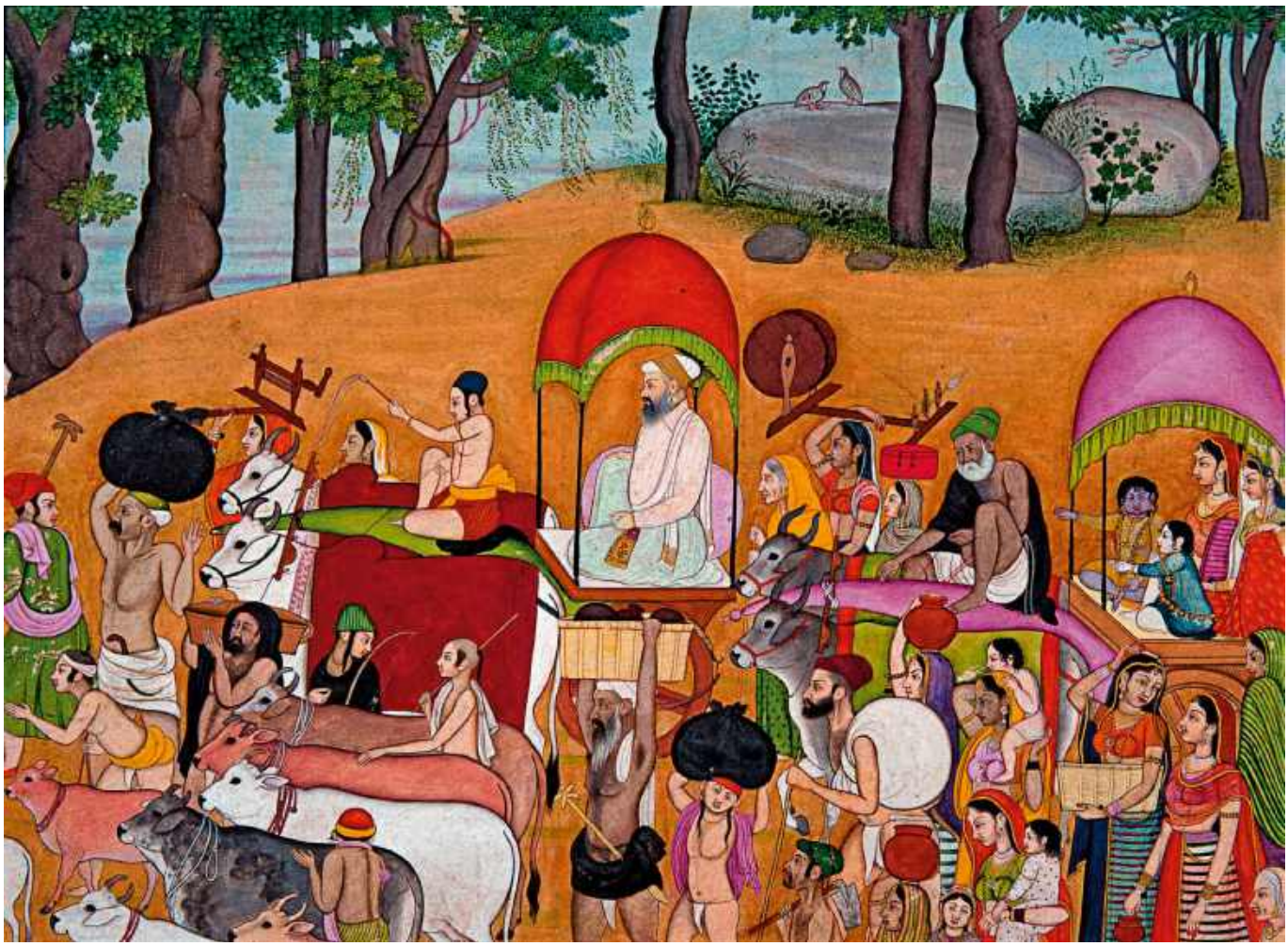


eprasa.pl 46c0f5f7db

Złoty wiek

Kamieniami milowymi dziejów starożytnych Indii są epoki panowania rodzimych dynastii Maurjów i Guptów oraz króla Harszy.

RENATA CZEKALSKA



Nanda w orszaku, ilustracja do purany „Bhagawata", XVIII w.

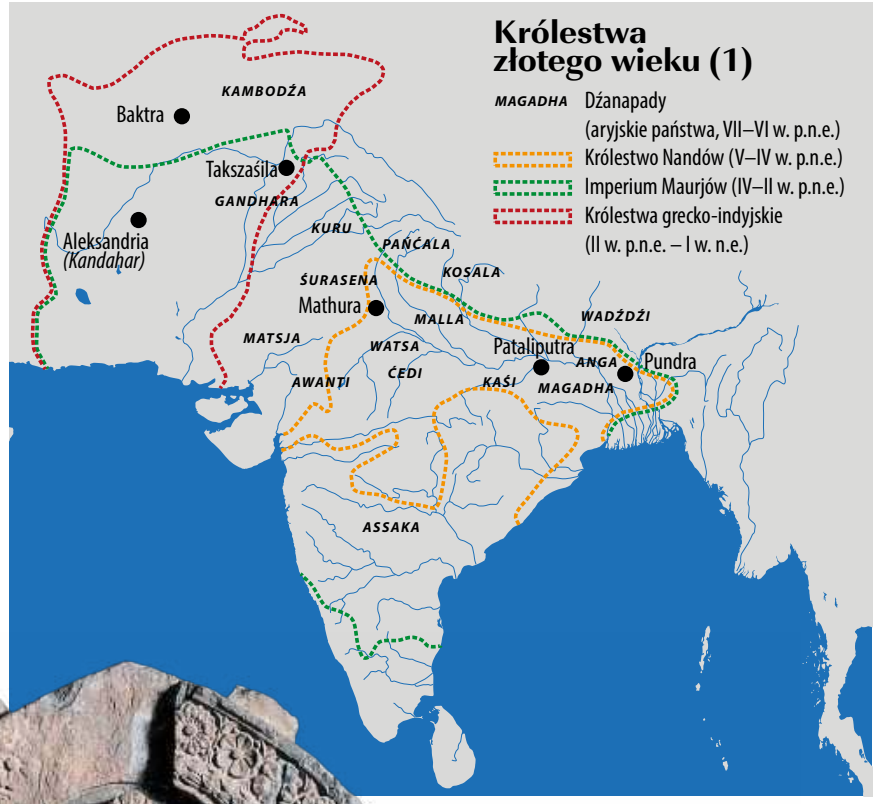
Po przybyciu Ariów. Co najmniej kilka wieków zajęło utrwalanie się pozycji aryjskich przybyszów (art. s. 9 i s. 15), którzy jako lud nomadyczny karczowali lasy i nad brzegami rzek zakładali niewielkie osady, stopniowo przystosowując się do osiadłego trybu życia. Podporządkowywali swojej władzy coraz rozleglejsze tereny, tworzyli na nich struktury administracyjne i powoli stawali się władcami małych aryjskich księstewek. Wraz ze wzrostem znaczenia poszczególnych organizmów państwowych dochodziło do rywalizacji pomiędzy ich władcami.

Państwo Bharatów i bitwa dziesięciu królów. W wyniku walk powstała silna monarchia Bharatów (Bharatwarsza). Z „Rigwedy" dowiadujemy się o „bitwie dziesięciu królów" nad rzeką Rawi ok. XIV w. p.n.e. Stoczył ją Sudas, władca Bharatów, ze sprzymierzonymi klanami pod wodzą Puru. Zwyciężyli Bharatowie, co zapewniło im panowanie nad większością obszaru Indii Północnych przez kolejnych kilka wieków. Rozwój państwa spowodował zmianę struktur osadniczych, dając początek miastom, a także uzasadniał potrzebę istnienia silnego przywódcy mającego zwierzchność nad całością terytorium (idea suzerena).

Arjawarta. Na przełomie VII/VI w. p.n.e. terytorium między Himalajami na północy a górami Windhja na południu oraz między Morzem Arabskim na zachodzie a Zatoką Bengalską na wschodzie, zamieszkane przez liczne szczepy i plemiona, zaczęto określać ogólnym terminem Arjawarta (kraj Ariów). Istniały tam wielorakie formy sprawowania władzy oraz organizmy państwowe o różnym poziomie organizacji. Historycy zgodnie jednak twierdzą, że na znaczeniu zyskiwały stopniowo przede wszystkim państwa i państewka leżące na wschodzie tego obszaru, zwłaszcza te o ustroju monarchicznym.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Ze źródeł historycznych wynika, że podstawową kategorią organizacyjną było terytorium (dźanapada). Wiemy o istnieniu szesnastu głównych dźanapada, jednak tylko niektóre z nich zdołały utrzymać swoją pozycję i przekształcić się w silne i trwałe twory państwowe. Do takich należały królestwo Awanti (okolice dzisiejszego miasta Udźdźajn); potężne królestwo Kosala ze stolicą w Ajodhji; królestwo Kaśi (ze stolicą w Kaśi, dziś Waranasi/Benares) – w czasach przedbuddyjskich najpotężniejsze spośród wszystkich szesnastu; państwo Gandhara ze stolicą w Takszaśili (dziś Taksila w Pakistanie), wspominane w „Rigwedzie" i „Mahabharacie", siedziba słynnego uniwersytetu; królestwo Śurasena ze stolicą w Mathurze, którego władca Awantiputra był jednym z pierwszych uczniów Buddy i które ostatecznie utraciło swą suwerenność na rzecz królestwa Magadhy; wreszcie Magadha (obecny stan Bihar), której pierwszą stolicą była Radźagriha (obecnie Radźgir), drugą Pataliputra (dziś Patna) – w przyszłości siedziba najpotężniejszych władców Indii epoki przedmuzułmańskiej.



Epoka dziewięciu Nandów. O organizacji politycznej Indii (zwłaszcza Północnych) ok. VI w. p.n.e. wiadomo już więcej. Informacje zawarte w źródłach buddyjskich, dżinijskich oraz greckich pozwalają np. po raz pierwszy w historii północnych terytoriów subkontynentu ustalić w miarę dokładną chronologię wydarzeń. Ponadto dostarczają przykładów trwałego anektowania terytoriów. Dotyczy to przede wszystkim królestwa Magadhy, zwłaszcza od czasu, kiedy jego władca Adźataśatru pokonał konfederację plemion (tzw. konfederację Wadźdźich, zrzeszającą państwa o ustroju republikańskim) i przeniósł stolicę z Radźagrihy do Pataliputry. W V i IV w. p.n.e. pod panowaniem Magadhy znalazły się zarówno królestwa, jak i państwa o ustroju republikańskim na wschodnich terenach Arjawarty.

W literaturze indyjskiej nazywa się ten okres epoką dziewięciu Nandów. Trwał on najprawdopodobniej do 323 r. p.n.e. Pochodzenie Nandów nie jest znane, jednak istnieją uzasadnione przypuszczenia, że wywodzili się z niższych warstw społecznych. Wiado-



Sceny z życia Buddy, relief w stylu grecko-buddyjskim z Gandhary z okresu Kuszanów, I–III w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Indogrecy

Początki greckiej obecności na subkontynencie indyjskim historycy datują na czasy panowania Cyrusa Wielkiego (558–530 p.n.e.), którego potężne perskie imperium sięgało od Grecji po rzekę Indus. Potwierdza to m.in. obecność terminu *javana* (Grecy) w dziełach należących do wczesnej literatury indyjskiej. Powstawały one jeszcze przed przybyciem na terytorium subkontynentu Aleksandra Wielkiego w 326 r. p.n.e.

Obecność Aleksandra w Indiach rozpoczęła się wielką bitwą, jaką grecki władca stoczył z indyjskim monarchą Porusem nad rzeką Dżhelam. Armia grecka liczyła 25–30 tys. Siły Porusa oceniano na dwa razy więcej, jednak Grekom udało się zwieść przeciwnika. Pod osłoną nocy ich wojska przekroczyły rzekę i odniosły spektakularne zwycięstwo. Jesienią 326 r. p.n.e. Aleksander podjął decyzję o powrocie do kraju. Jednak zanim opuścił podbite tereny (na których pozostawił Porusa jako wicekróla), założył w dolinie Indusu trzy satrapie. Armia grecka nie wycofała się w całości. Część Greków osiedliła się w północno-zachodnich Indiach, gdzie pozostali także namiestnicy władcy, garnizony wojska i faktorie handlowe. Po Aleksandrze Wielkim (zmarłym w 323 r. p.n.e.) Seleukos I najechał ok. 305 r. p.n.e. Pańdżab (współcześnie tereny pograniczne Indii i Pakistanu). Kiedy grecki władca przywiódł swoją



Bitwa między wojskami Aleksandra Macedońskiego i indyjskiego króla Porusa w 326 r. p.n.e.; obraz Charles'a le Bruna z XVII w.

mo też, że byli wyznawcami dżinizmu (art. s. 41). Źródła historyczne potwierdzają, że przez pewien czas ich zwierzchność obejmowała także państwo Kalingi (dzisiejsza Orisa), a prawdopodobnie również część Dekanu. Ze źródeł greckich wynika, że Nandowie panowali nad Pańdżabem (obecnie rejon pogranicza indyjsko-pakistańskiego), a zatem – najprawdopodobniej jako pierwsi w historii subkontynentu – władali terytorium o tak imponującym zasięgu. Królestwo Nandów utraciło supremację na rzecz państwa Maurjów (o którym dalej), ale stworzony przez nich organizm państwowy stał się podwalinami przyszłego imperium.

Satrapie Aleksandra. Gdy w drugiej połowie IV w. p.n.e. Aleksander Macedoński najechał perskie imperium, greckie wojska znalazły się nad rzeką Indus, na terenie Pańdżabu. Ponieważ wyprawa greckiego władcy nie została zaplanowana jako inwazja na Indie, działania wojskowe objęły tylko obszar po rzekę Bjas, będącą granicą perskiego panowania. Na tych terenach, po dokonaniu podboju, Aleksander założył trzy satrapie (art. powyżej), które oddał pod panowanie lennych władców indyjskich. Wprowadził jednak na ich obszarze własną organizację administracji oraz pozostawił tam garnizony greckiego wojska.



Królowa Kumaradewi i król Ćandragupta Maurja na monecie z III w. p.n.e.

Imperium Maurjów. Po śmierci Aleksandra na terytoriach przez niego podbitych zapanował chaos, co wykorzystał młody Ćandragupta Maurja. Przy wsparciu Ćanakji, swego przyjaciela i doradcy, pokonał on króla z dynastii Nandów i objął tron Magadhy – zorganizowanego, silnego i bogatego królestwa. Rozwinęło się ono w imperium Maurjów (322–185 p.n.e.), największe terytorialnie i najsilniejsze, zarówno pod względem militarnym, jak i politycznym w starożytnych Indiach. Nazwę swą zawdzięcza dynastii założonej przez wspomnianego już Ćandraguptę. Imperium początkowo obejmowało Nizinę Hindustańską oraz wschodnie tereny dzisiejszych stanów Uttar Pradeś i Bengal. Jego stolicą była Pataliputra.

Pochodzenie samego założyciela dynastii i pierwszego władcy imperium nie jest pewne. Niektóre źródła (na podstawie poematu „Mudra Rakszasa", o Rakszasie, pierwszym ministrze dworu Magadhy) wskazują na arystokratyczne pochodzenie Ćandragupty czy wręcz pokrewieństwo z dynastią Nandów (miałby być potomkiem jednego z członków rodu z nieprawego łoża). Wczesne teksty buddyjskie poszukują jego przodków w rodzie Maurja należącym do warny kszatrijów (drugiej najwyższej warstwy w społeczności hinduskiej, art. s. 30). Żadna z tych hipotez nie została jednak potwierdzona. Imię Ćandragupty po raz pierwszy pojawia się w tekstach greckich (jako Sandro-

eprasa.pl 46c0f5f7db

armię nad Indus, spotkał się tam ze znacznie silniejszymi wojskami Ćandragupty. Władcy zawarli przymierze, przypieczętowane ślubem Ćandragupty z córką Seleukosa, na mocy którego induski monarcha otrzymał Arachozję (obecnie Kandahar), Herat, Kabul oraz Makran, w zamian ofiarowując swemu teściowi pięćset słoni bojowych.

Te i wiele innych szczegółów dotyczących organizacji państwa oraz wczesnych kontaktów grecko-indyjskich znamy przede wszystkim dzięki dziełu „Indika", napisanemu przez Megastenesa, greckiego etnografa i dyplomatę, który został wysłany przez Seleukosa I na dwór najprawdopodobniej Ćandragupty Maurji (we wspomnianym tekście imię władcy zapisano jako Sandrokottus). Grek był zafascynowany przepychem stolicy (Pataliputry, dzisiejsza Patna w stanie Bihar), monarszych rezydencji oraz ogólnym poziomem rozwoju indyjskiej cywilizacji, która jego zdaniem dorównywała osiągnięciom starożytnych Persów.

Między 180 r. p.n.e. a 10 r. n.e. na obszarze od pogranicza współczesnych Indii i Pakistanu aż po Afganistan panowało ponad 30 władców hellenistycznych. Okres ten jest nazywany epoką królestwa grecko-indyjskiego. Terminem tym określa się różne struktury państwowe. Pierwszą stolicą władców grecko-indyjskich była najprawdopodobniej Takszaśila (obecnie w Pakistanie). Językiem administracji i handlu, a także ludzi wykształconych na całym tym terytorium była greka.

Władcą, który odegrał niewątpliwie najważniejszą rolę w historii królestwa, był Menander (163–150 p.n.e.), w języku palijskim nazywany Milindą. Stolicą jego państwa była Śakala, a terytorium pozostające pod jego władaniem obejmowało tereny od Peszawaru po Pataliputrę. Według tradycji buddyjskiej miał stać się buddystą (art. s. 45). Jest w każdym razie bohaterem jednego z tekstów buddyjskich z ok. II w. p.n.e. – „Pytań Milindy" (Milindapańha).

Przez dwa stulecia swego panowania grecko-indyjscy władcy skutecznie łączyli greckie oraz indyjskie języki i symbole (np. na awers zachowanych do dziś monet składa się podobizna władcy i napis w alfabecie greckim, a na rewers – w używanym lokalnie piśmie kharoszti), a także dążyli do fuzji greckich, hinduskich i buddyjskich praktyk religijnych. Zdołali doprowadzić do synkretyzmu religijnego i kulturowego, najprawdopodobniej jedynego na taką skalę w historii ludzkości. Rezultaty tego zjawiska są widoczne zwłaszcza w dziełach sztuki grecko-buddyjskiej. Istnieje pogląd, że niezwykle wysoki poziom rozwoju tzw. szkoły Gandhary (od obszaru, w którym odkryto największe skupisko zabytków) nastąpił pod wpływem słynnego Lizypa, a także jego uczniów.

Renata Czekalska



Indo-grecki wojownik, płaskorzeźba z II w. p.n.e.

kottos), według których jako młody człowiek być może spotkał się z Aleksandrem, jednak nie ma tam wzmianki o jego pochodzeniu.

Chociaż być może niezbyt wysoko urodzony, Ćandragupta okazał się wybitnym władcą. Objął władzę w 322 r. p.n.e. (panował do 298 r. p.n.e.). Dość szybko włączył do swojego imperium tereny w środkowych i zachodnich Indiach. Do 316 r. p.n.e. państwo Maurjów objęło w całości północno-zachodnią część subkontynentu: rozciągało się po Himalaje na północy, na wschodzie po dzisiejszy stan Asam, na zachodzie w głąb terytorium Afganistanu (włącznie z dzisiejszymi prowincjami Herat i Kandahar), a także Baluczystan.

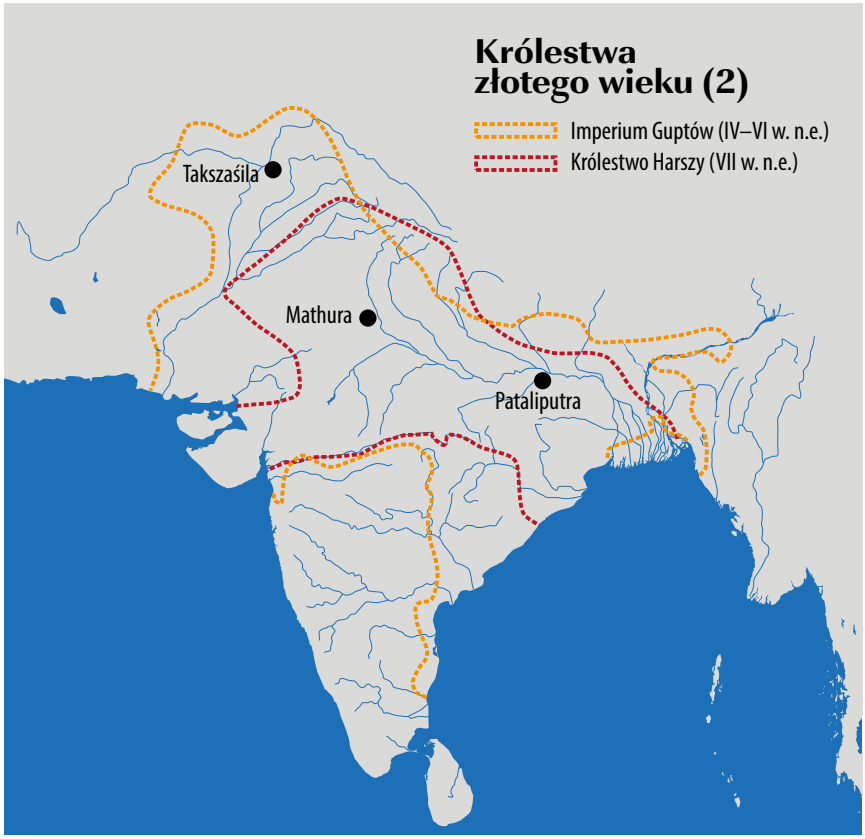
Po doprowadzeniu imperium do pełni rozkwitu Ćandragupta postanowił odejść z tego świata zgodnie z nauką dżinijską (art. s. 41), którą wyznawał. Pozostawił zatem tron swojemu synowi i odszedł, aby w samotności ponieść śmierć głodową. Cesarz Bindusara (pan. 298–272 p.n.e.) był władcą znanym w znacznej części ówczesnego świata i, jak potwierdzają źródła historyczne, wymieniał poselstwa z władcami Egiptu i Syrii. Opanował tereny centralne oraz południe subkontynentu, z wyjątkiem stosunkowo niewielkiego księstwa Kalingi, pokonanego i włączonego do imperium przez trzeciego z kolei władcę – słynnego cesarza Aśokę (pan. 268–232 p.n.e., art. s. 28). Ten syn Bindusary przyczynił się nie tylko do rozszerzenia imperium, ale przede wszystkim do rozwoju buddyzmu (art. s. 45) oraz jego rozprzestrzeniania się poza granice Indii.

Dzieło Maurjów. Po wojnie z Kalingami (262–261 p.n.e.) imperium pod rządami Aśoki doświadczyło półwiecza pokoju i dobrobytu, stając się stabilnym ośrodkiem państwowym, a także potęgą gospodarczą i militarną. Jego wpływy polityczne i handlowe sięgały po Europę. Tak dżinista Ćandragupta, jak i buddysta Aśoka, dzięki swoim przekonaniom religijnym opartym m.in. na doktrynie nieczynienia przemocy, zdołali stworzyć podstawy harmonijnego i pokojowego współistnienia różnych wspólnot i społeczności na terenie subkontynentu. Sprzyjało to rozkwitowi nauk i sztuk.

Do naszych czasów zachowały się dosyć szczegółowe informacje dotyczące zarówno organizacji państwa Maurjów, zwłaszcza za panowania Ćandragupty, jak i obyczajów oraz życia codziennego. Zawdzięczamy je głównie „Arthaśastrze", traktatowi według tradycji napisanemu przez Kautilję (art. s. 27), oraz „Kamasutrze" (art. s. 71), przypisywanej Watsjajanie, ale także dziełom należącym do literatury pięknej, jak np. „Malawika i Agnimitra", utwór dramatyczny autorstwa słynnego Kalidasy. Licznych informacji dostarczają również zachowane edykty króla Aśoki.

Państwo Maurjów stworzyło aparat administracyjny pozwalający sprawnie rządzić ogromnym terytorium i obejmujący wszystkie dziedziny życia, począwszy od rolnictwa, poprzez handel, hodowlę zwierząt, działalność produkcyjną, po edukację, opiekę medyczną itp. Istniały w nim cechy rzemieślnicze i kupieckie (jeden z napisów na stupie w Sańći głosi, że rzeźby wykonał cech rzeźbiarzy

eprasa.pl 46c0f5f7db





Wielka stupa w Sańći, jedna z najstarszych kamiennych budowli, z czasów króla Aśoki, III w. p.n.e.

w kości słoniowej z miasta Widiśa, w innym informuje się, że darowiznę na rzecz jednej z grot w Dżunnar przekazał cech handlarzy zbożem). Wzmiankowane są również cechy tkaczy jedwabiów oraz złotników, a także pojawiają się informacje potwierdzające początki praktyk bankowych polegających na przyznawaniu oprocentowanych kredytów inwestycyjnych. W imperium Maurjów (zwłaszcza za panowania Aśoki) rozwijała się także żegluga, a wraz z nią handel zamorski (art. s. 112).

Głównym miastem była wspomniana już Pataliputra, założona w VI w. p.n.e., będąca jedną z najważniejszych stolic ówczesnego świata. Pałac królewski zajmował w niej miejsce centralne i według greckiego geografa i podróżnika Megastenesa przewyższał przepychem pałace Suzy i Ekbatany. Opis ten potwierdzają wykopaliska archeologiczne. Megastenesa urzekły także parki i ogrody oraz przepych pałaców arystokracji, które według niego także nie miały sobie równych w żadnym ze znanych mu miast. Podziw greckiego podróżnika wywołało również nabrzeże portowe, długie na ponad 15 km. Jak wynika z opisów i wykopalisk, miasto w większości było zbudowane z drewna, co wyjaśniałoby przyczyny, dla których tak wspaniała metropolia mogła zostać zniszczona do tego stopnia, że ustalenie jej położenia było możliwe dopiero dzięki skrupulatnym badaniom archeologicznym.

W imperium rozkwitły także inne miasta, wśród nich Udżdżajn, Waranasi i Takszaśila. „Kamasutra" poświęca wiele miejsca opisowi zasad zachowania przystojącego dobrze wychowanemu mieszczaninowi. Można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że życie przeciętnego poddanego imperium na wsi niewiele miało wspólnego z życiem opisanym przez Watsjajanę, jednak „Kamasutra" pozostaje świadectwem wysoce wyrafinowanej kultury miejskiej.

Upadek imperium rozpoczął się ok. 50 lat po śmierci Aśoki, a rozpadło się ono całkowicie w 185 r. p.n.e., wraz ze wzrostem potęgi dynastii Śungów, która objęła tron Magadhy. Nastąpił okres rozbicia dzielnicowego oraz destabilizacji subkontynentu. Do dawnej świetności krainy, niegdyś pozostające pod władzą Maurjów, powróciły dopiero kilka wieków później, pod rządami dynastii Guptów.

Narodziny ery Guptów. Guptowie, władcy księstwa Magadhy, stworzyli państwo obejmujące północne, środkowe i zachodnie terytoria subkontynentu, i rządzili nim przez ponad dwa stulecia, od ok. 320 do 540 r. n.e. Podobnie jak w przypadku założyciela dynastii Maurjów, i tutaj pochodzenie pierwszego władcy nie jest znane. Istnieją hipotezy wywodzące ród Guptów z terenów wschodniej Magadhy. Niektóre z nich zakładają, że byli radżami (władcami), inne poszukują jego przodków w warnie śudrów (najniższej w społeczności hinduskiej). Bez wątpliwości pozostaje fakt, że do umocnienia pozycji Guptów doszło wówczas, gdy założyciel dynastii Ćandragupta I ożenił się z księżniczką Kumaradewi z potężnego rodu Liććhawich, dzięki czemu mógł zasiąść na tronie Magadhy.

Władca ów koronował się ok. 318 lub 320 r. n.e., przyjmując tytuł maharadża-adhiradża (największy spośród wielkich królów), a informacje o nim pochodzą z napisu na kolumnie w Allahabadzie, ułożonego w formie panegiryku sławiącego czyny jego następcy Samudragupty. Ćandragupta I panował do ok. 330 r. n.e., a na następcę wyznaczył swojego syna. Historycy spekulują, na podstawie między innymi zachowanych monet z tego okresu, że pretendentów do tronu mogło być kilku. Walki, jakie Samudragupta, syn Ćandragupty, musiał stoczyć w drodze po władzę, przyniosły mu liczne nowe terytoria. Pośród nich znalazła się m.in. Pataliputra, która stała się stolicą imperium Guptów. Postępując wzdłuż wybrzeża wschodniego, nowy król zdobył także terytoria położone na południu subkontynentu.

Samudragupta panował przez ok. 45 lat, a przywołana już inskrypcja z kolumny w Allahabadzie informuje o jego podbojach niezwykle szczegółowo. Dowiadujemy się z niej także, w jaki sposób monarcha obchodził się z lokalnymi władcami i ich królestwami. Mówi się w niej o królach zabitych, których posiadłości włączono do imperium; o władcach pokonanych i wziętych do niewoli, którzy ukorzyli się przed Samudraguptą i uznali jego zwierzchność, stając się tym samym jego

eprasa.pl 46c0f5f7db

lennikami; wreszcie o królach, którzy poddali się bez walki, a po oddaniu hołdu cesarzowi zachowali zarówno swoje ziemie, jak i pełną nad nimi władzę. Wynika z tego, że władcy z dynastii Guptów posiadali pełnię władzy tylko nad niektórymi ziemiami swego królestwa, jednak rządzili dużym terytorium ze względu na akceptację ich zwierzchności przez władców lokalnych. Taka struktura imperium uniemożliwiała zbudowanie aparatu administracyjnego na wzór stworzonego przez Maurjów.

Historyczne opracowania podają, że po Samudragupcie władał jego syn Ćandragupta II (pan. ok. 380 – ok. 415 r.), pomimo istnienia uzasadnionych przypuszczeń, że nie objął on tronu bezpośrednio po ojcu. Władca ten, dzięki sukcesom militarnym, politycznym i ekonomicznym, zyskał tytuł Wikramaditja (słońce chwały). Głównym osiągnięciem cesarza było pokonanie Śaków. Sukces ten uwieczniono na srebrnych monetach, stanowiących dziś pewne świadectwo historyczne. Innym źródłem do panowania Ćandragupty II jest słynna żelazna kolumna stojąca na terenie kompleksu Kutub Minar w Delhi. Inskrypcja na niej głosi, że władca zwyciężył wodzów Wangi (władających terenami zachodnimi dzisiejszego Bengalu), przekroczył siedem ujść rzeki Indus i podbił królestwo Bahlików (opisane w „Mahabharacie" państwo, odpowiadające obszarowi starożytnej Baktrii). Terytoria Ćandragupty II sięgały ostatecznie po północny Dekan, a to głównie dzięki unii personalnej zawartej poprzez małżeństwo jego córki, księżniczki Prabhawati, z władcą Wakataków Rudraseną II.

Wikramaditja pozostawił po sobie istotny dorobek nie tyle w dziedzinie ekspansji militarnej i politycznej, ile w różnych obszarach kultury i sztuki. Sporo istotnych informacji dotyczących zarówno panowania Ćandragupty II, jak i życia codziennego jego poddanych, zawarł w swej relacji z podróży po Indiach chiński mnich buddyjski Faxian. Zgodnie z jego opisem państwo Guptów było podzielone na prowincje, które z kolei dzieliły się na mniejsze okręgi. Prowincjami zarządzali wysocy urzędnicy państwowi lub członkowie rodu panującego. Decentralizacja władzy prowadziła do rodzenia się tendencji separatystycznych, stąd też i poświadczona konieczność przywracania porządku przy użyciu wojska, co niewątpliwie musiało stanowić spore wyzwanie dla skarbu państwa. Jednak pierwsi trzej władcy z dynastii Guptów nie musieli przynajmniej obawiać się zagrożeń zewnętrznych.

Huńskie najazdy. Sytuacja ta uległa zmianie pod rządami czwartego króla Kumaragupty (pan. ok. 415–455 r.). Przyszło mu bowiem mierzyć się z najeżdżającymi państwo od północnego zachodu plemionami, opisywanymi w źródłach indyjskich jako huńskie, przy czym nie jest jasne, czy mają one jakikolwiek związek z Hunami znanymi z historii Europy. Byli to najprawdopodobniej Heftalici (tzw. Biali Hunowie, zamieszkujący Baktrię). Początkowo odnosili oni sukcesy, jednak ich dominacji oparł się następca Kumaragupty – Skandagupta (pan. ok. 455–467 r.), który podobnie jak jego dziadek przyjął tytuł Wikramaditja. Władca ten nie zdołał jednak utrzymać terytoriów południowych, tracąc Malwę na rzecz Wakataków.

Po Skandagupcie panował najpierw jego brat Purugupta, a następnie najprawdopodobniej syn Purugupty. Syn Skandagupty, Kumaragupta II, wstąpił na tron dopiero w 473 r. Po okresie jego rządów nastąpił powolny rozpad królestwa, które nękane najazdami Hunów i osłabione wewnętrznymi walkami o sukcesję ostatecz-

Kautilja. Cynizm władzy.

Jeśli podręczniki rządzenia sprzed „Księcia" Machiavellego policzymy na palcach jednej ręki, to z palcem wskazującym kojarzyć się winna „Arthaśastra". Autor jako prekursor eksponuje cynizm władzy. Tytuł znaczy dosłownie „Sztuka dobrobytu", co brzmi absurdalnie, dopóki nie wydobędziemy ukrytych znaczeń: sztuka (takiego sprawowania władzy, aby społeczeństwo zadowolone było z) dobrobytu.

Autorem „Arthaśastry", choć nie jest to pewne, był praktyk i teoretyk (w Indiach praktyka wyprzedzała teorię) Ćanakja o przydomku Kautilja. Imię wskazuje pochodzenie od Ćanaki, ojca, Kautilja natomiast mówi jednocześnie o skrzywieniu kręgosłupa anatomicznego i moralnego. Ćanakja był garbusem, a zarazem krętaczem.

Dzieło powstało na bazie machinacji uprawianych przez Kautilję w IV w. p.n.e. Zainstalował on u władzy swego pupila, królewicza z nieprawego łoża, Ćandraguptę Maurję, który dał początek dynastii zapamiętanej jako ta, co pod berłem Aśoki zjednoczyła Indie na obszarze równym dzisiejszemu (art. s. 28). Kautilja uczył praszczura Aśoki, jak się postępuje z dworem, ludźmi, wojskiem i sąsiadami, a potem zebrał te rady w kilkudziesięciu rozdziałach. Biblioteką była wtedy pamięć, a instrumentem przekazu – słowo mówione. „Arthaśastra" to klasyka, choć odnaleziona dopiero w 1909 r., a więc niedostępna w opracowaniach wielkich indologów, albowiem była im w XIX w. nieznana.



Ćanakja u boku króla Ćandragupty, niedatowany gwasz

Tłumacze dzieła nie są pewni autorstwa Kautilji, albowiem księga podaje informacje typowe dla okresów późniejszych niż ten, w którym on żył. Zarazem jednak traktat o rządzeniu powołuje się na ustalenia sześciu różnych szkół myślenia politycznego, wcześniejszych od Kautilji. W Indiach nikt się historią nie przejmował. On to ułożył czy tylko jemu „Arthaśastrę" przypisano, nie ma dziś znaczenia. Dla wygody przyjęto, że „Arthaśastrę" zestawił Kautilja. Kto dzieło zapisał, tego nie dowiemy się nigdy – w tekście nie ma o tym mowy, a zwyczajem starej literatury sanskryckiej imię autora powinno być włączone do tekstu. Nie jest, mamy za to rozdział o sztuce pisania (dekretów).

Machiavelli nie mógł znać „Arthaśastry", choć nie jest wykluczone, że kopię przywieźli z Indii kupcy greccy, a potem przejęli ją Rzymianie. Jeśli nie czytał, to powinien był. Oto niektóre rozdziały: Magia, Iluzja, Ciemne siły, Służby specjalne, Praca, Porządek, Ochrona zwierząt, Państwo idealne, Moneta, Król, Kontrwywiad, Maszyneria administracyjna, Kontrola ruchu ludności, Małżeństwo, Prawa własności, Śledztwo, Polityka zagraniczna, Ambasador, Traktaty, Konfederacje i oligarchie, Obrona, Bitwy. Wynika z nich cynizm władzy oraz potrzeba śledzenia, podsłuchiwania i donosów. Wiktor Osiatyński nazwał to podręcznikiem totalitaryzmu z ludzką twarzą.

Podobieństwa do myśli Kautilji znajdziemy nie tylko w „Księciu", lecz także w prawach Ludwika XIV, Clausewitza i Kopernika, a także myślach prawodawców nowoczesnego wywiadu, dyplomacji i liberalizmu. I tylko jednego prawa nie znajdujemy nigdzie poza „Arthaśastrą": wolność to ulga, którą przynosi gaszenie pragnienia.

Krzysztof Mroziewicz

Obszerne omówienie „Arthaśastry" autor przedstawił w swej książce „Indie. Sztuka władzy" wydanej przez oficynę Zysk w 2017 r.

eprasa.pl 46c0f5f7db

nie upadło, a władzę nad jego terytorium objął huński wódz Toramana.

Dzieło Guptów. Tak zamknął się niewątpliwie jeden z najważniejszych okresów w dziejach subkontynentu. Era Guptów była epoką wielkiego dobrobytu, wynikającego m.in. z otwarcia się na kontakty z Imperium Rzymskim. Do rozwoju handlu przyczyniła się reforma monetarna Ćandragupty II, wprowadzająca jednolite monety złote i srebrne na terenie całego państwa. Dobrobyt ekonomiczny w sposób oczywisty sprzyjał rozwojowi wszelkich dziedzin sztuki oraz architektury. Do naszych czasów przetrwały liczne rzeźby z tego okresu, a także imponujące zabytki architektury sakralnej (art. s. 65). Są to bezcenne pomniki tradycji hinduskiej, gdyż władcy z dynastii Guptów, będący wyznawcami hinduizmu (art. s. 30), obejmowali działalność artystów i architektów tworzących w tym właśnie nurcie indyjskiej tradycji swoim mecenatem. Era Guptów była także okresem rozkwitu literatury sanskryckiej. W znaczeniu politycznym historycy indyjscy określają czasy panowania tej dynastii jako szczytowe osiągnięcie subkontynentalnej tradycji imperialnej.

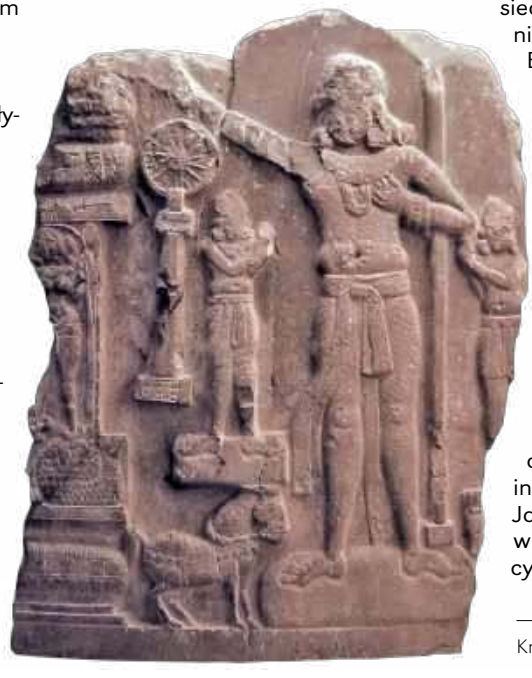
Zalążkowe szóste stulecie. Brak głównego ośrodka władzy na subkontynencie po epoce Guptów może stwarzać wrażenie, że był to okres anarchii politycznej i zupełnego braku organizacji. Jednakże Wakatakowie nadal panowali nad swoimi dekańskimi włościami, a księstwo Magadhy, choć uszczuplone terytorialnie,

Dobry władca Aśoka

Aśoka był ostatnim wielkim władcą z dynastii Maurjów (panował ok. 265–238 p.n.e.; inne datowanie: ok. 273–232 p.n.e.). Po krwawym zwycięstwie nad księstwem Kalinga (obecnie tereny stanu Orisa) król postanowił zaniechać zbrojnych podbojów, natomiast krzewić doktrynę prawego i szlachetnego życia (*dhamma/dharma*). W jednym ze swoich edyktów tak oto przedstawia motywy tej decyzji: „Po dokonaniu aneksji Kalingi ulubieniec bogów poczuł, że przenika go dhamma, umiłował dhammę i począł głosić dhammę. Z powodu pobicia Kalingi ulubieniec bogów poczuł skruchę, gdyż kiedy zdobywa się kraj do tej pory niezdobyty, mordowanie, umieranie i deportacja ludzi zasmucają niezmiernie ulubieńca bogów i kładą się ciężkim brzemieniem na jego duszy".

Według licznych podań to wówczas władca przyjął buddyzm (art. s. 45). Najprawdopodobniej właśnie pod wpływem tej religii postanowił żyć zgodnie z doktryną dhammy oraz czynić dobro zarówno poddanym, jak i wszystkim, do których mógł dotrzeć. Przyjął zasadę tolerancyjnego traktowania wyznań i sekt, pozostawiając im pełną wolność głoszenia i praktykowania własnych nauk i przekonań. („Miły Bogom Król Pijadassin okazuje szacunek wyznawcom wszystkich religii i wszystkim wspólnotom wyznaniowym").

Aśoka odbył wiele podróży do najbardziej odległych zakątków subkontynentu, głosząc naukę o wyzwoleniu z cierpień. Do podejmowania podobnych akcji obligował urzędników swojej administracji. Stworzył nawet specjalną kategorię tzw. ministrów dhammy, których zadaniem było wprowadzanie zasad życia zgodnego z głoszoną przez władcę doktryną pośród najbardziej potrzebujących wsparcia i pomocy, to znaczy kobiet, ludzi zamieszkujących peryferie imperium oraz członków licznych wspólnot religijnych. Zgodnie z wolą władcy o wszystkich kwestiach dotyczących dobra publicznego informowano go natychmiast. W ramach prowadzonych za panowania Aśoki robót publicznych zakładano szpitale, także dla zwierząt, dostarczano leki, sadzono drzewa i krzewy wzdłuż głównych traktów, kopano studnie, budowano gospody i stancje dla wędrowców i potrzebujących schronienia. W imperium obowiązywały specjalne przepisy dotyczące zachowania zasad moralności publicznej oraz zakazujące okrucieństwa wobec zwierząt. Władca jest pamiętany także jako wielki mecenas i krzewiciel buddyzmu, za jego rządów powstały liczne stupy oraz klasztory buddyjskie. Według podań miał wysłać na Sri Lankę dwoje własnych dzieci, syna i córkę, aby jako misjonarze głosili tam naukę Buddy.



Król Aśoka, relief z I w. p.n.e.

Aśoka obwieszczał swoje poglądy, decyzje dotyczące zarządzania państwem, dokonania i sukcesy za pomocą edyktów (odkrytych w 1837 r. przez Jamesa Prinsepa), rozgłaszanych przez heroldów, a także wykuwanych w skalnych blokach i na kamiennych kolumnach (stąd ich nazwa: edykty skalne lub kolumnowe). Głowica jednej z takich kolumn, w postaci czterech lwów siedzących do siebie plecami, upamiętniającej miejsce pierwszego kazania Buddy w Sarnath, po graficznym przetworzeniu stała się w połowie XX w. państwowym godłem niepodległych Indii (art. s. 125).

Przez wiele stuleci Aśoka był postacią mało znaną. Wiedziano o nim niewiele poza tym, że był synem i następcą Bindusary. Dopiero w 1915 r. jednoznacznie potwierdzono, że Aśoka i Pijadassin to ten sam władca. Od tamtej pory edykty rozsiane po całym terytorium cesarstwa Maurjów stanowią podstawowe źródło do dziejów panowania Aśoki. „Orędzia króla Aśioki", zbiór wybranych inskrypcji przetłumaczonych przez Jadwigę Makowiecką, ukazały się w Polsce w 1964 r. (i stąd pochodzą cytaty).

Renata Czekalska

eprasa.pl 46c0f5f7db

podtrzymywało swoje historyczne tradycje. Indyjski historyk K.M. Panikkar określa VI w. jako okres „tworzenia się zalążków", które staną się w przyszłości źródłem ważnych przemian na subkontynencie.

Między starożytnością a średniowieczem. Trzecim i ostatnim okresem w historii, kiedy to władza nad dużą częścią subkontynentu pozostawała w rękach rodzimych dynastii, były lata panowania Harszy, zwanego także w niektórych źródłach Harszawardhaną (pan. ok. 606–647 r.). Był to władca, który w dobie powszechnie panującego hinduizmu został buddystą. Jego epoka jest uznawana za przejściową w historii Indii, umieszcza się ją pomiędzy starożytnością a średniowieczem, kiedy to pozbawione władzy centralnej lokalne księstwa nieustannie walczyły między sobą o uzyskanie hegemonii.

Podboje Harszy. Harsza był synem Prabhakarawahany, władcy królestwa położonego we wschodniej części Pańdżabu. Został koronowany w wieku lat szesnastu po tym, jak zamordowano jego starszego brata. Wkrótce po koronacji także wysocy urzędnicy miasta Kanaudź zwrócili się do niego z propozycją objęcia tronu, do którego nie było pretendentów. Początkowo Harsza uważał się tam prawdopodobnie wyłącznie za namiestnika, jednak wkrótce przeniósł do Kanaudź swoją stolicę. Podczas 40 lat panowania zajmował się głównie prowadzeniem wojen, w większości zwycięskich, dzięki czemu zapewnił sobie zwierzchnictwo nad północą subkontynentu. Jego władza obejmowała terytorium od Gudźaratu po Asam, a bezpośrednio rządził terenami dzisiejszego stanu Uttar Pradeś, częścią Pańdżabu i współczesnego Radżasthanu. Ok. 620 r. wyprawił się wraz z armią na podbój Dekanu, jednak musiał zarządzić odwrót, pokonany przez króla Pulakeśina II z drawidyjskiej dynastii Ćalukjów. Jego terytorium zatem nigdy nie rozszerzyło się w kierunku południowym dalej niż po rzekę Narmadę, jednak dzięki tej wyprawie zdołał powstrzymać ekspansję Ćalukjów. Po 630 r. opanował Mithilę i Orisę, a w latach 633–641 pokonał władcę Kathijawaru Dhruwasenę II; władca ten został następnie jego zięciem i nie tylko rządził samodzielnie, ale z pomocą Harszy prowadził własną ekspansję terytorialną. U schyłku swego panowania Harsza włączył do swego terytorium Dźalandhar (we wschodnim Pańdżabie) oraz Kongodę (region na terytorium Orisy).

Harsza nie podjął, jak się wydaje, próby stworzenia scentralizowanego imperium. Rządził natomiast zgodnie z wzorcami wypracowanymi przez swoich wielkich poprzedników, nie pozbawiając pokonanych królów ich tronów, w zamian za złożenie hołdu należnego imperatorowi oraz odpowiednio wysokie daniny. Działając w ten sposób, podporządkował sobie najprawdopodobniej także Nepal oraz Sindh.

Z kronik chińskich wynika, że w 647 r. wielki cesarz już nie żył, a na tronie zasiadał uzurpator. Wspólna interwencja władców Nepalu i Asamu oraz ambasadora Chin przywróciła sukcesję, jednak i tak nie udało się zapobiec rozpadowi państwa.

Dzieło Harszy. Dość dokładny opis Indii pod panowaniem Harszy w pierwszej połowie VII w. zachował się w kronice podróży chińskiego pielgrzyma buddyjskiego Xuanzanga, który przywędrował do Indii z północnego zachodu; po zwiedzeniu Kaśmiru skierował się do miasta Kanaudź, a stamtąd, najczęściej drogami wodnymi, przewędrował niemalże cały subkontynent. Został też osobistym przyjacielem władcy.



Monety z czasów Guptów, V w. n.e.

Xuanzang opisuje indyjskiego imperatora jako praktykującego buddystę, podążającego za naukami szkoły mahajany (jednak we wczesnych stadiach swego panowania Harsza wydaje się wspierać ortodoksyjny hinduizm). Przedstawia też cesarza jako władcę idealnego – pełnego energii, sprawiedliwego, niestrudzenie działającego na rzecz zapewnienia dobrobytu poddanym i bezpieczeństwa państwu. W 641 r. Harsza wysłał poselstwo do cesarza Chin, nawiązując po raz pierwszy w historii indyjsko-chińskie stosunki dyplomatyczne.

O Harszy i jego rządach dowiadujemy się także z dzieła „Harszaćarita" (Uczynki Harszy). Jego autor, Bana, szczególnie dokładnie przedstawił w swoim panegirycznym utworze początkowy okres rządów władcy. Relacje obu biografów władcy jednoznacznie wskazują, że cieszył się on niekwestionowanym autorytetem, podpartym silną armią i ogromną liczbą zwycięstw. Był patronem religii i nauki. Za jego czasów, jak wynika z opisów Xuanzanga, najwyższą swą świetność osiągnął słynny uniwersytet w Nalandzie. Założony w V w. przez jednego z późnych władców z dynastii Guptów, początkowo jako buddyjski klasztor, dzięki hojnemu



Ruiny uniwersytetu w Nalandzie, który osiągnął świetność za rządów Harszy, VII w. n.e.



Marmurowe popiersie króla Harszy

wsparciu władców i arystokracji stał się ponadregionalnym ośrodkiem naukowym. Szeroki zakres prowadzonych studiów, międzynarodowy zespół uczonych, a także uniwersalizm myśli przyrównuje się do poziomu prezentowanego przez najbardziej prestiżowe uniwersytety zachodnie czasów nowożytnych, jak Oksford, Cambridge, Sorbona czy Harvard. Harsza sam był poetą. Do naszych czasów przetrwały teksty trzech stworzonych przez niego w sanskrycie sztuk teatralnych: „Nagananda", „Ratnawali" oraz „Prijadarśika".

Arabowie u bram. Kres panowania Harszy jest jednocześnie końcem epoki imperialnej północnych Indii. Na tereny niedawnego cesarstwa powróciło, typowe dla tego obszaru, rozdrobnienie polityczne oraz rywalizacja władców mniejszych czy większych państw. W chwili śmierci cesarza arabska potęga dotarła już na terytorium Persji. Wkrótce, po zajęciu Heratu, Arabowie wkroczyli do doliny Indusu, zwiastując początek nowej epoki w dziejach subkontynentu (art. s. 76).

Renata Czekalska

eprasa.pl 46c0f5f7db



Hinduizm: religia-matka

To nie tylko najstarsza, ale jedna z największych żywych tradycji religijnych i kulturowych na świecie. Temu konglomeratowi konfesyjno-społecznych nurtów próbuje się współcześnie nadać rys zwartej całości.

HALINA MARLEWICZ

Religijna mapa Indii. W samych Indiach żyje obecnie ok. 800 mln hindusów (wyznawców hinduizmu), kilkadziesiąt milionów zamieszkuje kraje Azji Południowej: Pakistan, Nepal (do 2008 r. jedyne państwo z hinduizmem jako religią państwową), Bangladesz i Sri Lankę. Kolejne miliony współtworzą diasporę indyjską rozsianą po całym świecie. Pomimo że 90 proc. hindusów mieszka w Indiach, kraj ten cechuje religijny pluralizm. Z Indii wywodzą się cztery wielkie tradycje religijne: dżinizm (art. s. 41), buddyzm (art. s. 54), sikhizm (art. s. 52) i sam hinduizm. W przeszłości tworzyły one uniwersalne, panindyjskie cywilizacje. Indie stały się też ostoją zaratusztrianizmu, mieszkają tam chrześcijanie, niektórzy są wyznawcami bardzo starożytnych form tej wiary.

Oblicza hinduizmu. Hinduizm, podobnie jak chrześcijaństwo, nie jest monolitem. Od tysięcy lat zmieniał się on wewnętrznie oraz wchodził w interakcję z innymi tradycjami religijnymi.

W wymiarze ściśle religijnym hinduizm nie jest tradycją monoteistyczną, nawet jeśli w obrębie różnorodnych odmian najważniejszych jego nurtów wypracowano wyrafinowane intelektualnie systemy teologiczne i religijno-filozoficzne, w których Wisznu, Śiwa lub Mahadewi (Śakti) są uznawani za jedynego Stwórcę czy Stwórczynię. Hinduizm ma charakter zdecydowanie politeistyczny. Nigdzie indziej na świecie nie znajdziemy tylu bogów i bogiń, istot półboskich i demonicznych, przejawów boskości w ludzkich, zwierzęcych czy hybrydalnych formach. Czci się niezliczone bóstwa lokalne, a zarazem niektórym bogom oddaje się cześć w świątyniach i domostwach na całym subkontynencie. Za obdarzone szczególną mocą uważa się rzeki i zbiegi rzek, świątynie, lasy, jaskinie, drzewa, kamienie i zwierzęta. Wiele miejsc jest uznawanych za święte z uwagi na rolę, jaką odegrały w starożytnych opowieściach religijnych, współtworzących tkankę hinduizmu.

Hinduscy bogowie w popularnym ujęciu grupowym, w rzędzie

Z drugiej strony wiara w istnienie jedynej i najwyższej boskiej istoty, której cześć, pod imieniem Wisznu, składają wyznawcy wisznuizmu, jako Śiwie – wyznawcy śiwaizmu, zaś pod imieniem Dewi (Mahadewi, Śakti) – wyznawcy Bogini, jest stosunkowo mocno utwierdzona w całej społeczności hinduskiej. Powszechne są tradycje pielgrzymek; *tirtha* (miejsce święte) jest takim dla wszystkich hindusów bez względu na to, czy jest ono poświęcone Wisznu, Śiwie czy Dewi. Koncepcja dharmy, prawa, które funkcjonuje jak bezosobowa zasada, całkowicie niezależna od jakiegokolwiek boga, to kolejny scalający element hinduizmu, mocno akcentujący społeczne wartości.

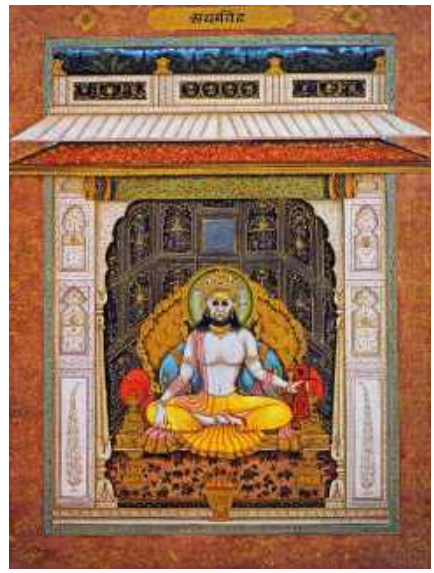
W trakcie tysięcy lat trwania i rozwoju tego kulturowo-religijnego konglomeratu szczególną rolę w jego kształtowaniu odegrały: przekaz doktrynalny, struktura społeczna, praktyka i rytuał, opowieści zawarte w religijnej literaturze oraz specyficzny rodzaj religijności oparty na miłości do boga osobowego (*bhakti*, dosł. udział – człowieka w Bogu i Boga w człowieku).

eprasa.pl 46c0f5f7db

Sindhu, hindu. Słowem *Sindhu* starożytni Persowie określali ludy zamieszkujące obszar nad rzeką Indus, którą nazywali *Sindh*. Od Persów nazwę tę przejęli Grecy i to oni wprowadzili do użycia współcześnie używane terminy Indie, Indusi. Od ok. VII w. n.e. nad Indusem zaczęli pojawiać się najeźdźcy muzułmańscy (art. s. 76). Używali oni określenia *Hindu*, zmodyfikowanej wersji wyrazu Sindh, w odniesieniu do Indusów niebędących muzułmanami. W ten sposób termin Hindu zmienił swoje konotacje z etnicznych i geograficznych na religijne.

Praźródła hinduizmu. Jednym z przełomowych momentów w budowaniu historii hinduizmu było odkrycie pokrewieństwa językowego między sanskrytem (art. s. 10), językiem starożytnych tekstów Indii, a językami europejskimi. Próby odnalezienia i rekonstrukcji języka praindoeuropejskiego zawiodły do stworzenia – kontestowanej przez uczonych indyjskich – XIX-wiecznej hipotezy najazdu plemion indoaryjskich (art. s. 15), które przyniosły ze sobą język wedyjski i wedyjską cywilizację, praźródło hinduizmu.





Fragmenty dwóch z czterech ksiąg wedyjskich: pierwszej, najstarszej „Rigwedy" (po lewej) i czwartej, najmłodszej „Atharwawedy"

WIEDZA OBJAWIONA I BRAMINI

Weda. Wedę (dosł. wiedza) zaczęto układać ok. 1750 r. p.n.e. Znalazły się w niej bardzo zróżnicowane teksty, od inwokacji i hymnów skierowanych do bogów, przez formuły ofiarne, które towarzyszą odprawianiu rytuałów, po szczegółowe objaśnienia procedur ofiarnych wraz z ich interpretacją o charakterze stricte technicznym lub ezoterycznym. Weda (literatura wedyjska jako cały korpus tekstów) zawiera również cykle narracyjne o mitycznym lub legendarnym charakterze oraz spekulacje filozoficzne. Jak chce tego tradycja, to wiedza objawiona, boskiego pochodzenia. Określa się ją mianem *śruti* (dosł. to, co usłyszano), przypominając, że zasadniczo to tradycja przekazu ustnego, teksty przeznaczone do wysłuchania (a nie przeczytania). Przechowywaniem i przekazywaniem tej świętej wiedzy zajmowali się kapłani bramińscy. Ta usłyszana wiedza miała dla wyznawców najwyższą i rozstrzygającą wartość poznawczą w odniesieniu do zagadnień teologicznych i religijnych, była niepodważalnym autorytetem.

Najstarszą warstwą Wedy są cztery zbiory (*sanhita*): „Rigweda" to „Wiedza hymnów"; „Samaweda" to „Wiedza melodii", wybór fragmentów hymnów rigwedyjskich, zaopatrzonych w objaśnienia dotyczące sposobów ich melorecytacji; „Jadźurweda" to „Wiedza formuł ofiarnych", która jest księgą obrzędów wedyjskich; „Atharwaweda" to „Wiedza Atharwanów", kapłanów ognia. Z uwagi na to, że dużą część tej ostatniej stanowiły zaklęcia i formuły magiczne, wyraźnie odbiegała ona charakterem od trzech wcześniejszych zbiorów. Pierwotnie uznawano zatem tylko trzy wedy, określane mianem wiedzy potrójnej (*traiwidja*). Dopiero z czasem „Wiedza Atharwanów" została dołączona do pozostałych zbiorów, współtworząc kanon czterech sanhit.

Później powstawały brahmany, egzegetyczne teksty prozą, których treścią jest objaśnianie sanhit w kontekście ofiary, oraz aranjaki, w których rozważano kwestie związane z tajemnymi i niebezpiecznymi rytuałami, przydając im niekiedy ezoterycznych i filozoficznych znaczeń. Należało je poznawać i recytować tam, „gdzie nie widać dachów domostw", czyli na osobności, poza osadami ludzkimi.

Do aranjak niekiedy włączano też m.in. upaniszady. Te najmłodsze z tekstów wedyjskich zawierają tajemne nauki wedyjskich mistrzów i nauczycieli, w których zawarto spekulacje na temat budowy świata, przyrody, życia, natury rzeczywistości empirycznej i absolutu (brahman), ludzkiego ciała, psychiki, świadomości, umysłu, duszy (atman), wyzwolenia duchowego, etyki i filozofii społecznej.





Główni bogowie wedyjscy: Agni (po lewej) i Indra; litografie francuskie z I poł. XIX w.

„Rigweda". „Rigweda" (Wiedza hymnów) to najstarsza (XV–XII w. p.n.e.) z czterech zbiorów wed. Znalazło się w niej ponad tysiąc hymnów opisujących nie tylko bogów wedyjskiego panteonu i najważniejsze rytuały ofiarne, ale także codzienne życie, strukturę społeczną, związki polityczne między klanami Ariów itp. Według niektórych badaczy w trakcie rytuału *somy*, najważniejszej z ofiar opisanych w „Rigwedzie", wszyscy członkowie klanu (*wiś*) sankcjonowali wybór swojego naczelnika. Przywódca klanu dowodził wyprawami i zapewniał ich powodzenie, składając ofiary bogom, które odprawiali kapłani-bramini.

Bogowie wedyjscy. Najważniejszym z bogów jest Agni, deifikowany ogień. To bóg o trzech postaciach: w niebiosach jawi się jako słońce, w przestrzeni jako błyskawica, na ziemi jako ogień żywiołu i ogień ofiarny. Główną jego funkcją jest przyjmować ofiarę i zanosić ją bogom w niebie. Drugim jest Indra, bóg burzy i wojny oraz przywódca bogów, którego zwycięskie walki są po

eprasa.pl 46c0f5f7db





Z czasów wedyjskich pochodzi podział na cztery wielkie klasy, warny. Najwyższą był stan kapłanów, braminów (fot. po lewej; bramin z rodziną, ok. 1890 r.), najniższą stan służebny, śudrów (fot. po prawej; otrzymują zapłatę od bogatego rolnika, 1946 r.). Między nimi byli wojownicy-władcy (kszatrijowie) oraz rolnicy i kupcy (wajśjowie) – poniżej na ilustracjach z XIX w.

wielekroć wychwalane w hymnach. Wciela on ideał wojownika i jego etos. To jego przyzywano na pomoc przed bitwą. Aditjowie – synowie bogini Aditi (dosł. nieskończoność) – to grupa 7–8 istot boskich. Są to m.in. Mitra, Waruna i Arjaman. Uważa się ich obecnie za personifikacje ważnych funkcji społecznych – mają sprawować nadzór nad zawieranymi sojuszami, pilnować lub wymuszać dotrzymywanie przysiąg, w tym także przysiąg małżeńskich. To oni pilnują porządku społecznego, właściwego podziału dóbr w obrębie danej społeczności czy w końcu także etycznych zachowań jej członków. Waruna jest królem, Mitra jego stałym towarzyszem, uosobieniem zgody. Arjaman to wcielenie gościnności Ariów. Z kolei bliźnięta Aświni uzdrawiają, używając swych cudownych mocy.

Asurowie (*asura*) to potężne istoty o złej lub złośliwej naturze, wrogowie bogów i ludzi. Między nimi i bogami (*dewa*) toczy się nieustanna walka. Słowo asura często występuje w „Rigwedzie" jako epitet najbardziej szanowanych bogów, np. Agni. (W starożytnej religii Iranu *ahura* oznacza najwyższego boga – Ahura Mazdę). Wielcy bogowie późniejszego hinduizmu – Wisznu i Śiwa – nie odgrywają w „Rigwedzie" znaczącej roli.

Wedyjski rytuał ofiarny – *jadźnia*. Wszystkie obrzędy wedyjskie oscylują wokół rytuału ofiarnego o nazwie *jadźnia* (dosł. oddawanie czci). Idea ofiary wedyjskiej opiera się na magicznym światopoglądzie, według którego dzięki ofierze można zmusić bogów do spełnienia prośby ofiarnika. Jednym z ważniejszych obrządków było rozpalanie ognia rytualnego, ale rangę najwyższą miały wszelkie rytuały związane ze świętym napojem *soma*: jego przygotowaniem, ofiarowaniem i spożyciem.

Reformy życia i rytuału. Młodsze hymny „Rigwedy" pozwalają zauważyć efekty stopniowej ekspansji Ariów wedyjskich w kierunku wschodniego Pańdżabu, Harjany, po ziemie między rzekami Ganges i Jamuna. Wyłania się obraz nowo tworzonych struktur państwowych, wyraźniejsza







jest stratyfikacja społeczeństwa (art. s. 57). Zmienia się też rytuał wedyjski. Rodziny kapłańskie, które do tej pory były odpowiedzialne za układanie liturgicznej poezji niezbędnej do odprawiania wielkich wedyjskich ceremonii, ustępują urzędom kapłanów, z których z czasem wyłoniły się gałęzie czy też szkoły wedyjskie (*śakha*). To wtedy zrodziła się liturgia zwana *agnićajana*, która wiązała się z budową imponującego ołtarza z tysiąca cegieł, w kształcie orła z rozłożonymi skrzydłami.

Cztery wielkie klasy – warny. Starą klanową strukturę społeczną, z wojownikami/przywódcami klanu i kapłanami, zastępuje bardziej rozbudowana. Uświęca ją rigwedyjski hymn o Praczłowieku „Puruszasukta": pierwsze świadectwo nowego podziału na cztery warstwy. Dwa stany – bramini (kapłani) i kszatrijowie (wojownicy-władcy) stoją najwyżej na drabinie społecznej. W stosunku do trzeciej, niższej warstwy rolników i hodowców bydła użyto w hymnie miana wajśja (od słowa *viś* – społeczność, klan). Gdy zaczęto zakładać miasta, wajśjowie zajęli się także kupiectwem. Zmiana konotacji słowa wajśja to odzwierciedlenie dalszego rozwarstwienia społeczności Ariów. Najniżej znalazł się stan służebny śudra, którego obowiązkiem jest służyć pozostałym trzem.

ZŁOTY WIEK

Tysiąc lat próby. Między V w. p.n.e. a VII w. n.e. wedyjską ortodoksję poddawano nieustającej konfrontacji z nowymi sposobami myślenia. Nizinę Gangesu przemierzały grupy ascetów, mistrzów duchowych, mistyków i filozofów, którzy reprezentowali całe spektrum poglądów, od skrajnego materializmu po radykalną ascezę. Na ich czele stali mistrzowie wykładający nauki alternatywne w stosunku do skostniałych postaci życia rytualnego i duchowego braminizmu. Negowano prawdy religijne zawarte w Wedzie. W kręgach bramińskiej ortodoksji powstaje ogromna literatura dotycząca

eprasa.pl 46c0f5f7db

dharmy (o czym za chwilę). Rozwijają się wczesne postaci wisznuizmu, śiwaizmu oraz kultu bogini Dewi.

Dharma. *Dharma* to dosłownie podpora, ostoja oraz właściwy sposób utrzymywania porządku i równowagi we Wszechświecie. Za czasów Maurjów (art. s. 22) stała się ona przedmiotem specjalnych studiów, ujętych następnie w tekstach zwanych dharmaśastrami i dharmasutrami.

Dharma rodzi się wówczas, gdy panują właściwe relacje między czterama warstwami społecznymi (warnami) i między trzema światami (*trailokja*): światem bogów wedyjskich *swarga*; światem mrocznym (zmarłych), który zamieszkują też złe i wrogie byty (*asurowie*); i ziemią, siedzibą ludzi znajdującą się pomiędzy światem bogów i światem mroku.

Dharma, odwieczne, święte prawo równowagi, zostaje zdefiniowana jako jeden z życiowych celów człowieka, obok *arthy* (gromadzenia majątku gwarantującego dobrobyt) i *kamy* (kultywowania przyjemności zmysłowych, nie tylko seksualno-erotycznych). Do tej triady dodaje się ideał *mokszy* (duchowego wyzwolenia z transmigracji).

Swadharma. Każdy z przedstawicieli czterech głównych warstw (warn) ma sobie tylko przypisaną dharmę, zwaną *swadharma* (prawo odnoszące się do samego siebie). Trzy wyższe klasy mają wspólne trzy dharmiczne obowiązki: studiowanie świętych tekstów, składanie ofiar i szczodrość. Bramin ma obowiązek nauczania świętych tekstów wedyjskich, odprawiania ofiar w imieniu innych ludzi oraz przyjmowania darów przeznaczonych tylko dla jego warstwy. Kszatrija powinien dbać o utrzymanie prawa i porządku na własnym terytorium i chronić je przed najeźdźcami. Władca, jako główny rycerz, ma osobną, królewską dharmę. Obowiązkiem wajśjów jest zarabiać na życie handlem, rzemiosłem i rolnictwem. Śudra ma tylko jeden obowiązek – służyć członkom trzech wyższych stanów.

Obowiązki dharmiczne są także różne dla różnych etapów życia każdego z członków czterech stanów. Np. chłopiec w wieku od ok. 5 lat z trzech wyższych stanów na etapie bycia uczniem (*brahmaćarin*) powinien studiować święte teksty wedyjskie pod kierunkiem odpowiedniego nauczyciela (*guru,* art. s. 164), służyć mu oraz zachowywać ścisły celibat. Na etapie pana domu (*grihastha*) należy założyć rodzinę i dbać o jej dobrobyt, spłodzić syna. W trzecim etapie można wycofać się z aktywnego życia i stać się mieszkańcem lasu (*wanaprastha*), czyli oddać duchowym poszukiwaniom. Ostatni, czwarty etap polega na prowadzeniu życia wędrownego ascety (*sannjasin*), który odrzuca wszelkie więzy ziemskie, nie składa ofiar. Jego ostatecznym celem staje się odkrycie natury rzeczywistości wiodące do osiągnięcia duchowego wyzwolenia z kręgu ponownych narodzin.

Dharma dla wszystkich. Dharmę objaśnia się też jako sumę praw ogólnych, powszechnie obowiązujących wszystkich, np. niekrzywdzenie istot żywych, szacunek dla rodziców i osób starszych, prawdomówność. Różnorodne odpowiedniki słowa dharma: reguła, prawo, prawo kosmiczne, powszechny ład, praworządność – tylko częściowo oddają uniwersalizm tej koncepcji dla cywilizacyjnego wymiaru hinduizmu. W zależności od kontekstu termin ten ujednoznacznia swoje odniesienie, a pozostałe sensy są jego ogólnym tłem.

Istnieją trzy uznane źródła dharmy: wedyjskie objawienie, teksty uświęcone tradycją, do których zaliczano „Mahabharatę", „Ramajanę" i purany, oraz zachowanie osób godnych naśladowania.

Trimurti: Brahma – Wisznu – Śiwa

Trimurti (dosł. o trzech postaciach) to koncepcja wyłoniona w pierwszych wiekach naszej ery, najpełniej rozwinięta w puranach. Jest to idea ukazania najwyższego boga w trzech charakterystycznych postaciach. W każdej z nich realizuje on odmienne funkcje kosmogoniczne. Jako Brahma wysnuwa z siebie świat, jako Wisznu – podtrzymuje jego istnienie i chroni go, a jako Śiwa – niszczy. Mitologia Brahmy pochodzi z okresu postwedyjskiego. W Wedach stwórcą jest przede wszystkim Pradźapati (dosł. Pan stworzenia), Wisznu i Śiwa natomiast nie odgrywają większej roli.

Koncepcja trimurti po raz pierwszy została sformułowana w upaniszadzie „Maitrajani", gdzie trójcy Brahma – Rudra (=Śiwa) – Wisznu (w tej kolejności) przypisano określone własności. Brahmę powiązano z aktywnością, żarliwością (*radźas*), Rudrę z ciemnością, oporem, inercją (*tamas*), Wisznu z jasnością i czystością (*sattwa*). W puranach Brahma, Wisznu i Śiwa często wspierają się wzajemnie w boskich dziełach, ale też walczą z sobą o prymat. Dla śiwaitów to Śiwa jest jedynym bogiem, Wisznu i Brahma są co najwyżej jego atrybutami lub przejawami. W „Wisznu-puranie" stanowi się natomiast, iż „jedyny bóg [Wisznu] przybiera imiona Brahmy, Wisznu i Śiwy stosownie do tego, czy stwarza, chroni lub niszczy światy".

Koncepcja trimurti fascynowała chrześcijański Zachód. To zainteresowanie przyniosło w XX w. znaczącą modyfikację oraz podniesienie jej znaczenia w hinduizmie, mimo iż historia wskazywałaby, że nie była ona szczególnie ważnym założeniem teologicznym.

(HM)



Brahma, Śiwa i Wisznu; w tym przedstawieniu Śiwa tańczy, dwaj pozostali najważniejsi bogowie mu akompaniują; akwarela z XVIII w.

Hinduizm w eposach i puranach. „Mahabharata" wraz z „Ramajaną" to ważne źródła informacji o ewolucji hinduizmu na przełomie er. Rytualistyczna religia wedyjska nadal odgrywa znaczącą rolę, ale równolegle wyłania się całkiem nowy rodzaj religijności (*bhakti*) oraz wczesna postać wisznuizmu, śiwaizmu i śaktyzmu.

„Mahabharata". „Mahabharata" (Wielka bitwa rodu Bharatów), w swej istocie i charakterze, nie jest jedynie ułożoną w sanskrycie opowieścią o losach dwóch zwaśnionych rodów Kuru i Pandu, liczącą, według tradycji, 100 tys. wierszy ujętych w 18 rozdziałach. „Mahabharata" to ogromna południowoazjatycka tradycja kulturowa, zarazem literacka, jak i teatralna, obejmująca niemal całą historię Indii, której źródeł można doszukiwać się jeszcze w epoce wedyjskiej. Jej wpływu na kraje Azji Południowej i Południowo-Wschodniej nie można przecenić. Siłą rzeczy, względem treści religijnych „Mahabharata" nie może być dziełem jednolitym. Są w niej

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Sceny z „Mahabharaty" wykute w kamieniu (w skalnej świątyni w Elorze, początek n.e.) oraz fragment „Ramajany" (manuskrypt z XVIII w.)

fragmenty, w których wielką wagę przypisuje się do wedyjskich ofiar typu jadźnia, ale są też rozbudowane rozważania na temat dharmy oraz odniesienia do ścieżki ascetycznej, nakierowanej na duchowe wyzwolenie. Brahma, jeden z trójcy bogów Brahma – Wisznu – Śiwa (art. s. 33), nadal pełni ważną funkcję. Brahmę czasem utożsamia się tu z brahmanem, wedyjskim absolutem, czasem jest przedstawiany w swej pierwotnej funkcji praojca ludzkości. W „Mahabharacie" znalazły się najwcześniejsze opisy bhakti, teistycznego i pobożnościowego nurtu, który z czasem stał się najpopularniejszym rodzajem religijności w hinduizmie. W samym eposie pobożna postawa wiernego, oddanego całym sercem bogu i zawierzającego mu swoje duchowe wyzwolenie, jest skierowana zarówno ku Wisznu, jak i ku Śiwie. Może to oznaczać, że między tymi dwoma bogami nie czyniono wówczas większego rozróżnienia.

„Ramajana". „Ramajana" (dosł. ścieżka/droga Ramy), opowieść, która żyje w hinduskiej kulturze od dwóch i pół tysiąca lat, jest odmienna od „Mahabharaty" co do treści i stylu, lecz, podobnie jak ona, przybiera niezliczone postaci. Współcześnie określeniu *ramajana* nadaje się dwa kulturotwórcze sensy. W pierwszym jest ona jedną z niezliczonych ludowych, epickich, dramatycznych i literackich wersji opowieści o żyjącym w starożytności indyjskim księciu Ramie. Te liczne ramajany są ogromnie wpływowymi tekstami literackimi i religijnymi, które tworzy się nadal we wszystkich ważniejszych językach Azji Południowej i Południowo-Wschodniej.

W drugim sensie mowa o samej opowieści ułożonej w sanskrycie. Ta „Ramajana" składa się z 24 tys. strof podzielonych na siedem rozdziałów. Jej autorem ma być mityczny mędrzec i prapoeta (*adikawi*) Walmiki. Ramajana opowiada o wydarzeniach na dworze króla Daśarathy w Kosali. Rama, Bharata, Lakszmana i Śatrughna to królewscy synowie, urodzeni przez trzy małżonki króla. Trzonem poematu jest opowieść o losach Ramy. Daśaratha wyznacza Ramę na swego następcę. Wskutek intryg jednej z żon, matki Bharaty, Rama z żoną Sitą zostają wygnani z kraju. Na tronie zasiada Bharata, który zastrzega jednak, że będzie rządził dopóty, dopóki nie wróci prawowity następca tronu. Rama z Sitą przeżywają wiele przygód na wygnaniu, aż w końcu wracają do stolicy, Bharata zrzeka się tronu, a Rama przejmuje władzę. Jeszcze w rozdziale „Mahabharaty" zatytułowanym „Ramopakhjana" Rama jest przedstawiany jedynie jako człowiek, nawet jeśli stanowi wzór do naśladowania.

Kult Ramy. W kulcie Ramy można zaobserwować dwa główne nurty: jest on postrzegany albo jako wcielenie Wisznu (art. s. 38), albo też uznaje się go za Absolut, Najwyższego. W kulcie tym szczególnie mocno uwidacznia się rola mantr. Mantra (dosł. wypowiadanie w ukryciu; kontemplowanie), rozumiana jako formuła rytualna, sięga korzeniami religii wedyjskiej. Jest obecna nie tylko w hinduskiej, ale też buddyjskiej, sikhijskiej i dżinijskiej tradycji. W praktykach medytacyjnych jest sposobem na skupienie uwagi, stosuje się ją w celu uzyskania mocy magicznych, ma ona pomagać w transformacjach alchemicznych, być środkiem leczniczym, czystą energią kosmiczną, być niezawodnym środkiem duchowego wyzwolenia, znakiem obecności *sacrum* w świecie. W ezoterycznych tradycjach mantry są przekazywane przez mistrza uczniowi podczas ceremonii inicjacji.

W tym przypadku stałe, ciche powtarzanie mantry Ramy ma przynieść wyznawcy szybkie duchowe wyzwolenie. Dwie sylaby imienia Rama są symbolem absolutu w podwójnym aspekcie najwyższego światła i esencji wszechistnienia. Ramie można też oddawać cześć, sławiąc go pieśnią (*kirtana*), stale rozpamiętując jego naturę i cechy (*smarana*) czy słuchając opowieści o jego dokonaniach (*śrawana*). Od XIII do XVI w., kiedy hinduski kult świątynny i boskich wizerunków był surowo zakazany przez muzułmańskich władców, kult imienia boskiego stał się jedną z najbardziej widocznych i uderzających cech religijności hinduskiej w Indiach Północnych.

„Bhagawadgita". Trzy ścieżki jogi. „Bhagawadgita" (Pieśń Pana) to rozmowa rycerza Ardźuny z woźnicą jego rydwanu, bogiem Kriszną, tuż przed bitwą między dwoma spokrewnionymi rodami Kuru i Pandu. W obliczu bratobójczego rozlewu krwi Ardźuna ulega rozpaczy i odmawia walki. Stoi bowiem przed prawdziwym dylematem moralnym (dharmicznym?): jako wojownik powinien walczyć, natomiast prawo rodu nakazuje dbać o jego trwanie i dobrobyt. Kriszna poucza Ardźunę, że każde działanie jest rodzajem ofiary religijnej. Jeśli będzie ono podejmowane z obojętnością wobec dobrych bądź złych skutków dla siebie, a jedynie ze świadomością, że jest właściwe i zgodne ze swadharmą, niezawodnie zaprowadzi wiernego do wyzwolenia duszy (*atman*) z bezpoczątkowego i niemającego kresu kręgu wcieleń (*sansara*, dosł. przechodzenie – od jednego do kolejnego istnienia w świecie).

To są zasady jogi czynu (*karma joga*). Jednak Ardźuna obawia się, że zabijając członków rodu, obciąży duszę złym *karmanem* (dosł. czyn – działanie człowieka oraz ślad, jaki ono zostawia na jego duszy, determinując rodzaj

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Fragment jednej z pieśni „Bhagawadgity" (manuskrypt z XVIII w.) oraz ilustracja z purany „Bhagawata" (manuskrypt z XVI w.)

i kierunek odradzania się w świecie). Dlatego w ostatnim rozdziale „Bhagawadgity" Kriszna składa mu ważką obietnicę: „Trwaj przy mnie sercem-umysłem, mnie udzielaj uwielbienia, mnie składaj ofiary, mnie tylko cześć oddawaj! Dotrzesz do mnie, szczerze ci przyrzekam! Porzuć wszelkie prawem przepisane czyny, ku mnie, jedynemu schronieniu, podążaj! Wyzwolę cię od wszelkiego zła!".

Strofa ta stała się dla hindusów kluczową formułą mówiącą o boskiej mocy zbawczej. Bóg zobowiązuje się ocalić człowieka w obliczu jego uwikłania w bieg życia. To ścieżka *bhakti jogi*, która jest przeznaczona dla wszystkich wiernych. Każdy z członków hinduskiej społeczności może powierzyć siebie bogu, chociaż tylko mężczyźni z najwyższych warstw mogą podążać ku wyzwoleniu ścieżką poznania gnostycznego (*dźniana jogi*), trzecią – obok karma jogi i bhakti jogi – o której poucza się w „Bhagawadgicie". Praktykowanie ścieżki zawierzenia bogu osobowemu może polegać na kontemplowaniu jego potęgi, mądrości i dobroci, omawianiu jego zalet z innymi osobami, śpiewaniu pobożnych pieśni itp. Ten włączający, a nie wykluczający charakter bhakti stał się najpewniej przyczyną jego ogromnej popularności, która trwa do naszych czasów.

Hinduizm puraniczny. Termin *purana* (dosł. starożytne historie) już w brahmanach oznacza teksty, których treścią są kwestie kosmogoniczne. Purany (ok. 300–1000/1100 n.e.) to prawdziwe encyklopedie hinduizmu, powiązane tematycznie z „Mahabharatą" oraz dharmaśastrami. Tradycyjnie mówi się o puranach poświęconych Wisznu, Śiwie i Brahmie.

W puranach wyznawców Wisznu określa się częściej mianem bhagawatów. Różnorodne boskie postaci: Narajana, Wasudewa-Kriszna, Balarama, bogini Śri/Lakszmi, jako małżonka Wisznu, zostają scalone w jeden panteon. Na plan pierwszy powoli wysuwa się koncepcja wcieleń (awatarów) Wisznu (art. s. 38). Wisznuicka „Bhagawatapurana" (18 tys. ślok), w całości poświęcona Wisznu, to najbardziej popularna spośród wszystkich puran, wywarła największy wpływ na popularne wierzenia Indusów.

Natomiast w tzw. puranach śiwaickich można znaleźć wiele opisów Śiwy, groźnego boga, który łączy w sobie przeciwstawne elementy ascetyczne i erotyczne. W tym czasie wyłania się jego panteon, z małżonką Parwati i synami Karttikeją i Ganeśą. Śiwaizm od zarania był mocno związany z kultem bogini Mahadewi.

Kult Wielkiej Bogini, śaktyzm. W wielkich eposach indyjskich oraz w puranach boginie hinduskiego panteonu przedstawiano często jako różne postaci tej samej Wielkiej Bogini, Mahadewi lub Dewi (art. s. 37). W większości puran unika się przedstawiania jej w straszliwej postaci zabójczyni demonów. Dopiero w puranie „Markandeja" ukazuje się jej groźną formę, nadając imiona Raktadantika (dosł. czerwonozęba), Kali, Ćandika itp.

Jednym z największych dokonań Dewi jest walka z demonem Mahiszą, opisana we fragmencie purany „Markandeja" zatytułowanym „Dewimahatmja". Bogowie, pokonani przez demona, udają się do Wisznu i Śiwy po pomoc. Na wieść o ich klęsce oczy Wisznu i Śiwy rozjarzył ogień gniewu, który zamienił się w masę energii. Z niej wyłoniła się piękna kobieta Ćandika, która zebrała w sobie energie wszystkich bogów: Śiwy, Jamy, Wisznu, Indry, Waruny itp.

Idea bogini stworzonej z boskich mocy całego panteonu została rozwinięta w innych puranach i zyskała ogromną popularność nie tylko w nurtach hinduizmu. Również buddyzm i dźinizm znalazły się pod wpływem koncepcji Śakti Dewi (*śakti* – dosł. moc, energia), ucieleśnienia boskich mocy.

W OBLICZU ISLAMU

W sułtanatach. Gdy hinduskie królestwa północnych Indii przeszły w ręce władców Sułtanatu Delhijskiego (art. s. 76), wszystkie instytucje religijne i edukacyjne prowadzone przez braminów w wielkich centrach pielgrzymek nad Gangesem pozostały bez patronatu państwa. Bramini utracili swoją pozycję duchowych i intelektualnych przewodników. Przywództwo religijne przypadło santom (dosł. święci), luźno powiązanym grupom mistrzów duchowych szerzących naukę pobożnego, pełnego miłości oddania się Najwyższemu (bhakti), bez względu na kastową i religijną przynależność, która wyłoniła się ok. XIII w. Ich członkowie – zajmujący się rzemiosłem – należeli do niższych kast. W Pańdźabie powstała całkiem nowa tradycja religijna, będąca amalgamatem ezoterycznych praktyk jogicznych, tradycji wisznuickich i śaktyjskich. Po rozgromieniu przez Mogołów hinduskiej konfederacji Radźputów wyłoniła się też nowa – złożona z kupców – religijna grupa, która z czasem przybrała nazwę sikhów (art. s. 52).

W muzułmańskim imperium Wielkich Mogołów (art. s. 88) znalazły dla siebie miejsce mniejsze społeczności: zaratusztrianie, dźiniści i chrześcijanie. Za czasów cesarza Akbara zaczęto organizować debaty religijne między chrześcijanami, muzułmanami i hindusami. Był to punkt zwrotny w polityce religijnej Mogołów. W kolejnym kroku Akbar zezwolił Radźputom na budowę świątyń we

eprasa.pl 46c0f5f7db

Wrindawanie i Mathurze, na ziemi przekazanej społecznościom miłujących boga wyznawców Wisznu (bhaktów wisznuickich). Ostatni z Wielkich Mogołów, Aurangzeb, pobożny muzułmanin, zakazał jednakże wznoszenia niemuzułmańskich ośrodków kultu; w tym czasie zaprzestano też obchodzenia hinduskich świąt religijnych.

W ogólnej ocenie historyków dla Mogołów jednak – jak pisze jeden z badaczy – nie było najistotniejsze siłowe wprowadzanie islamu, lecz efektywne kierowanie imperium o zróżnicowanym pod względem religii charakterze, tak aby państwo na tym skorzystało.

Hinduizm na południu Indii. Wielkie tradycje hinduizmu odrodziły się na południu Indii, dlatego czas ten (VIII–XV w.) jest nazywany hinduskim renesansem. Życie umysłowe i duchowe skupiało się w olbrzymich kompleksach świątynno-klasztornych. Z czasem nabrały one znaczenia politycznego i ekonomicznego. Kapłani zaczęli mieć coraz większy wpływ na politykę władców.





Od lewej: Śankara, hinduski filozof z nurtu wedanty (VIII–IX w.) oraz Rammohan Roj, jeden z XIX-wiecznych reformatorów hinduizmu na portrecie z epoki

Podczas panowania Ćolów (art. s. 84) umacniała się rola bramińskich wiosek, znanych później jako *brahmadeja*. One także stawały się ośrodkami propagującymi nauki tworzone i zapisywane w sanskrycie przez uczonych braminów. W VIII w. powstawały także mathy (*matha*) – ośrodki przypominające klasztory. Były to miejsca, gdzie duchowe nauki były pobierane przez niebraminów.

Tamilscy śiwaici mieli poparcie władców i gwarancję bezpieczeństwa wyznawania swojej wiary. Dla wisznuizmu był to jednak czas próby. Temu chyba zawdzięcza on rozkwit myśli spekulatywnej. Sporom ideowym towarzyszyły prześladowania religijne, nierzadko przybierające bardzo okrutne formy.

Nurt wedanty. Południowe Indie to miejsce urodzin i działalności wielkich filozofów indyjskich związanych z nurtem tzw. wedanty (dosł. cel lub koniec Wedy; zróżnicowana wewnętrznie tradycja klasycznej indyjskiej filozofii). Pierwszy z nich, Śankara, według tradycji żyjący w latach 788–820, był wyznawcą śiwaizmu, ceniącym też teologię wisznuizmu. To twórca adwaita wedanty, absolutnego monizmu. Miał on założyć cztery klasztory (*matha*). Ramanudźa (1075–1140?) i jego zwolennicy byli związani z religijną tradycją odłamu wisznuizmu – śriwaisznawa. Jej początki wiążą się z wcześniejszą o kilka wieków twórczością wielkich świętych – alwarów, autorów natchnionych poematów religijnych przenikniętych ideą pełnej oddania miłości do boga osobowego (*bhakti*). Ramanudźa utożsamiał Absolut upaniszadów z osobowym bogiem Wisznu. Wiele pielgrzymował, okrążył całe Indie. Miał przyczynić się do powstania 74 centrów, w których nauczano jego teistycznej wedanty.

Ostatni bastion hinduizmu. W XIV w. także Indie południowe znalazły się pod władzą sułtanatu z Delhi. Wkrótce potem zrodziła się gwałtowna rewolta przeciw muzułmańskim władcom, w efekcie której powstało królestwo Widźajanagara (1336–1646, art. s. 84), uznawane za ostatni bastion hinduizmu w obliczu islamskiej nawały. Jego dzieje wzbudzają ogromne emocje wśród indyjskich i zachodnich historyków. Bez wątpienia władcy Widźajanagary zachęcali do studiowania Wedy, wspierali braminów, szczodrze wspierali mathy i świątynie, patronowali pielgrzymkom do świętych miejsc oraz wszelkim innym aktywnościom religijnym.

W KOLONII I REPUBLICE

Czasy Brytyjczyków. To Brytyjczycy, którzy przybyli do Bengalu, a potem kolonialnie uzależnili Indie (art. s. 102), zaczęli używać terminu hinduizm (*hindooism*) lub religia/wiara Hindu (*Hindoo religion/creed*), wszakże mogli je usłyszeć od samych hindusów. Na wczesnym etapie poznawania indyjskich tradycji religijnych wielu przybyszy wierzyło w istnienie jednolitego, spójnego systemu na subkontynencie. Takie podejście opierało się także na informacjach uzyskiwanych od samych hindusów, którzy pragnęli ukazać przybyszom jedną religijną tradycję z pewnymi różnicami w obrębie poszczególnych nurtów. Od końca XVIII w. wielu indyjskich reformatorów hinduizmu, którzy zyskali anglojęzyczne wykształcenie i znajomość kultury Zachodu, podejmowało próby określenia początków i istoty hinduizmu, często z powodu negatywnych opinii o ich tradycji religijnej wygłaszanych przez Europejczyków. Rammohan Roj, Dajananda Saraswati czy Swami Wiwekananda przedstawiali więc Indie jako prastarą cywilizację, dla której źródłem jest starożytna literatura, szczególnie wedy, upaniszady i „Bhagawadgita". W obliczu monoteistycznego chrześcijaństwa, z postacią założyciela, instytucją Kościoła i skupionej wokół niego kongregacji, hindusi sami zaczęli budować koncepcję jednorodnej tradycji religijnej subkontynentu.

Współczesność. Obecnie do coraz powszechniejszego przekonania o jednorodności hinduizmu wśród jego wyznawców przyczynia się szczególnie interpretacja dharmy jako odwiecznego prawa (*sanatana dharma*). Hindusi coraz częściej używają tego terminu w miejsce hinduizmu. Dharma, według nich, jest pojęciem lepiej oddającym całościowy charakter tradycji kulturowej, a zespół wierzeń i praktyk religijnych jest jej częścią. Ostatnimi czasy mocno ujawnia się także polityczna i nacjonalistyczna interpretacja hinduizmu (hindutwa, art. s. 147).

Spuścizna. Z historycznego punktu widzenia hinduizmem określa się więc różnorodne, starożytne i współczesne tradycje, które powstawały i kształtowały się na subkontynencie indyjskim od co najmniej II tysiąclecia p.n.e. To idące w dziesiątki odłamy religijne i związane z nimi instytucje, systemy filozoficzne i teologiczne. W egzystencjalnym wymiarze hinduizm nadaje sens życiu hindusów, dostarcza kodeksu moralnego, wyznacza hierarchię wartości, kształtuje umysły oraz wyobrażenie o ostatecznym celu i spełnieniu życia.

Halina Marlewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db

Wielka Bogini

Kult bogini matki stanowi najistotniejszy składnik ludowych wierzeń w Indiach.



Podobizna Kali (Czarnej), która uosabia destrukcyjny i negatywny aspekt śakti, kultu boskiej żeńskiej mocy, oraz (poniżej) posążek dewi – Wielkiej Bogini (X w.).

Boginie-żony. Bogini (Dewi lub Mahadewi) była postrzegana jako matka, karmicielka, źródło stworzenia w postaci samowystarczalnej pramacierzy, będącej początkiem i końcem wszystkiego. Zawiera w sobie dwa przeciwstawne aspekty: zarówno daje, jak i odbiera życie, stwarza i niszczy. Symbolizuje prawa i siły natury, reprezentując jej dualizm.

W czasach wedyjskich boginie, będące najczęściej uosobieniem żywiołów i zjawisk naturalnych, przejęły wiele cech z prastarych panteonów (aryjskich, drawidyjskich i starszych) i zasiliły zastępy bóstw hinduskich bądź jako manifestacje małżonek wielkich bogów – stanowiąc dopełniający ich istotę element żeński, bądź jako odrębne, emanujące mocą bóstwa. Do powszechnie znanych bogiń-żon należą przede wszystkim partnerki trójcy bogów odpowiedzialnych za cykliczne tworzenie, podtrzymywanie i niszczenie świata – czyli Brahmy, Wisznu i Śiwy.

Śaktyzm. Odrębną tradycję w hinduizmie stanowi śaktyzm – kult boskiej żeńskiej mocy (w sanskrycie *śakti* oznacza moc, energię), rozumianej jako podstawa wszelkiego bytu. Tę żeńską energię uosabia Wielka Bogini, a także liczne boginie i boginki symbolizujące którąś z jej właściwości lub aspektów. Należy przypuszczać, że w obrębie kultu śakti nastąpiła integracja wielu popularnych, lokalnych mitów i legend dotyczących bóstw żeńskich. Oblicze Wielkiej Bogini zmienia się więc: od przychylnego, łaskawego, aż po groźne, nieokiełznane, niszczące. W hinduskiej mitologii znajdują się także istoty żeńskie o dwoistej naturze: jakszinie, Mateczki (*Matrika* lub *Saptamatrika*), Chwytaczki (*grahi*), joginie i inne, postrzegane jako przeciwieństwo hinduskich ideałów kobiecości. Często wiązano je z kultem Śiwy – boga zniszczenia – szczególnie gdy występowały jako uosobienie chorób czy nawet śmierci.

Wcielenia Wielkiej Bogini. Według mitologii Wielka Bogini miała narodzić się z mocy spojrzeń trójcy bogów jako boska niewiasta o skórze w kolorze białym, czerwonym i czarnym. Zależnie od dominującego koloru miała przybierać trzy kształty, symbolizujące jej trojaką naturę. Jej najczęściej występujące wcielenia to:

- **Saraswati**, małżonka Brahmy – odziana w biel – uosabia wodę, świętą rzekę, w której drzemie zarodek Wszechświata. Jest personifikacją powstania świata, pierwszego dźwięku, z którego wyłoniło się pierwsze słowo. Jej atrybutem jest instrument muzyczny (*wina*) symbolizujący ów pradźwięk oraz manuskrypt będący jego zapisem.
- **Lakszmi**, małżonka Wisznu – odziana w złoto, czerwień lub zieleń – uosabia dobre aspekty bogiń-matek: płodność, pomyślność, obfitość, powodzenie. Zwracają się do niej matki i żony, modląc się o dobrobyt w swoich rodzinach i gospodarstwach. Cześć Lakszmi oddaje się w czasie święta Diwali – to dla niej ustawia się rzędy lampek oliwnych, by nocą odnalazła drogę do każdego z domostw i pobłogosławiła jego mieszkańców. Przedstawia się ją siedzącą lub stojącą na różowym lotosie, na nią zaś spływa symboliczny deszcz złotych monet.
- **Małżonki Śiwy** – uosabiające różne aspekty *śakti*, niejednoznaczne w swoich rolach i charakterach – odziane najczęściej w odcieniach czerwieni. Śiwa i jego śakti mocą pragnienia scalają się w jedność, przeobrażając się w twórczą podstawę całego Wszechświata. W ikonografii przedstawieni są jako męski i żeński organ płciowy (*linga* i *joni*), symbolizujące płodność. Najpopularniejszą małżonką Śiwy jest **Parwati**, Córka Gór – dobroczynna i łaskawa, pani roślin i zwierząt, matka i karmicielka. Jest matką jego dzieci, towarzyszką życia, ukochaną. Ważnym aspektem ich związku jest zmysłowość i bliskość cielesna. **Kali** (Czarna) – uosabia destrukcyjny i negatywny aspekt śakti. To wcielenie zagłady, śmierci i zniszczenia – chociaż jej potężna siła ma też swój wydźwięk pozytywny, przynosząc wyzwolenie od demonów i złych mocy. Krwiopijcza Kali nosi na szyi girlandę z czaszek, a w rękach dzierży śmiercionośną broń – jest odrażająca, gniewna i budzi lęk. Jako Wielka Kali (*Mahakali*) przybiera szereg form, by móc uwolnić ludzkość od zagrożenia ze strony demonów. Podobną rolę bierze na siebie **Durga** – sprowadzona po to, by wspomóc boga Ramę w walce z Rawaną (historia stanowi główny wątek „Ramajany"). Przez dziewięć kolejnych nocy Durga manifestuje jedną ze swoich form, a gdy dziesiątego dnia Rama zwycięża, odprawia na jej cześć pudżę. Wierni – dla upamiętnienia tej historii – obchodzą na jej cześć święto Nawaratri (dosł. dziewięć nocy), celebrowane szczególnie hucznie w Bengalu.



Kamila Junik-Łuniewska

eprasa.pl 46c0f5f7db



Dziesięć wcieleń Wisznu, malowidło szkoły radźpuckiej, XVIII w.

Dziesięć wcieleń boga Wisznu

Wisznu jest jedynym z hinduskiej trójcy bogów Brahma-Wisznu-Śiwa, który pojawia się na ziemi pod postacią awatarów, zstąpień.

Ocalić dharmę. Są takie okresy w dziejach świata, gdy jego kondycja jest zastraszająco zła – mieszają się warny (warstwy społeczne), a wraz z tym również dharma każdej z nich (*swadharma*) poddaje się dominującej mocy chaosu. Gdy chaos społeczno-etyczny osiąga apogeum, gdy w konsekwencji ludzkich występków relacje w trójświecie bogów, zmarłych i ludzi zostają naruszone, a demony przejmują kontrolę nad światem ludzi i sięgają po władzę nad światem bogów, wówczas Wisznu zstępuje na ziemię, by przywrócić dharmę – odwieczne święte prawo (art. s. 30). W lekcji czwartej „Bhagawadgity" Wisznu-Kriszna tak objawia swoją rolę wojownikowi Ardźunie: „Chociaż jestem nienarodzony i niezniszczalny, jestem panem wszystkich stworzeń, zmieniam swoją naturę i rodzę się jako własny przejaw. Gdy słabnie prawość, Bharato, a nieprawość się umacnia, wówczas ja sam się stwarzam. Rodzę się era za erą, aby bronić szlachetnych i karać występnych oraz by ład przywrócić".

Cztery eony. Współcześnie najczęściej wymienia się 10 wcieleń Wisznu, chociaż w literaturze puranicznej mowa nawet o 12 lub 22 awatarach. Wisznu może się objawić na ziemi w niezliczonej ilości form ludzkich, zwierzęcych czy hybrydalnych, wcielając się w nie częściowo lub w pełni. Zwierzęce inkarnacje Wisznu (Matsja – ryba, Kurma – żółw, Waraha – dzik) są świadectwem z odległych wedyjskich czasów lub echem totemizmu. Inkarnacja znana jako Narasinha – człowiek-lew – może wiązać się z bóstwami lokalnymi lub plemiennymi. Te cztery wcielenia pojawiają się w pierwszym eonie, złotym wieku świata (*kritajuga* lub *satjajuga*). Wamana – karzeł-asceta; Paraśurama – Rama z toporem oraz Rama król – to awatary wiązane z drugim eonem, srebrnym wiekiem świata (*tretajuga*). Kriszna to wcielenie trzeciego eonu – wieku brązowego (*dwaparajuga*). Wcielenia ludzkie, jak Rama czy Kriszna, to prawdopodobnie rezultat ubóstwienia rzeczywistych postaci historycznych. Budda i rycerz Kalki(n) pojawiają się w czwartym eonie – wieku żelaznym (*kalijuga*). Czasami zamiast Buddy wymienia się w tej grupie Balaramę (Balabhadra Ramę) – starszego brata Kriszny, stałego towarzysza w chłopięcych przygodach. Ostatni awatar, Kalki(n), jeszcze nie przybył – nadejdzie wraz z końcem kalijugi.



Metalowa figurka Wisznu z Kerali

Matsja – ryba. W mitologii hinduskiej jest wiele wersji mitu o Wisznu wcielonym w rybę. W najogólniejszym zarysie opowiada on o zamierzchłych dziejach, o mędrcu Manu, praojcu ludzkości i Wisznu, który doń przybywa pod postacią ryby, aby go ostrzec o potopie zagrażającym światu i ostatecznie ocalić. Manu zauważa w stawie maleńką rybkę, lękającą się o swoje życie. Zabiera ją w dzbanie do domu, gdzie ryba zaczyna szybko rosnąć. Jej zbawca przenosi ją do coraz większych zbiorników, aby na koniec wypuścić do oceanu. Wtedy uzmysławia sobie, że ma przed sobą Wisznu, który go ostrzega przed nadchodzącym potopem i kolejnym, w powtarzającym się kosmicznym cyklu, rozpadzie (*pralaja*) stworzenia. Ryba poleca Manu zbudować statek, a także wskazuje, według niektórych wersji mitu, które zwierzęta i nasiona roślin ma ocalić. Z początkiem katastrofy Matsja przybywa do Manu, rzuca mu linę, której drugi koniec przytwierdza do rogu na czubku głowy i podczas holowania statku przekazuje mędrcowi świętą wiedzę wed. W potopie ginie cała ludzkość, jedyny ocalały podejmuje modły i umartwienia w intencji odrodzenia ludzkości. Żarliwa pobożność Manu sprawia, że jego religijna ofiara przeistacza się w akt stwórczy i w ten sposób Manu zostaje praojcem wszystkich ludzi.

Kurma – żółw. To drugie z wcieleń Wisznu pojawia się w ogromnie popularnym, wręcz panindyjskim micie o ubijaniu kosmicznego oceanu mleka przez bogów i demony. U zarania dziejów, po wcześniejszym potopie, bogowie (*dewa*) i demony (*asura*) postanowili podjąć wspólne działania, aby pozyskać z oceanu nektar nieśmiertelności (*amrita*). Za ubijacz miała posłużyć cudowna góra Mandara. Wokół niej spiralnie okręcił się król wszystkich wężów, boski Wasuki, którego za ogon uchwyciły demony, a za głowę – bogowie. Dla takiego narzędzia potrzebna była odpowiednio mocna i trwała podstawa. Dlatego Wisznu przybrał postać żółwia i zanurzył się na dno oceanu mleka. Na jego grzbiecie wsparto ubijacz i rozpoczęto ubijanie kosmicznego oceanu, z którego najpierw wyłoniła się upragniona amrita. Demony zapragnęły zatrzymać amritę dla siebie, czemu zapobiegł Wisznu, przeistaczając się w piękną uwodzicielkę Mohini, która podstępem wyłudziła amritę od demonów i oddała bogom. W ten sposób działania Wisznu pod postacią żółwia przywróciły ład w dopiero co formującym się Wszechświecie.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Waraha – dzik. Demon Hiranjaksza, dzięki surowym umartwieniom, stał się niezwyciężony. Przemierzał Wszechświat w morderczym zamyśle uśmiercenia wszystkich bogów. Łatwość dokonywania zła znudziła go w końcu i dla zabawy zatopił Bhumi-dewi, boginię Ziemię, na dnie oceanu. Wisznu wcielony w dzika wydobył Ziemię z dna oceanu i umieścił we właściwym dla niej miejscu. Następnie Wisznu-dzik w śmiertelnym pojedynku pokonał demona i przywrócił powszechny ład.

Narasinha – człowiek-lew. Jako hybrydalny twór o głowie lwa i ciele człowieka, Wisznu pojawia się w swoim czwartym i ostatnim wcieleniu w pierwszym eonie, złotej erze satjajugi. Przybywa na ziemię, by ocalić swoich wyznawców przed okrucieństwami demona Hiranjakaśipu, który, za swoje oddanie i ascezę, uzyskał dar nieśmiertelności od Brahmy, boga Stworzyciela. Brahma zapewnił go, że żadne ze stworzeń, które sobie może wyobrazić, nie zabije go ani na ziemi, ani w niebie, ani dniem, ani nocą, ani w domu, ani poza nim. Hiranjakaśipu stał się nieustraszony i niepokonany, wygnał bogów z ich siedziby, prześladował ludzi, a nawet własnego syna, pobożnego Prahladę. Wisznu wyłonił się o zmierzchu jako człowiek-lew z kamiennej kolumny w pałacu demona i uśmiercił go, przywracając dharmę w trójświecie.

Wamana – karzeł-asceta. Daitja Bali, tytaniczny władca świata podziemi, dzięki swej prawości i ascezie zdobywa moc zagrażającą wszystkim trzem światom. Wisznu przybiera postać karłowatego chłopca z kapłańskiego rodu i przybywa na jego dwór. Prawy Bali, pragnąc odpowiednio uczcić szacownego gościa, obmywa mu stopy i pyta, co mógłby mu ofiarować. Wamana prosi o tyle ziemi, ile zdoła wziąć w posiadanie w trzech krokach. Bali uważa to za zbyt skromne życzenie i nalega, aby karzeł poprosił o coś więcej. Jednak Wamana trwa przy swoim i Bali zgadza się spełnić to życzenie w przekonaniu, że musi dotrzymać raz danego słowa, chociaż jego doradca go ostrzega, domyślając się boskiego podstępu. Wisznu przeistacza się w olbrzyma i w trzech krokach przemierza trójświat. Jedynym celem wszystkich awatarów Wisznu jest przywracanie powszechnego ładu i praworządności, jednak ten mit, w którym Wisznu ucieka się do oszustwa, każe się zastanowić, która z głównych postaci jest rzeczywiście praworządna i kieruje się wysokimi normami etycznymi?

Paraśurama – Rama z toporem. Szóste z wcieleń Wisznu pojawia się na ziemi w chwili, gdy władzę niepodzielnie sprawują kszatrijowie, wojownicy. Urastają oni w siłę i pychę, prześladują braminów z najwyższej, uświęconej, warstwy kapłańskiej. Wtedy na świat przychodzi Rama jako syn bramińskiego wieszcza Dżamadagniego i jego żony Renuki. Dżamadagni wkrótce staje się celem prześladowań króla, którego Rama zabił w pojedynku. Gdy królewscy synowie mordują w odwecie ojca Ramy, ten zabija ich i unicestwia ich wojsko. Niesyty zemsty, dwadzieścia jeden razy wyrusza na wyprawy wojenne, mordując wszystkich członków warstwy kszatrijów i przekazując ziemię we władanie braminom.

Śri Rama – król Rama. Rama to książę Ajodhji, archetypowy władca sprawiedliwy, siódme z wcieleń Wisznu. Rama mógł być postacią historyczną, wodzem plemiennym z VIII–VII w. p.n.e. Wisznu wciela się w tę postać, aby ocalić świat przed demonem Rawaną, który wraz z poplecznikami porywa Sitę, żonę Ramy, uosobienie małżeńskich cnót. Losy Ramy są opowiedziane w „Ramajanie" (art. s. 30). Czciciele tego popularnego wcielenia Wisznu odnajdują w nim wiernego męża, prawego, sprawiedliwego i niezwyciężonego władcę, który ze spokojem ducha znosi wszelkie przeciwności losu.

Kriszna. Kriszna, czarny, jest najważniejszym z awatarów Wisznu. Wielu wyznawców uważa, iż to Najwyższy Bóg, a nie jego wcielenie w ludzkim ciele. Odrębne, pochodzące z różnych okresów mity o Krisznie z czasem zostały scalone w dosyć homogeniczną całość złożoną z różnorodnych elementów kultu. Najstarszym jest kult Kriszny-syna Wasudewy. Kriszna Gowinda (Kriszna-Znalazca krów) może reprezentować plemiennego boga Abhirów. Jeszcze później zrodził się znacząco obecny we współczesnym krisznaizmie kult Balakriszny, Kriszny-Boskiego Dziecka. Kriszna występujący w eposie „Mahabharata" jest przeważnie wojownikiem, woźnicą rydwanu. Wcieleniem Wisznu staje się w „Bhagawadgicie". Kriszna Gopiwallabha (Kriszna-Kochanek pasterek – *gopi*, wśród których najważniejszą jest Radha) to prawdopodobnie najpóźniejszy element kultu. Istnieje mnóstwo mitów związanych z każdą z postaci Kriszny. W kultach *bhakti*, w których nacisk kładzie się na pełną miłości relację człowieka z bogiem osobowym, Kriszna jest najważniejszym z bogów.



Inne przedstawienie wszystkich awatarów Wisznu, rysunek z XVIII w.

Budda. To wcielenie nawiązuje do postaci Buddy Śakjamuniego (art. s. 51). W starszych przekazach ma ono wydźwięk negatywny. Wisznu schodzi na ziemię jako Budda, aby mamić wszystkich tych, którzy zasługują na karę za złe uczynki. Złoczyńcy idą za fałszywymi naukami Buddy, wyrzekają się świętej wiedzy wed, szkodzą prawu wykroczeniami przeciw swoim obowiązkom hindusa i zostają skazani na piekło lub ponowne narodziny w gorszym wcieleniu. W późniejszych tekstach awatar Buddy ma do zrealizowania dobry cel. Poucza ludzi o tym, że nie wolno przydawać żadnego cierpienia istotom żywym, a w działaniach wobec nich należy kierować się współczuciem.

Rycerz Kalki(n). Wisznu przybierze postać Kalkina, gdy nadejdzie kres kalijugi, ostatniego i najgorszego z czterech eonów, w którym żyje ludzkość od zarania jej dziejów.

Halina Marlewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db



eprasa.pl 46c0f5f7db

Dżinizm: wielkie śluby ascetów

W przeciwieństwie do buddyzmu dżinizm przez wiele stuleci nie wykroczył poza granice Indii, zachowując pierwotny charakter do naszych czasów.

HALINA MARLEWICZ



Zwycięzca nad zmysłowymi żądzami. Dżinizm narodził się ok. VI–V w. p.n.e. na wschodzie Indii, na nizinie Gangesu, w królestwie Magadhy (art. s. 22). Był to czas wielkich przemian społecznych i politycznych, a zarazem ogromnego ożywienia intelektualnego, powstawania wielu nowych tradycji religijnych i filozoficznych, w których szczególnie wyraźnie uwidaczniał się konflikt między dwiema przeciwstawnymi postawami życiowymi. Jedna z nich zasadzała się na akceptacji i afirmacji życia, chęci uczynienia go pełniejszym i bogatszym; druga była postawą ascetyczną, wyrzeczeniem się świata. Nazwa dżinizm wywodzi się od rdzenia czasownikowego *dźi* – zwyciężać, zdobywać. Ma ona przywoływać na myśl walkę, jaką asceta dżinijski stacza z żądzą, namiętnościami i zmysłowością, aby zyskać wszechwiedzę i zupełną czystość duszy. Kto taki cel osiąga, jest dżiną, zwycięzcą. Obecnie na całym świecie dżinizm ma ok. 6 mln wyznawców, z czego 4,5–5 mln w Indiach.

W opozycji do hinduizmu. Podobnie jak buddyzm (art. s. 45) dżinizm powstał w obrębie podówczas dosyć rozpowszechnionego nurtu *śramana*, zwolenników surowej ascezy i umartwień, którzy zdecydowanie przeciwstawiali się tradycji wedyjskiej, z jej instytucjami i reprezentantami (art. s. 30). Dżinizm zatem odrzuca autorytet wed oraz jest religią nieteistyczną lub raczej nonteistyczną, albowiem istnieniu Boga ani się nie zaprzecza, ani się go nie potwierdza. W obrębie tej tradycji wcześnie zaczęto krytykować hinduizm jako religię o dziwacznej mitologii, z rozwiązłymi bóstwami żądającymi krwawych ofiar (*jadźnia*), które miały zapewnić wyznawcom boską przychylność. Krytykowano wiele elementów wedyjskiej ortodoksji, zwłaszcza hierarchiczny system społeczny czterech stanów (warn) i system kastowy, a także samych braminów, sprzeciwiając się ich hegemonii oraz niezrozumiałym i pozbawionym sensu obrządkom rytualnym.

Praktyki hindusów uważa się w dżinizmie za przesądy oraz odstępstwo od odwiecznej prawdy o niekrzywdzeniu i współczuciu: cnotach, które należy kultywować w odniesieniu do wszelkich żywych istot. Dżiniści nie uznają świętości krów (art. s. 151), chociaż słyną ze schronisk dla chorych i starych zwierząt. Świętości odmawiają też rzece Ganges (art. s. 20.).



Posążki Mahawiry Dżiny, pierwszego historycznie potwierdzonego nauczyciela, ze świątyni w Ranakpur, XV w.

Tradycja i dżina. Dżinizm, podobnie jak buddyzm, współdzieli jednak z braminizmem wiarę w ponowne narodziny (*sansara*), przekonanie o istnieniu odwiecznej duszy, która przechodzi przez kolejne wcielenia i bezwzględną sprawczość prawa karmana. Stanowi ono, iż każde przyszłe narodziny są uwarunkowane uczynkami popełnionymi w poprzednich wcieleniach.

Dżiniści wierzą, że ich tradycja jest odwieczna, objawiana w kolejnych eonach istnienia świata przez szereg zbawiających nauczycieli, mistrzów. Nazywa się ich zwycięzcami (*dżina*) lub budowniczymi przejścia/brodu (*tirthankara*). To mędrcy, którzy osiągnęli doskonałość wszechpoznania i całkowitą wolność ducha, które zaprowadziły ich ku duchowemu wyzwoleniu. Dzięki temu mogą nauczać innych o przejściu na drugi brzeg, czyli o uwolnieniu duszy z nieustannego odradzania się na tym świecie i wyzwoleniu jej z kręgu wcieleń. Pierwsza, historycznie potwierdzona, postać nauczyciela imieniem Mahawira (Wielki Bohater) Wardhamana (o którym dalej) jest jedynie wskrzesicielem tej odwiecznej tradycji, dwudziestym czwartym spośród nauczycieli-przewodników obecnego eonu. Pod tym względem dżiniści nie różnią się od buddystów, którzy również uważają historycznego Buddę za jednego z kilku buddów tej ery.

Jako tradycja religijna dżinizm jest nade wszystko zespołem wierzeń i przekonań o charakterze etycznym, który swoje przesłanie kieruje do wszystkich. Zasadą o pierwszorzędnym znaczeniu jest *ahinsa*, niewyrządzanie krzywdy żadnej żywej istocie. Nakaz niekrzywdzenia stanowi podstawę wszelkich innych zaleceń. Oznacza bezwzględne poszanowanie życia we wszelkiej formie. Zabrania nie tylko pozbawiania życia innych istot żywych czy krzywdzenia ich (cieleśnie, mową lub myślą), ale także nakłaniania innych do krzywdzenia czy też tolerowania wszelkiego typu nieetycznych zachowań. Bierne przyzwolenie uznaje się za równoznaczne ze współuczestnictwem.

Bezkompromisowe podejście dżinistów do tej kwestii wywarło znaczny wpływ na postawy etyczne w Indiach historycznych i współczesnych. Idea biernego oporu i *satjagrahy* (uznanie prawdy; obstawanie przy prawdzie), która doprowadziła Indie do niepodległości, ma swe korzenie w etyce dżinijskiej. Sformułowana została przez Mohandasa K. Gandhiego (art. s. 123) bezpośrednio pod wpływem nauk digambary (odłam dżinizmu, o czym dalej) Rajćandbhaja Mehty (znanego jako Śrimad Radźaćandra, 1867–1901). W dżinizmie zaleca się też radykalną ascezę jako drogę do wyzwolenia.

Na stronie obok: Dżiniści na obrazie z XVIII w.

Ery świata. Dżinizm obrazuje ery świata jako obroty koła, którego dwa półokręgi, każdy o sześciu szprychach-wiekach, znajdują się raz na górze, raz na dole. Gdy je-

eprasa.pl 46c0f5f7db

den półokrąg wykonuje ruch zstępujący, rozpoczyna się era upadku: pierwsze trzy szprychy-wieki to złoty wiek, po którym następują wieki coraz gorsze, wiodące do niepomyślnego wieku piątego, w hinduizmie znanego jako kalijuga, po którym następuje wiek szósty i ostatni, kiedy nauka dżinijska zostaje unicestwiona. W następnej kolejności, gdy drugi półokrąg przesuwa się ku górze, rozpoczyna się era wstępująca (wzrostu), kiedy kolejne, wcześniej wymienione wieki następują po sobie w odwrotnej kolejności.

Nie ma to początku ani końca. Podczas każdego obrotu koła na świecie pojawia się kolejno dwudziestu czterech budowniczych brodów, tirthankarów, którzy wprawiają w czyn Trzy Klejnoty dżinizmu: należyty ogląd, należyte poznanie i należyte postępowanie, współtworzące drogę wiodącą do wyzwolenia (*moksza*). Tirthankarowie zakładają społeczność ascetów i świeckich zwolenników dżinizmu, określaną mianem brodu (*tirtha*), którym ludzkość przechodzi przez ocean powtórnych narodzin (*sansara*).



Obraz świata w kosmologii dżinistów, ilustracja z XIX w.

Mahawira Wardhamana Dżina. Mahawira Wardhamana Dżina urodził się w północnym Biharze, niedaleko Patny. Według tradycyjnego datowania żył w latach 599–527 p.n.e., chociaż nie jest to ogólnie uznane. Zasadniczo przyjmuje się, że był starszy od Buddy, ale obaj mieli nauczać mniej więcej w tym samym czasie. Mahawira dożył 72 lat. Miał pochodzić z rodziny kszatrijów (rycerzy i władców), chociaż w niektórych źródłach podaje się, że należał do bramińskiego rodu Kaśjapów. W buddyjskich pismach jest określany mianem Nataputra – syn Naty. Do ukończenia 28–30 lat Mahawira Dżina prowadził życie pana domu (*grihastha*), by następnie wieść życie wędrownego ascety, zachowując przy tym niezwykle surową dyscyplinę i medytując.

W kanonie dżinijskim wychwala się cechy Mahawiry i jego absolutną doskonałość. Dżina zyskał wszechwiedzę o tym i innych światach, nie krępują go żadne życiowe ograniczenia, zyskał pełną kontrolę nad ciałem i umysłem. Wszystko to ma podkreślić jego cudowną, nadnaturalną istotę, która czyni go „równym królowi bogów, najwyższym górom i oceanom we Wszechświecie" (sformułowanie Paula Dundasa, szkockiego badacza dżinizmu, autora książki „The Jains"). W hagiograficznych opowieściach o życiu Mahawiry przedstawia się go zawsze jako osobę w pełni świadomą każdej chwili swojego życia. Czy to w momencie zstąpienia z nieba na ziemię, czy przeniesienia pod postacią embriona z łona braminki o imieniu Dewananda do łona Triśali (z jednoczesnym umieszczeniem płodu brzemiennej Triśali w łonie Dewanandy), Mahawira pozostawał w pełni świadom tego, co się działo.

Makkhala Gosala. Początkowo Dżina był pod bezpośrednim wpływem nauk Makkhali Gosali, który stał na czele zakonu *adżiwika* (dosł. zwolenników biegu życia), wyznających skrajny determinizm, licznej grupy wędrujących nago ascetów. Gosala nakłonił Mahawirę, aby stał się jego uczniem. Na wędrówkach z Gosalą Mahawira spędził sześć lat. Wpływ myśli Gosali na dżinizm jest widoczny m.in. w zakazie noszenia szat oraz w dżinijskiej kosmologii.

Parśwa/Parśwanatha. Ustalenie rzeczywistego wpływu Parśwy na poglądy Mahawiry jest niełatwe, ale dla większości dżinistów jest to kwestia bez znaczenia. Parśwa jest najsłynniejszym budowniczym brodu, to on usuwa wszelkie przeciwności i posiada zbawczą moc. Wskazuje na to chociażby ogromna liczba wizerunków w dżinijskich świątyniach w całych Indiach. Słynna jest legenda o wężu, który miał spłonąć w bramińskim ogniu ofiarnym, a którego Parśwa ocalił. Parśwa odrodził się następnie jako dwudziesty trzeci tirthankara. Pewnego razu, gdy był zatopiony w głębokiej medytacji, zaatakował go ów bramin, który także się odrodził, ale jako demon. Wówczas ocalony wcześniej wąż, we wcieleniu potężnego księcia kobr Dharanendry, ochronił go, rozpościerając swoje kaptury przed ogniem i kamieniami miotanymi przez demona. Wizerunki Parśwy z baldachimem z kapturów księcia-kobry mogą być świadectwem asymilacji dawnego ludowego kultu węży.

Nauki Parśwy dotyczą licznych zagadnień etycznych. Dżiniści wymieniają tu najczęściej naukę czterech powściągnięć: o niekrzywdzeniu żywych istot, o prawdomówności, nieprzywłaszczaniu cudzej własności i ubóstwie. Dżina głosił swoje nauki przez 30 lat, aż do śmierci, która nastąpiła w miejscowości Pawa(puri), usytuowanej we współczesnym stanie Bihar, w północno-wschodnich Indiach.

Świetambara i digambara – dwa odłamy dżinizmu. Ok. V w. n.e., niemal tysiąc lat po śmierci historycznego tirthankary Mahawiry Dżiny, w dżinijskiej gminie wyznaniowej kontrowersje związane z kwestiami doktrynalnymi doprowadziły do schizmy. Wyłoniły się dwie grupy mnichów: digambarów (dosł. odzianych w przestwór, nagich) i świetambarów (dosł. odzianych w biel, noszących białe szaty). Zwolennicy tych odłamów różnią się brakiem ubioru (dotyczy to tylko mężczyzn) lub noszeniem skromnej białej szaty. Pośród digambarów panuje przekonanie, że ktokolwiek coś posiada, nawet niech to będzie kawałek przepaski na biodra, nie osiągnie wyzwolenia. Świetambarowie mogą natomiast posiadać kilka rzeczy: szatę, miseczkę żebraczą i miotełkę do odmiatania drogi, aby przypadkiem nie uśmiercić jakiegoś drobnego stworzenia. Wolno im także nosić kawałek muślinowej zasłony na usta, która ma ustrzec przed przypadkowym połknięciem i uśmierceniem nawet najmniejszego owada. Po złożeniu ślubów zakonnych dżinijski mnich świetambara musi dochowywać pięciu wielkich ślubów (*mahawrata*). Nie wolno mu przywłaszczać cudzej własności, kłamać,

eprasa.pl 46c0f5f7db

krzywdzić żyjących istot, powinien żyć w całkowitym celibacie oraz w ubóstwie.

Digambarowie także muszą dochowywać takich ślubów, lecz w bardziej restrykcyjnym wymiarze. Np. mnich o wyższej pozycji w hierarchii winien pozostawać całkowicie nagi, podczas gdy innym wolno okrywać biodra niewielką przepaską. Wolno im jadać raz dziennie i tylko to, co zdołają zmieścić w dłoniach służących im za miseczkę żebraczą.

Kanon literatury dźinijskiej. Pierwotne, nieskażone nauki tirthankarów miały być zawarte w 14 starożytnych tekstach, które zaginęły. W obydwu odłamach wyraża się zgodną opinię, iż kiedyś te nauki będą całkowicie stracone dla ludzkości. Z tym momentem dźinizm zaginie, aby ponownie się pojawić podczas kolejnego eonu.

Kanon ksiąg dźinijskich odłamu świetambarów jest zbiorem nauk, które od czasu działalności Wardhamany, zgodnie z tradycją, były przekazywane ustnie i rozwijane przez jego zwolenników. Składa się z dwunastu ksiąg (*anga,* dosł. części, człony), w których zawarta jest istota doktryny. Jedna z nich zaginęła. Zbiór został poszerzony o dwanaście części dodatkowych (*upanga*), cztery sutry zasadnicze (*mulasutra*), sześć sutr, w których zawarto pouczenia dotyczące reguły zakonnej, dwie sutry uzupełniające i dziesięć tekstów rozproszonych. W pierwszej z wymienionych grup znalazło się kilka dialogów toczonych przez Mahawirę z jego uczniem Sudharmanem. Digambarowie korzystają z pism innego, tzw. zastępczego bądź drugorzędnego, kanonu literatury składającego się z czterech części.

Pierwotnie teksty dźinijskie powstawały w średnioindyjskich dialektach literackich – prakrytach (art. s. 9). Odłam świetambarów tworzył je w ardhamagadhi, digambarowie używali śauraseni. Wybór ten podyktowany był silnym sprzeciwem wobec używania sanskrytu, w hinduskiej ortodoksji uznawanego za jedynie słuszne językowe medium w dyskursie naukowym, religijnym i filozoficznym. Jednak z początkiem nowego tysiąclecia opór ten wyraźnie osłabł i zaczęło pojawiać się coraz więcej utworów dźinijskich także w sanskrycie.

Praktyki religijne świeckich dźinistów. Najważniejszą zasadą, odnoszącą się do świeckich wyznawców dźinizmu (dotyczy to tylko mężczyzn), jest obowiązek stosowania się we własnym życiu do pięciu wielkich ślubów (*mahawrata*), w takim zakresie, który jest dla nich możliwy. Powinni oni także dochowywać ośmiu głównych prawideł postępowania, na które najczęściej składają się zasady dotyczące diety. M.in. zabrania się jeść nocą, a z posiłków należy wykluczyć wino, mięso, miód i te rodzaje owoców lub roślin korzeniowych, które mogą być zalążkiem nowej rośliny. Ponadto należy dotrzymywać dwunastu innych ślubów, m.in. zakazu krzywdzenia żywych istot, kłamania czy przywłaszczania cudzego mienia (pod tym zakazem mieszczą się wszelkiego rodzaju nieuczciwe zachowania i oszustwa). Należy także szanować żonę i ograniczać potrzeby materialne.

Żony, matki, mniszki. W porównaniu z mizoginizmem hinduizmu w całej historii dźinizmu, podobnie jak w buddyzmie, widoczny jest całkiem odmienny stosunek do kobiet. W „Kalpasutrze" mówi się, że po śmierci Mahawiry społeczność dźinijska, którą założył, składała się z 36 tys. ascetek i 14 tys. ascetów, zaś społeczność świeckich wyznawców liczyła dwukrotnie więcej kobiet (318 tys.) niż mężczyzn (159 tys.). Co więcej, za życia Mahawiry wyzwolenie uzyskało 1400 kobiet i 700 mężczyzn. W odłamie świetambara utrzymuje się, że to kobieta imieniem Malli była dziewiętnastą budowniczynią brodu.



18-metrowy posąg Bahubalina, dźinijskiego świętego, w południowej Karnatace

Dźinijska doktryna karmana. Prawo karmana stanowi, że przyszłe narodziny są warunkowane przez uczynki popełnione w żywotach poprzednich, dlatego każdy jest bezpośrednio odpowiedzialny za własne czyny. Być może koncepcja karmana w dźinizmie jest najstarszą na subkontynencie, wskazuje na to jego struktura i mechanizm działania. Świat wypełniony jest materią, w tym także subtelną materią karmiczną. Duszę (*dźiwa*) znajdującą się w ciele oblepia materia karmiczna, obciążając ją i ściągając w dół, do świata ziemskiego lub do piekieł. Wyróżnia się osiem podstawowych typów karmana (z kilkudziesięcioma podtypami). Są to, między innymi, karman zaciemniający poznanie, zniekształcający należyty ogląd lub zaciemniający postrzeganie; karman odpowiedzialny za dobre i złe doznania, ograniczający dobroczynność. Stopniowe uwalnianie duszy od materii karmicznej to efekt całkowitego powstrzymania się od działań lub ascezy. Dusza staje się coraz lżejsza, unosi się coraz wyżej, odradzając się w jednym z niebios.

Jeśli dusza całkowicie uwolni się z materii karmicznej, staje się nieważka i wznosi się wprost na czubek świata,

eprasa.pl 46c0f5f7db

gdzie zamieszkują wyzwolone byty (*siddhaloka*). W świecie tym nie ma materii, z którą dusza mogłaby ponownie wejść w kontakt. Celem życia jest przywrócenie duszy ludzkiej jej pierwotnej czystości, tak aby mogła osiągnąć stan wszechwiedzy. Jest to stan charakteryzujący się bezcielesnością; wówczas dusza jest wyposażona we wszystkie doskonałe cechy – posiada nie tylko nieskończoną wiedzę, lecz także nieskończony spokój i nieskończoną moc (za: Piotr Balcerowicz, „Dżinizm").

Rytuały i ceremonie religijne. Pobożna adoracja wyobrażenia bóstwa pod postacią malowidła, jego posągu lub innej postaci, w której się ono urzeczywistnia dla wyznawcy, jest najpowszechniejszą z praktyk rytualnych w całej Azji. *Pudźa* to rytuał, którego celem jest oddanie hołdu, czci. Wśród dżinistów jest najpowszechniejszym rytuałem świątynnym, który polega na akcie uczczenia tirthankary przed jego świątynnym wizerunkiem. Pomimo iż jest to czynność, którą w oczywisty sposób dżiniści współdzielą z hindusami, to jednak ma ona dla nich inny kontekst. Wydaje się naturalnym przedłużeniem czynów obligatoryjnych dżinisty: medytacji, wewnętrznej adoracji mistrzów-zbawicieli i formalnego sposobu oddania hołdu, który każdy asceta jest winien swojemu nauczycielowi.



Dżinijska świątynia w Dilwarze, XI–XIII w.

Pudżę świątynną powinno zawsze poprzedzać ofiarowanie jałmużny. Odprawia się ją rano, w skupieniu, w szatach bez szwów. Świecki dżinista, wchodząc do świątyni, powinien wypowiedzieć słowo *nisihi*, porzucenie. Oznacza to opuszczenie sfery *profanum* i wstąpienie w sferę *sacrum*. W ciągu wieków formalna postać pudży zmieniała się i przekształcała, aby ostatecznie przybrać postać ofiary z ośmiu substancji, której niezbędnym elementem jest trzykrotne okrążenie posągu tirthankary zgodnie z ruchem wskazówek zegara. Następnie należy rozpocząć ceremonię pudży, używając darów przyniesionych ze sobą, a także dostarczonych przez obsługę świątyni. Posąg zostaje najpierw obmyty wodą, aby usunąć pozostałości wcześniejszej pudży, następnie namaszczony mlekiem zmieszanym z wodą. W kolejnym kroku czciciel używa *gandh* (dosł. zapachu), pasty wykonanej z drzewa sandałowego i kamfory. Tę cenną substancję nakłada się na kilka najważniejszych miejsc na posągu, a następnie składa się w ofierze kwiaty, najczęściej girlandę.

Po tych czynnościach, wymagających bezpośredniego kontaktu ze statuą, wyznawca opuszcza *sanctum sanctorum* i składa w darze pięć pozostałych substancji. Dwie z nich: zapalone kadzidło i lampkę oliwną, ofiarowuje, wykonując koliste ruchy w kierunku posągu. Pozostałe trzy to ryż, słodycze i owoce. Najbardziej charakterystycznym elementem tej części pudży jest ułożenie z ryżu panindyjskiego symbolu pomyślności i dobrowróżbności. Znak ten układa się na niskim stoliku przed posągiem. Cztery rogi *swastiki* symbolizują cztery stany egzystencji, pod postacią człowieka, zwierzęcia, boga i istoty piekielnej. Trzy poziome kropki nad symbolem to trzy klejnoty dżinizmu: należyty ogląd, należyte poznanie i należyte postępowanie. Ułożony wprost nad nimi półksiężyc z kropką nad nim symbolizuje wyzwolone dusze na szczycie Wszechświata. W ostatnim kroku czciciel odkłada swoją ofiarę, najczęściej z drobną sumą dla świątynnych kapłanów, wypowiada, po raz ostatni, słowo *nisihi*, porzucenie, i kończy rytuał kontemplacją wizerunku, wewnętrzną adoracją, cichą modlitwą oraz powtarzaniem świętych formuł. Wizerunek tirthankary nie jest w trakcie pudży adorowany, ma jedynie przypominać ideał, do którego dżinista dąży (konstatacja Paula Dundasa).

Pielgrzymki i święte miejsca dżinistów. Święte miejsca dżinistów kojarzone są przede wszystkim z uzyskaniem wyzwolenia duchowego przez jednego z thirthankarów lub starożytnych ascetów. Dżiniści odwiedzają liczne święte miejsca (*tirtha*) na całym subkontynencie, które od czasów średnowiecza są ważne także dla hindusów. Góra Kailasa ma być punktem, gdzie pierwszy dżina Riszabha osiągnął duchowe wyzwolenie. Święte miejsce hindusów Ajodhja, stolica królestwa Ramy, jest uważana za miejsce narodzin dwóch dżinów. W Kaśi (Waranasi) miało urodzić się czterech dżinów. Góra Abu w południowym Radżasthanie słynie wśród świetambarów od XI w. n.e. z widowiskowo pięknych świątyń z białego marmuru.

Najważniejszym świętym miejscem dla świetambarów jest góra Girnar we wschodnim Gudżaracie. Tam właśnie dwudziesty drugi dżina imieniem Neminatha osiągnął wszechwiedzę i uzyskał wyzwolenie. Pawa(puri) w pobliżu Patny, gdzie zmarł Mahawira, czy góra Sammeta, także w Biharze, są święte dla obu odłamów dżinizmu. Najsłynniejsze tirthy digambarów znajdują się w stanach Karnataka i Maharasztra. Miejscowość Śrawana Belgola w południowej Karnatace słynie z 18-metrowego posągu dżinijskiego świętego Gomateśwary, zwanego też Bahubalinem. Posąg przedstawia nagiego, nieporuszonego ascetę-wojownika, z ramionami zwisającymi wzdłuż ciała w pozycji kajotsarga, toczącego samotną, duchową walkę. Wzniesiono go w X w. n.e. na szczycie wzgórza Indragiri. Prowadzi do niego ponad 600 kamiennych stopni, po których wierni wchodzą boso.

Co 12 lat odbywa się tam ceremiona wielkiego namaszczania głowy Bahubalina (Mahamastakabhiszeka), przy udziale setek tysięcy wyznawców. Przygotowania do niej trwają kilka tygodni; codziennie odprawia się pudżę (obmywa się stopy posągu). Za posągiem buduje się drewniane rusztowanie umożliwiające ceremonię. Uroczystość rozpoczyna się przed wschodem słońca. U stóp posągu stawia się 1008 naczyń wypełnionych wodą z różnych stron Indii. Naczynia wykonane są ze złota, srebra, brązu i wysadzane szlachetnymi kamieniami. Po recytacji modlitw w wykonaniu wiernych ok. godz. 11 dźwięk konch wzywa do wniesienia naczyń z wodą i innymi substancjami na rusztowanie. Głowa posągu przez kilka godzin jest obmywana wodą zmieszaną z kadzidłami, pastą sandałową, kamforą, jogurtem, mlekiem, mleczkiem kokosowym, masłem topionym ghi, obsypywana szafranem, cynobrem, kurkumą, migdałami, daktylami, makiem, srebrnymi monetami, płatkami kwiatów, także płatkami ze złota i srebra.

Halina Marlewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db

Buddyzm: spokój w obliczu cierpienia

Rodzimy, silnie zaznaczający swą obecność na subkontynencie w starożytności, buddyzm zniknął z niego praktycznie w średniowieczu. Dziś jest w Indiach mikroskopijną mniejszością, a indyjscy wyznawcy są mniejszością wśród buddystów świata.

KRZYSZTOF JAKUBCZAK

Buddyjskie doświadczenie. Buddyzm swój początek i kres ma w doświadczeniu. To doświadczenie uzyskane przez Siddharthę Gautamę (art. s. 51) po okresie wyczerpujących sześcioletnich poszukiwań, najprawdopodobniej w VI w. p.n.e., zapoczątkowało tę duchową tradycję. Buddyści stawiają sobie za cel jego powtórzenie (art. s. 47). Znane jest pod kilkoma nazwami ujmującymi różne jego aspekty. Najpopularniejszą jest *nirwana*, czyli wygaśnięcie, co wiąże się z przeświadczeniem, że doświadczenie to usuwa ostatecznie wszelkie dolegliwości. Inną, równie popularną, jest *bodhi*, czyli przebudzenie, co sugeruje, że doświadczenie to przeprowadza ze stanu poznawczego snu, mroku, w stan przytomności i jasności. W związku z tym Siddhartha Gautama będzie określany mianem Buddhy (w utrwalonym spolszczeniu Buddy) – Przebudzonego. W swej naturze jest to doświadczenie poznawcze, które polegać ma na – jak to wyrażają buddyści – „widzeniu rzeczy, jakimi one faktycznie są". Widząc rzeczy zgodnie z ich naturą, ten, który wygasił wszelkie negatywne impulsy swojego umysłu, ma spontanicznie działać w sposób adekwatny do owej natury. Osiąganą w ten sposób jedność widzenia i działania buddyści określają mianem *pradźńa*, czyli mądrość. Buddyzm zatem, jak wiele innych tradycji filozoficznych i religijnych Indii, uznać można za formę gnozy.

Tradycja ascezy. Porzucając w wieku 29 lat dom i życie rodzinne, Siddhartha wkroczył na ścieżkę duchowych poszukiwań, którą przed nim podążało już wielu indyjskich anachoretów. Rezygnowali oni nie tylko z dobrodziejstw życia w społeczeństwie, ale często także z praktykowania utrwalonych w kulturze indyjskiej form religijności, na straży których stali bramini, czyli kapłani uznający siebie za najwyższą, gdyż sakralnie najczystszą, grupę społeczną. Działania, jakie podejmowali w poszukiwaniu duchowego spełnienia, wymagały od nich determinacji i wysiłku, stąd nazywano ich *śramanami* – wysilającymi się.

Opinie badaczy na temat tego, kiedy i w jakich okolicznościach pojawiło się zjawisko ascezy w Indiach, są mocno zróżnicowane. Jedni sugerują, kierując się w dużym stopniu świadectwami archeologicznymi, że praktyki ascetyczne wywodzą się z najstarszego przedaryjskiego okresu kultury indyjskiej, umieszczanego zwykle między XXX a XV w. p.n.e. i wiązanego z cywilizacją doliny Indusu (art. s. 18). Sądzą, że było to zjawisko obce i przeciwstawne wczesnej, tzw. wedyjskiej, kulturze Ariów rozwijającej się na północno-zachodnich terenach subkontynentu indyjskiego od XVII–XV w. p.n.e. i opartej na rycie wedyjskim sprawowanym przez braminów (art. s. 30).



Posąg Buddy wzniesiony w 1989 r. na terenie japońskiej świątyni buddyjskiej Daijokyo w Bodhgaji, czyli w miejscowości, w której Siddhartha Gautama uzyskał przebudzenie, siedząc pod drzewem figowca.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Inni bronią przekonania, iż tradycja ascezy wyłoniła się w obszarze kultury wedyjskiej jako jej tradycja poboczna, ale ukształtowana na bazie wewnętrznych przemian, w szczególności związanych z rozumieniem charakteru i sensu praktyk rytualnych. Badacze ci wykazują, że terminologia występująca we wczesnych tekstach wedyjskich zaświadczająca istnienie ascetów nie przeciwstawia ich jednoznacznie braminom ani świeckiemu modelowi życia ujętemu w określeniu „pana domu". Owe wewnętrzne procesy miały ostatecznie doprowadzić do wykształcenia się nowego światopoglądu, który pełny wyraz znalazł w upaniszadach (grupie tekstów powstających od VIII w. p.n.e. i wieńczących objawienie wedyjskie), a który do dnia dzisiejszego w ogromnym stopniu określa indyjską wyobraźnię religijną. Dzięki popularyzacji kultury indyjskiej w XX w. zasadnicze elementy tego światopoglądu są dobrze znane. Tworzą je przekonanie o *sansarze*, czyli cyklicznej egzystencji naznaczonej cierpieniem; przekonanie o *karmanie*, czyli moralnej odpowiedzialności za czyn,



Starożytna stupa i kolumna z czasów króla Aśoki, Waiśali, III w. p.n.e.

która na zasadzie obiektywnego metafizycznego prawa wyznacza miejsce w owym cyklu odradzania się stosownie do moralnej wartości uczynków; wreszcie przekonanie o możliwości wyzwolenia z cierpienia i konieczności dążenia do niego oraz o roli, jaką w tym dążeniu odgrywa joga, czyli zestaw różnorodnych praktyk medytacyjno-ascetycznych.

Postać Siddharthy. Chociaż rekonstrukcja początków indyjskiego ascetyzmu jest zadaniem skomplikowanym, z całą pewnością możemy stwierdzić, że w VI w. p.n.e. przynajmniej część środowiska ascetów swoje poglądy i motywacje artykułowała w opozycji do przekonań braminów, i to zarówno tych, którzy pozostawali wierni wczesnowedyjskiej, naznaczonej magią koncepcji rytuału, jak też tych, którzy głosili ideę rytuału wewnętrznego, dla którego właściwą przestrzenią jest umysł, a nie ciało i mowa. Właśnie do tego kręgu należał Siddhartha Gautama.

Kim był twórca buddyzmu? Z jakiego pochodził środowiska? Jakie troski w wieku dojrzałym pchnęły go ku praktykom, które niemal przypłacił życiem? – na te pytania odpowiadała późniejsza buddyjska tradycja i im więcej czasu upływało od śmierci wielkiego nauczyciela, tym te odpowiedzi były coraz barwniejsze, coraz bardziej nasączone mitem, coraz bardziej dopasowane do emocjonalnych i ideowych potrzeb kolejnych pokoleń.

Z syna plemiennego przywódcy Śakjów, funkcjonujących na północnych obrzeżach nadgangesowych ośrodków politycznych i kulturowych, wśród których dominowały Kosala i Magadha, Siddhartha Gautama zmieniał się stopniowo w opływającego w luksusy księcia, potencjalnego władcę całego ówczesnego indyjskiego świata. Im bardziej w wyobraźni późniejszych wyznawców wzrastała polityczna i ekonomiczna pozycja młodego księcia, im bardziej jego codzienne życie wydawało się pasmem wspaniałych sukcesów, tym bardziej niezwykła i napawająca otuchą okazywała się siła jego motywacji, która uczyniła go zdolnym do porzucenia całego tego splendoru. Zgodnie z opinią buddyjskiej tradycji zarówno bogactwa, wizja wspaniałej przyszłości, jak i emocjonalne relacje łączące go z ojcem, przybraną matką oraz piękną żoną i nowo narodzonym synem okazały się więzami zbyt słabymi, aby zapobiec odejściu i przynieść ukojenie w bolesnym poczuciu nieuchronnej przemijalności i utraty wszystkiego. Dogłębne uświadomienie sobie nietrwałości i przejmujące pragnienie znalezienia drogi prowadzącej do trwałej ulgi określi poszukiwania Siddharthy oraz będzie stanowiło niesłabnące źródło inspiracji dla podążających jego śladem.

Egalitaryzm Buddy. Spełnieniem tych poszukiwań będzie doświadczenie przebudzenia uzyskane pewnego wiosennego poranka pod drzewem w Bodhgaji w obecnym stanie Bihar. Dzisiaj miejsce to stanowi duchowe centrum buddyzmu, do którego od wieków zmierzają pielgrzymki wyznawców początkowo z Indii, później z Azji, a obecnie z całego buddyjskiego świata. W miejscu, w którym Siddhartha Gautama przemienił się w Buddę, rośnie otoczone kultem rozłożyste drzewo, wnuk w prostej linii tego, pod którym medytował mędrzec z plemienia Śakjów, a obok wznosi się wspaniała świątynia Wielkiego Przebudzenia (Mahabodhi), kryjąca pozłacany posąg medytującego Buddy.

W kilka tygodni po przebudzeniu, jeśli wierzyć tradycyjnemu przekazowi, Budda zapoczątkował nauczanie. Pierwsze kazanie wygłosić miał w Sarnath, miejscowości oddalonej od Bodhgaji o ponad 200 km w kierunku północno-zachodnim, w obecnym stanie Uttar Pradeś. Skierowane było do pięciu dawnych towarzyszy ascezy, czym zainicjował tworzenie buddyjskiego zgromadzenia – *sanghi*. Tym, co jak się wydaje, od samego początku stanowiło o specyfice nauczania Buddy, była jego otwartość i ukierunkowanie na wszelkich potencjalnych odbiorców. Obok pouczeń wygłaszanych do zgromadzenia zakonnego wiele skierowanych było do słuchaczy świeckich obu płci, wszystkich stanów i skrajnie odmiennych profesji. W gronie osób, które uległy urokowi i sile jego nauki, byli władcy, kupcy, niedotykalni, kurtyzany, jak i kapłani. Ci ostatni z czasem stawali się coraz liczniejsi, co istotnie wpływało na profesjonalizację buddyjskiej myśli i podnosiło jej spekulatywne walory.

Nauka Buddy była egalitarna zarówno w swojej formie, jak i treści. Powszechnie posługiwał się on przypowieścią, metaforą i obrazem, co czyniło ją przystępną. Kładąc nacisk na uniwersalność etycznego przekazu wyrastającego z idei *ahinsy*, czyli niekrzywdzenia, Czcigodny (Bhagawan) podważał i faktycznie unieważniał wszelkie uświęcone przez tradycję podziały społeczne, nadając im charakter konwencjonalny. Ten aspekt buddyjskiego przesłania stanie się atrakcyjny w XX w., gdy przyciągnie uwagę politycznych aktywistów wywodzących się z najniższych, tzw. upośledzonych, kast indyjskiego społeczeństwa, działających na rzecz społecznego i politycznego równouprawnienia. Na niekwestionowanego lidera tego środowiska wyrośnie Bhimrao Ramdźi Ambedkar (art. s. 60), który w akcie desperacji i sprzeciwu w towarzystwie 500 tys. zwolenników na dwa miesiące przed śmiercią w październiku 1956 r. dokona aktu publicznej konwersji na buddyzm.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Zakon, reguły i sutry. Powołanie zgromadzenia zakonnego będzie wiązało się z koniecznością ustalenia reguł postępowania jego członków. Reguły te Budda określał sukcesywnie w odpowiedzi na pojawiające się problemy. W trzy miesiące po jego śmierci, podczas pierwszego soboru zwołanego w stolicy Magadhy Radźagrisze (obecnie Radźgir), zostaną one zebrane, tworząc kodeks dyscypliny zakonnej, wokół którego przez kilka kolejnych wieków będą toczyły się spory doprowadzające czasami do rozłamów w zgromadzeniu. Zasługą Buddy było też ustanowienie wewnętrznej struktury zależności panujących w zakonie. Badacze zwykle sądzą, iż w tym zadaniu Czcigodny za wzór wziął model relacji w plemieniu Śakjów, z którego się wywodził, mający charakter demokracji plemiennej i oparty na zasadzie starszeństwa.

Odrębną kwestią było ustanowienie zakonu kobiecego. Jeśli wierzyć przekazowi tradycji, dokonało się to z pewnymi oporami ze strony Buddy, które wynikały nie z niskiej oceny duchowych walorów kobiet, ale z obaw o trwałość i spoistość zakonnej instytucji. Ostatecznie pod naciskiem przybranej matki Mahapradźapati Gautami oraz przy istotnym wsparciu bliskiego towarzysza Anandy zakon kobiecy został powołany. W czasach Buddy było to *novum*, aczkolwiek nie stanowiło odosobnionego przypadku. Taki zakon został ustanowiony w konkurującej z buddyzmem o wpływy wspólnocie dżinijskiej (art. s. 41). Pierwsze generacje mniszek wydały wiele wybitnych postaci. Jednak w kolejnych wiekach instytucjonalna pozycja kobiecego zakonu będzie słabła, co znajdzie wyraz w regułach podporządkowujących mniszki mnichom. Mimo iż buddyzm rozprzestrzeni się na ogromnej części kontynentu azjatyckiego, kobiece zgromadzenie nie wszędzie się pojawi, a czasami będzie zanikało w regionach, w których zdołało się ukonstytuować. Dzisiaj kwestia restytucji zakonu kobiecego stanowi ważny temat wewnątrzbuddyjskich debat i sporów.

Umierając, Budda świadomie nie wyznaczył żadnego następcy, wskazując na dharmę, czyli naukę, jako jedynego przewodnika i czyniąc zgromadzenie monastyczne jedynym jej depozytariuszem. Przez kolejne dwa wieki zgromadzenie będzie dbało o zachowanie owej nauki, zbiera-

W co wierzy buddysta

Buddyzm jest tradycją mądrościową, która pojawiła się w środowisku indyjskich ascetów podważających przekonanie o istotnej roli w porządku kosmicznym rytuału wedyjskiego sprawowanego przez kapłanów (art. s. 30). W zamian afirmowali oni przeświadczenie o poznawczym potencjale człowieka, którego realizacja prowadzi do metafizycznej przemiany ludzkiej kondycji. Postawa ta wyznacza specyfikę buddyzmu na tle tych tradycji mądrościowych, które w wierze (*credo*) ukierunkowanej na boga pokładają nadzieję na dokonanie się takiego metafizycznego przekształcenia. Buddyzm przeczy istnieniu boga koniecznego. Zatem buddyjski termin *śradha*, przekładany potocznie jako wiara, w istocie określa postawę, którą trafniej należałoby nazwać zaufaniem. Wszystko, co robią buddyści – począwszy od zaawansowanych praktyk medytacyjnych, poprzez wymagające wyrzeczeń akty ascetycznej wstrzemięźliwości, aż po typowe dla tradycji ludowej działania dewocyjne – swoje źródło ma w zaufaniu, jakim buddyści darzą Wielkiego Nauczyciela, pierwszego Przebudzonego czasów historycznych – Siddharthę Gautamę (art. s. 51). Jeżeli buddyści w coś wierzą, to w to, że Budda odkrył i swoją nauką wytyczył drogę prowadzącą do radykalnej i stałej przemiany ludzkiej kondycji, a podążający tą wskazaną drogą, nawet jeżeli wymaga to wielu wcieleń, mogą powtórzyć jego dokonanie.



Dżataka, opowieść o wcieleniach Buddy, XVIII w.

Treść ogłoszonej przez Buddę nauki wyrażają tzw. cztery szlachetne prawdy, które tym samym określają ramy przekonań buddysty. W prawdzie pierwszej Budda odniósł się do charakteru doczesnej ludzkiej egzystencji, która w jego ocenie jest naznaczona cierpieniem. Za cierpienie uzna wszelkie stany doświadczanego bólu fizycznego i psychicznego aż po subtelne, acz dojmujące, egzystencjalne poczucie nieuchronności przemijania. Owo przemijanie obejmuje także najgłębsze pokłady ludzkiego bytu, w których również nie sposób odnaleźć niczego stałego.

Negując przekonanie o istnieniu trwałego czynnika w obrębie osoby ludzkiej, który w różnych tradycjach bywa nazywany duszą, duchem, jaźnią i któremu przypisuje się rolę metafizycznej podstawy tożsamości ludzkiej osoby oraz podmiotu odpowiedzialności moralnej, Budda ujmuje człowieka jako dynamiczny proces przemian podlegający wieloaspektowemu warunkowaniu. Przekonanie to jest treścią drugiej prawdy – określającej mechanizm owego warunkowania i uznającej ugruntowane w metafizycznej niewiedzy, nieznajdujące zaspokojenia pragnienie za podstawową siłę konstytutywną ludzkiej egzystencji.

W prawdzie trzeciej Budda ogłasza dobrą buddyjską nowinę o nirwanie, czyli naucza o możliwości osiągnięcia stanu trwałego ustania cierpienia. Drogę prowadzącą do realizacji tej możliwości, na którą składa się mądrość (poznawczy wgląd w naturę rzeczywistości), moralność (codzienne postępowanie kierowane intencją niekrzywdzenia) i skupienie (wprawianie się w panowaniu nad umysłowym procesem), precyzuje prawda czwarta. Późniejsza myśl buddyjska te ogólne prawdy starała się pogłębiać poprzez ich szczegółową eksplikację, co prowadziło do formowania się różnych filozoficznych wykładni.

Krzysztof Jakubczak

eprasa.pl 46c0f5f7db



Największy pomnik Buddy w Tajlandii, gdzie 90 proc. mieszkańców wyznaje buddyzm; zbudowano go w latach 1990–2008 w prowincji Ang Thong.

jąc ją i kodyfikując w postaci kanonicznych tekstów. Już podczas pierwszego soboru, obok kodeksu monastycznego życia, zostanie opracowany zbiór pouczeń Buddy o charakterze doktrynalnym, zawartych w tzw. sutrach. Nauki te będą zapamiętywane i przekazywane ustnie do schyłku II w. p.n.e., kiedy to zacznie się je spisywać na palmowych liściach i brzozowej korze.

Przemiana Aśoki. Przełomowe znaczenie dla dalszego rozwoju buddyzmu w Indiach, jak też zwłaszcza dla jego światowej kariery, będzie miało wsparcie, jakie tradycja ta uzyska w połowie III w. p.n.e. ze strony władcy państwa – Aśoki (art. s. 28). Można zaryzykować twierdzenie, że sformułował on indyjski model świeckiego państwa, który będzie się wyrażał nie tyle w dążeniu do zachowania równej odległości państwa od wszelkich religii, co równego we wszystkie zaangażowania, i model ten do dnia dzisiejszego wydaje się być w Indiach dla wielu godny naśladowania.

W tradycji buddyjskiej Aśoka zostanie zapamiętany jako władca idealny, będzie ucieleśnieniem *ćakrawartina*, czyli tego, który sprawuje rządy kierowany moralnym prawem. Zyska przydomek Dharmaśoki – Aśoki Prawego i do dnia dzisiejszego będzie władał zbiorową świadomością Indusów, czego świadectwem jest opowiadający jego losy dwustuodcinkowy sitcom. Chociaż z pewnością wiele późniejszych wyobrażeń na jego temat będzie podlegało idealizacji, buddyści mieli realne powody, aby wspominać go z ogromną atencją. Aśoka bowiem nie tylko inspirował się naukami Buddy, ale faktycznie zaangażował się energicznie w działanie wspólnoty i wpłynął na rozwój oraz upowszechnianie się buddyjskich nauk i praktyk. Rezygnując z polowań jako królewskiej formy rozrywki, w ich miejsce postulował rozrywkę duchowo bardziej wartościową – pielgrzymki do miejsc związanych z Buddą.

Tym samym ludowy i lokalny zwyczaj odwiedzania świętych przybytków przekształcił w najpowszechniejszą ogólnobuddyjską praktykę. W miejscach tych oraz w wielu nowych zaczął wznosić trwałe, gdyż murowane stupy – półsferyczne budowle kryjące w sobie faktyczne bądź domniemane relikwie wielkiego nauczyciela. Podania głoszą, że do tego celu użył relikwii pozyskanych z kopców grobowych, w których pokremacyjne szczątki Buddy zostały pochowane. Budował świątynie oraz finansował klasztory. Patronował trzeciemu buddyjskiemu soborowi, którego niektóre rezultaty w postaci oczyszczenia sanghi z mnichów łamiących dyscyplinę zakonną przedstawiał w edyktach jako osobisty sukces. Ostatecznie zainicjował i sfinansował wiele misji buddyjskich w odległe regiony własnego państwa oraz poza jego granice.

Jako przykład najbardziej spektakularnego sukcesu na tym polu podaje się zwykle misję kierowaną przez jego syna Mahindę na teren Sri Lanki, która na trwałe powiązała Syngalezów z buddyzmem. Wspomnieć należy też o misji skierowanej do Greków. Nie mamy jednak pewności, który region zamieszkiwany przez Greków po wyprawie Aleksandra Macedońskiego (art. s. 24) znalazł się w centrum zainteresowania Aśoki. Mimo iż doskonale orientował się w panujących na Zachodzie, od gór Hindukuszu aż po Helladę, układach politycznych, czego potwierdzenie znajdujemy w edyktach, przypuszczać należy, że mogli to być Grecy ulokowani najbliżej – w Baktrii (dzisiejszy centralny i północny Afganistan) i Gandharze (północny Pakistan).

W chwili śmierci Aśoki ok. 232 r. p.n.e. buddyzm cieszył się niekwestionowaną pozycją panindyjskiej filozofii podlegającej już w tym czasie ureligijnieniu. Pozycję tę zachowa przez wiele kolejnych wieków, z różnym natężeniem wpływając na kształtowanie się indyjskiej kultury.

Fenomen kultury greko-buddyjskiej. Pewnych inspiracji polityczną postawą Aśoki można dopatrzyć się w formie sprawowania władzy na obszarze środkowej Azji i północno-zachodnich Indii przez irańskojęzycznych Kuszanów od I w. n.e. Zanim jednak zajęli oni Baktrię i Gandharę, zanim ruszyli w dół Gangesu, dochodząc w II w. do Pataliputry, dawnej stolicy imperium Maurjów, rozwinęła się na tych terenach, zapewne też w wyniku oddziaływania misji Aśoki, jedna z najbardziej niezwykłych form buddyjskiej kultury – kultura greko-buddyjska. Mimo

eprasa.pl 46c0f5f7db



Mnisi w buddyjskim klasztorze w Kalkucie, 2017 r.

napływania coraz to nowych grup etnicznych będzie ona tam dominować aż do islamskiego podboju i ostatecznie wygaśnie w XI w. Wcześniej jednak odegra kluczową rolę w rozprzestrzenianiu się od I w. n.e. buddyzmu wzdłuż jedwabnego szlaku w kierunku wschodnim – do Chin.

Wpływ kultury greckiej na rozwój buddyzmu w Indiach bywa różnie oceniany. Eksponowany przez badaczy zachodnich, często bywa umniejszany przez autorów indyjskich. Ze względu na brak wiarygodnych źródeł pisanych trudno jest go obiektywnie oszacować, zwłaszcza w zakresie oddziaływania na kształtowanie się buddyjskich idei i postaw. Zwykle wyraża się przekonanie, że wpływ ten jest widoczny w rozwoju buddyjskiej tradycji *mahajany*, czyli wielkiego wozu, która zdominowała Azję Wschodnią. Z drugiej strony dysponujemy ogromnym materiałem badawczym w postaci tysięcy utrwalonych w kamieniu, stiuku i terakocie wizerunków buddów i przedstawień różnych buddyjskich motywów, na podstawie którego bezwzględnie można uznać, że mamy do czynienia z nową kulturową jakością. Badacze mówią w tym kontekście standardowo o nowym stylu w sztuce buddyjskiej – gandharyjskim (art. s. 65). Był to nowy styl nie tylko ze względu na świeżą, wzorowaną na klasycznej sztuce greckiej, formę, ale przede wszystkim ze względu na fakt pojawienia się ikonicznego, antropomorficznego przedstawienia Buddy, co wcześniej w innych regionach kultury buddyjskiej nie miało miejsca.

W państwie Kuszanów. Znaczenie kultury greckiej będzie rosło odwrotnie proporcjonalnie do politycznego znaczenia Greków. Niemal od początku I w. na terenach północno-zachodnich Indii nie będzie już żadnego greckiego państwa, lecz hellenistyczna kultura zacznie wtedy właśnie wchodzić w szczytową fazę rozwoju. Będzie to jednak już nowa kultura, w której element grecki stopi się z elementem buddyjskim, dając jedyną w swoim rodzaju kulturową syntezę. Narażając się na krytykę, można zaryzykować twierdzenie, że był to na obszarze Eurazji pierwszy w dziejach niezwykle owocny eksperyment z globalizacją.

Kultura ta znajdzie ogromne uznanie w oczach nowych władców tych terenów, przybyłych najprawdopodobniej z regionu Kotliny Kaszgarskiej Kuszanów, którzy niemal całkowicie jej ulegną. Stworzą silne, wieloetniczne i wieloreligijne państwo, które na kilka wieków ustabilizuje sytuację w środkowej części jedwabnego szlaku, czyniąc jego użytkowanie znacznie bezpieczniejszym i czerpiąc z niego ogromne korzyści. W polityce wewnętrznej będą kultywowali postawę otwartości wobec wszelkich lokalnych kultów religijnych. Na swoich monetach umieszczali wizerunki wszystkich cieszących się uznaniem na terenie ich państwa bóstw – od zoroastryjskich, przez greckie, po indyjskie – aczkolwiek wydaje się, że większość władców wzorem wielkiego Kaniszki I (I poł. II w.) będzie sprzyjała buddyzmowi.

W państwie Guptów. W połowie pierwszego tysiąclecia, pod panowaniem dynastii Guptów, którzy generalnie uchodzą za wyznawców wisznuizmu, pozycja buddyzmu będzie nadal silna, chociaż w coraz większym stopniu równoważona przez intensywnie rozwijającą się niebuddyjską kulturę hinduską (art. s. 22). Niemniej wyraźnie widać wsparcie udzielane przez guptyjskich władców tradycji zapoczątkowanej przez mędrca z plemienia Śakjów. Znamienitym tego przykładem jest ufundowanie w pierwszej połowie V w. przez Kumaraguptę I uczelnianego ośrodka buddyjskiego w Nalandzie (w dzisiejszym stanie Bihar), który śmiało można nazwać uniwersytetem. Jego sława w kolejnych wiekach wykroczy daleko poza Indie, przyciągając studentów z całego ówczesnego buddyjskiego świata aż po Koreę. W swojej ofercie edukacyjnej oprócz filozofii buddyjskiej różnych szkół Nalanda miała wykłady o filozofii bramińskiej, szczególnie szkoły sankhji, o wedach, logice, gramatyce i medycynie. Podobne ośrodki, wśród których warto wspomnieć o Odantapuri i Wikramaśli, zaczną pojawiać się od VII w. na terenie północno-wschodnich Indii pozostających we władaniu buddyjskiej dynastii Palów i będą fundowane aż po XI w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Tantra. Obok ukształtowania się buddyjskiego etosu intelektualnego w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia buddyzm zacznie podlegać przemianom w warstwie ideowej, kultowej i w zakresie technik duchowej praktyki. W tym czasie wykształci się specyficzna forma nazywana *wadźrajaną*, czyli pojazdem diamentowym, a popularnie znana jako buddyzm tantryczny. W tej postaci w VII w. zacznie przedostawać się do Tybetu, z czasem całkowicie zmieniając tryb życia mieszkańców Dachu Świata.

Przekształceniom tradycji buddyjskiej towarzyszyć będą analogiczne przeobrażenia zachodzące w obszarze szeroko rozumianej tradycji hinduskiej. Tantra bowiem będzie zjawiskiem ogólnoindyjskim. Doprowadzą one do wzajemnego upodobnienia się obu form religijności. W zakresie ludowej tradycji różnice będą trudno zauważalne, a specjalistyczne spory doktrynalne w niewielkim stopniu będą przekładały się na codzienną praktykę.

Siedem wieków nieobecności. W tych kulturowych okolicznościach pod koniec XII w. dojdzie do wydarzeń, które w istotny sposób przyczynią się do tego, że buddyzm na wiele stuleci, bo aż do XX w., zniknie niemal zupełnie z obszaru indyjskiego subkontynentu. Chodzi o najazd islamskich wojsk afgańskich (art. s. 76). Straty poniosły wszystkie indyjskie tradycje, ale tylko buddyzm zapłacił cenę najwyższą. Dlatego obraz ten bywa uzupełniany wskazaniem na różne dodatkowe czynniki – a to podkreśla się nadmierne uzależnienie buddyzmu od finansowego wsparcia możnowładców, których wraz ze zmianą polityczną zabrakło (czynnik ten mógł się okazać szczególnie destrukcyjny ze względu na skumulowanie życia monastycznego w wielkich uniwersyteckich ośrodkach); a to wskazuje się na nadmierne rozmycie buddyzmu w tkance hinduskiej, przy czym jednocześnie sugeruje się narastanie konfliktu między buddyjskimi mnichami a hinduskimi braminami; wreszcie mówi się po prostu o wyczerpaniu żywotnych sił buddyzmu. Faktem pozostaje, iż od początku XIII w. buddyzm szybko zanika w Indiach Północnych, natomiast na południu wegetuje do XVI, a może i XVII w.

Kiedy w XVIII w. władzę w północnych Indiach zaczynają przejmować Brytyjczycy (art. s. 102), buddyzm spotkać można już tylko w górskich obszarach przygranicznych, w większości pozostających pod wpływem kultury tybetańskiej, takich jak Zanskar, Ladakh, Spiti, Dolina Katmandu w Nepalu, Sikkim, Bhutan. Na południu buddyzm trwa wśród Syngalezów na Sri Lance, którzy choć kulturowo silnie powiązani z Indiami, zawsze tworzyli odrębny organizm polityczny.

Buddyjskie odrodzenie. Oznaki buddyjskiego odrodzenia w Indiach zaczną pojawiać się dopiero w ostatniej dekadzie XIX w. Wcześniej jednak w świecie zachodnim ukonstytuuje się filologiczna dyscyplina – buddologia, w której zogniskuje się narastające naukowe zainteresowanie kulturą buddyjską. Chociaż mocno wyspecjalizowana w swoim formalnym podejściu do buddyjskich tekstów, wpłynie ona na wzrost ogólnego zainteresowania buddyzmem, które będzie podsycane przez kolejne odkrycia archeologiczne buddyjskich obiektów. Na fali owego zainteresowania oraz w związku z nasilającym się ruchem reformatorskim w buddyzmie srilankijskim, w 1891 r. syngaleski aktywista buddyjski Anagarika Dharmapala, po podróży do Bodhgaji, powoła do istnienia Maha Bodhi Society z siedzibą w Kalkucie, postulując przywrócenie buddyjskich miejsc pod zarząd wspólnoty buddyjskiej. Inicjatywa ta znajdzie naśladowców i w następnych latach pojawi się kilka podobnych towarzystw, jak choćby Bengal Buddhist Association.



Henry S. Olcott, pierwszy w czasach nowożytnych oficjalnie konwertowany w 1880 r. w Kolombo buddysta z Zachodu

Wzrost zainteresowania buddyzmem zaowocuje pierwszymi formalnymi konwersjami na buddyzm wśród obywateli państw zachodnich. Odegrają oni ważną rolę w buddyjskim odrodzeniu na Sri Lance, jak też i dalszej popularyzacji buddyzmu na Zachodzie. Spośród tego grona nie sposób nie wspomnieć Henry'ego S. Olcotta, pułkownika armii amerykańskiej, uczestnika wojny secesyjnej po stronie Unii, współzałożyciela i prezydenta Towarzystwa Teozoficznego. To pierwszy w czasach nowożytnych oficjalnie konwertowany w 1880 r. w Kolombo buddysta z Zachodu, buddyjski działacz na Sri Lance, założyciel wielu buddyjskich szkół, który swoimi dokonaniami przyczynił się do odrodzenia buddyjskiego ducha wśród Syngalezów, a pośrednio także wśród indyjskich dalitów, czyli tzw. niedotykalnych.

Jedną z takich osób będzie Bhimrao Ramdźi Ambedkar. Dokonana z jego inspiracji publiczna masowa konwersja w Nagpurze (stan Maharasztra) w 1956 r. zostanie do dnia dzisiejszego kilkakrotnie powtórzona. Ostatnia masowa konwersja dalitów miała miejsce w Nagpurze w styczniu 2015 r. Media indyjskie stale donoszą o licznych innych, choć mniej spektakularnych, aktach publicznych konwersji, od Gudźaratu na północnym zachodzie po Tamilnadu na południu. Zjawisko w ostatnich latach zdaje się przybierać na sile.

Pomnik Anagariki Dharmapali, syngaleskiego aktywisty buddyjskiego, który przyczynił się do odrodzenia tej religii w XIX w.



Dwa pojazdy religijnej mniejszości. Obecnie liczbę buddystów w grupie dalitów szacuje się na ok. 6 mln, podczas gdy wszystkich buddystów w Indiach – na ok. 8 mln (przy ok. 1,3 mld mieszkańców kraju). Buddyzm dalitów jest swoisty, naznaczony społecznym sprzeciwem, w dużym stopniu ponadsekciarski, skupiony na postaci Buddy Śakjamuniego. Odrębność ta bywa podkreślana poprzez upowszechniające się określenie – *nawajana*, nowy pojazd.

Do starego pojazdu należy zaliczyć pozostałe 2 mln indyjskich buddystów. Są to przede wszystkim mieszkańcy północnych nadgranicznych regionów pochodzenia tybetańskiego oraz przedstawiciele tybetańskiej diaspory, która w Indiach pojawiła się wraz z ucieczką na południe w 1959 r. wówczas politycznego, a teraz już tylko duchowego przywódcy Tybetańczyków XIV Dalajlamy. Jej wielkość w Indiach szacuje się na ok. 95 tys.

Chociaż wspólnota buddyjska w Indiach w skali całej populacji jest mikroskopijna, pamięć o buddyzmie i jego udziale w tworzeniu indyjskiej kultury pozostaje ciągle żywa. Najlepszym tego świadectwem jest aplauz, z jakim w 2006 r. spotkał się projekt restytucji uniwersytetu w Nalandzie jako państwowej uczelni buddyjskiej, zgłoszony przez ówczesnego prezydenta Indii Abdula Kalama. Pomysł znalazł również uznanie w wielu azjatyckich krajach, które zgłaszały wolę jego współfinansowania. W 2010 r. indyjski parlament oficjalnie przyjął akty prawne powołujące uczelnię do istnienia, w następnym roku zapoczątkowała ona swój instytucjonalny byt ze słynnym indyjskim ekonomistą, laureatem Nagrody Nobla Amartyą Senem jako jej pierwszym rektorem; trzy lata później rozpoczęło się kształcenie studentów. Mimo różnych problemów finansowych i organizacyjnych kampus nowego uniwersytetu budowany jest w Radźgirze, dawnej stolicy Magadhy, miejscu silnie z postacią Buddy związanym, 12 km na południe od historycznej siedziby. Czy nowy uniwersytet Nalandy dorówna wielkością dawnemu, zniszczonemu w 1197 r., czy stanie się ponownie centrum intelektualnego życia buddyjskiego świata, czas pokaże.

Krzysztof Jakubczak

eprasa.pl 46c0f5f7db

Historia życia księcia Siddharthy

Za niekwestionowalną uchodzi informacja, że Budda żył lat 80. Co do reszty – pozostaje nam opowiedzieć jego biografię, korzystając z legendy.





Narodziny i śmierć Buddy, relief z III w. i obraz z XVIII w.

Zaledwie szkielet. Budda (właśc. *buddha* – przebudzony), który jako pierwszy w historycznych czasach obrócił kołem dharmy, czyli przekazał prawdziwą naukę, jeśli wierzyć buddyjskiej legendzie, urodził się jako książę. Na tym polega problem. We wszystkich biografiach Buddy, które dotrwały do czasów współczesnych, postać ta tak dokładnie została owinięta tkaniną mitu i legendy, że każda próba wydobycia jej z tego opakowania daje tylko szkielet człowieka. Najstarsza zachowana biografia Buddy, poemat mnicha Aświaghoszy „Buddhaćarita" (Czyny Buddy), jest datowana dopiero na przełom I i II w. Każda kolejna przynosi świadectwo pogłębiania się tego umityczniania, które z czasem zaczyna wykazywać tendencję do deifikacji.

Chociaż jeszcze na początku XX w. rodziło to podejrzenie o fikcyjność postaci Buddy, dzisiaj badacze nie mają wątpliwości co do jej historyczności. Nie sposób jednak precyzyjnie ustalić dat życia Przebudzonego. Badania archeologiczne, prowadzone pod egidą UNESCO w legendarnym miejscu narodzin Buddy, które w ostatnich latach przyciągały uwagę, poza hipotezami także nie przyniosły definitywnego rozstrzygnięcia. Bezpiecznie zatem jest uznać, że daty narodzin i śmierci Buddy mieszczą się w granicach od VII do IV w. p.n.e.

Czas narodzin. Budda urodził się w stanie kszatrijów, czyli wojowników i władców. Odnotowując fakt, iż nie był to odosobniony przypadek, kiedy przywódca duchowy nie pochodził z warstwy kapłańskiej, niektórzy badacze stawiają hipotezę o istnieniu napięcia i rywalizacji między stanem rycerskim i kapłańskim o ekonomiczną, polityczną i prestiżową supremację w ówczesnym społeczeństwie.

Okres życia Buddy przypadł na czas głębokich społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych przemian. Zanikają republiki plemienne, a w ich miejsce pojawiają się duże, scentralizowane państwa o silnej władzy królewskiej. Rozpoczyna się intensywna urbanizacja. Rozwija się handel oparty na pieniądzu. Kształtuje się nowy światopogląd, który swoich rzeczników znajduje w powiększającym się środowisku ascetów. Pojawia się intelektualny ferment skutkujący mnogością konkurujących ze sobą poglądów.

Twórca buddyzmu pochodził z peryferyjnego plemienia Śakjów zamieszkującego dzisiejsze pogranicze indyjsko-nepalskie. Jego ojciec Śuddhodana miał być obieralnym przywódcą plemiennym. Jego matka Maja – córką przywódcy sąsiadującego od wschodu ludu Kolljanów. Legenda utrzymuje, że narodziny Buddy zapowiadał niezwykły sen, jaki jego matce przydarzył się w dniu poczęcia potomka. Śniła o białym słoniu z sześcioma kłami i kwiatem lotosu w trąbie, który wnika w jej prawy bok, co miało zwiastować narodziny niezwykłego dziecka.

Poród odbył się w Lumbini (dzisiaj po stronie nepalskiej), poza stolicą państewka, Kapilawastu, gdyż matka – kierując się ówczesnym zwyczajem – spodziewając się rozwiązania, udała się do rodzinnego domu. Nie zdążyła jednak dotrzeć do celu i w połowie drogi, w gaju, trzymając się gałęzi drzewa śala, powiła dziecko, które otrzymało imię Siddhartha, a ze względu na rodowe pochodzenie będzie znane jako Siddhartha Gautama. W tydzień po narodzinach syna Maja zmarła, a wychowaniem dziecka zajęła się jej siostra, druga żona Śuddhodany – Mahapradźapati Gautami.

Czas przebudzenia. W latach młodzieńczych Siddhartha miał się wyróżniać rycerskimi sprawnościami. Zawdzięczał im pozyskanie żony Jaśodhary, która urodziła mu syna Rahulę. W wieku 29 lat porzucił życie świeckie, kierowany poczuciem nietrwałości i nieuchronności utraty wszystkiego. Po sześciu latach poszukiwań, dzielonych na naukę u mistrzów medytacji i praktykę wycieńczającej ascezy, rozczarowany dotychczasowym niepowodzeniem, miał pełen determinacji zasiąść pod drzewem aświattha (*ficus religiosa*) w miejscu znanym dziś jako Bodhgaja, poszukując nowej formy duchowej praktyki. Znalazłszy ją, skonfrontował się z własnym ego i siłami ukrytymi w nieświadomości. Mit buddyjski owe zmagania ujmuje w formę przypowieści o walce stoczonej z Marą – personifikacją zniewalających sił. Ostatecznie miał osiągnąć wgląd w naturę rzeczywistości, który był równoważny z całkowitą metafizyczną przemianą jego ludzkiej kondycji w kondycję istoty przebudzonej, czyli wolnej od wszelkich determinacji.

Przez kolejne 45 lat nauczał innych drogi prowadzącej do osiągniętego celu, tworząc zakonne zgromadzenie mnichów i mniszek wspierane materialną pomocą rozrastającej się wspólnoty świeckiej. Zmarł w otoczeniu uczniów w Kuśinagarze (stan Uttar Pradeś), leżąc na prawym boku na posłaniu z trawy przygotowanym między drzewami, z twarzą zwróconą na zachód. W ostatnich słowach jedynym swoim następcą uczynił naukę i zachęcił uczniów do wytrwałości w praktyce. Jego ciało poddano kremacji, a szczątki podzielone na osiem części pochowano w mogilnych kopcach.

Krzysztof Jakubczak

eprasa.pl 46c0f5f7db



Sikhizm: żołnierze jedynego Boga

Czwartą, najmłodszą z wielkich religii Indii jest sikhizm. Historia sprawiła, że z czasem przybrał barwy obronnego militaryzmu i politycznego separatyzmu.

ZBIGNIEW IGIELSKI

Oświecenie Nanaka. Nazwa tej jednej z najmłodszych religii monoteistycznych wywodzi się z sanskrytu i w języku pańdźabskim oznacza ucznia. Sikhowie nigdy nie przestają poznawać swoich nauczycieli i podążać za ich wskazówkami. Najwyższym nauczycielem jest wyznawany przez sikhów Jeden Stwórca, *ikk oankar*, którego nauki zostały objawione sikhijskim dziesięciu guru i zawarte w świętej księdze sikhizmu „Śri Guru Granth Sahib", nazywanej również Adi Granth – Najpierwszą Księgą.

Początki sikhizmu sięgają drugiej połowy XV w. i są związane z Nanakiem (1469–1539), który, zgodnie z sikhijskimi wierzeniami, miał w 1497 r. doznać objawienia podczas codziennych ablucji w rzece – zniknął na jakiś czas w jej nurcie, żeby dostąpić widzenia stwórcy świata. Po tym niezwykłym przeżyciu zaczął głosić nową naukę, której kwintesencja zawarta jest w jego pierwszych słowach wypowiedzianych dopiero po trzech dniach od powrotu do ludzkiej rzeczywistości: „Nie ma hindusów, nie ma muzułmanów. Ścieżka, którą pójdę, jest ścieżką Boga". Na ówczesnej scenie geopolitycznej w Indiach był to pogląd bardzo rewolucyjny, który można było przypłacić życiem.

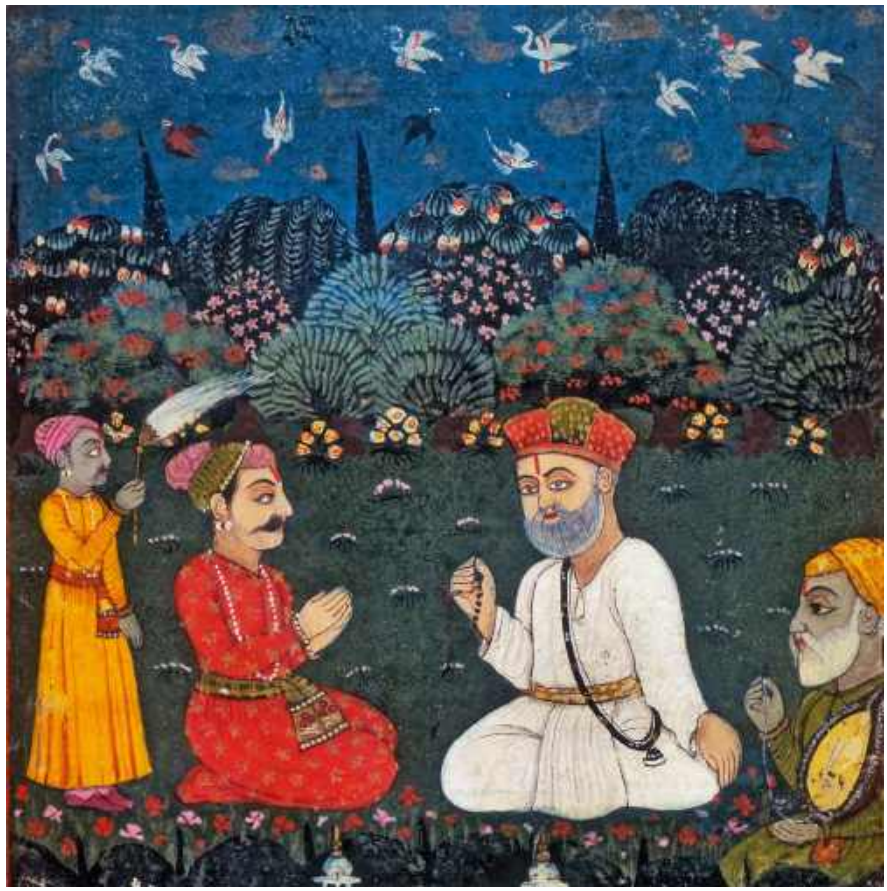
Złota Świątynia w Amritsarze, centralne miejsce sikhizmu, XVI/XVII w.

Nanak urodził się w Talwandi, niewielkiej osadzie na równinie północno-zachodniej części subkontynentu indyjskiego, nazwanego od przepływających tam największych rzek regionu Pańdźabem (*pańdź ab* – pięć wód). Jego rodzice wywodzili się z kasty *bedi* (uczonych w wedach) wchodzącej w skład hinduskiej klasy kszatrijów (art. s. 30). Ówczesny Pańdźab był pod silnym wpływem ruchów religijnych bhakti w obrębie hinduizmu oraz islamskiego nurtu sufickiego. Wspólnymi cechami obu nurtów była nauka o równości wszystkich ludzi i bezwarunkowej miłości jednego bezosobowego Boga.

Po doznaniu oświecenia Nanak postanowił pozostawić swoją żonę i dwóch synów i wraz z Mardaną – muzułmańskim muzykiem – wyruszył na wieloletnie religijne podróże zwane *udasi*. Według „Dżanamsakhi" (Życiorysów) Nanaka, spisanych wiele lat po jego śmierci, miał on wraz ze swym towarzyszem odwiedzić wiele miejsc świętych dla hinduizmu i islamu, wdając się tam w religijne dysputy, w których konfrontował swoje prze-

eprasa.pl 46c0f5f7db





myślenia z niezmiennymi tradycjami religijnymi subkontynentu. Po nagłej śmierci Mardany, która nastąpiła podczas wizyty w Mekce, Nanak powrócił do Pańdżabu i założył w 1515 r. na brzegu rzeki Rawi nową osadę, Kartarpur, obecnie znajdującą się w pakistańskiej części Pańdżabu, tuż na granicy z Indiami. Powstała tam również pierwsza świątynia sikhijska, w miejscu śmierci Nanaka, pierwszego nauczyciela sikhijskiego.

Guru Nanak był autorem ponad 974 hymnów, które stały się początkiem tradycji tworzenia religijnych utworów w sikhizmie. Codziennie odmawiana modlitwa autorstwa Nanaka, Dżapu Dźi, z najważniejszą mantrą dla każdego sikha *Mul Mantar,* jest wykładnią sikhijskich założeń religijnych: „Bóg jest jeden. Jego imię to prawda. On jest stwórcą. Nie ma w nim lęku. Nie jest nikomu wrogiem. Jest istotą wieczną. Nie narodził się i nie zna śmierci. Poznasz go przez łaskę duchowego przewodnika".

Wiara, księga i świątynia. Sikhijska koncepcja wiary opiera się na trzech filarach: 1) *nam dżapna* – medytacja nad Boskim Imieniem, recytacja modlitw zawartych w kanonicznych księgach sikhizmu, prowadzenie bogobojnego życia; 2) *kirat karni* – praca w pocie czoła, aby być niezależnym od innych, kategoryczny zakaz żebrania; służba innym przez pracę i bezinteresowną pomoc, prowadzenie darmowych przyświątynnych kuchni, gdzie posilić może się każdy bez względu na wyznanie i status społeczny; 3) *wand ćhakna* – dzielenie się z innymi na rzecz tworzenia wspólnoty, gdzie wszyscy są równi; płacenie tzw. dziesięciny na potrzeby innych, mniej zamożnych sikhów i finansowanie posiłków przyświątynnych.

Gurdwara (dosł. drzwi do nauczyciela), czyli świątynia sikhijska składa się z kilku podstawowych pomieszczeń. W głównym budynku pod baldachimem znajduje się w ciągu dnia Adi Granth, otoczona zawsze medytującymi *granthi* (czytający lub recytujący świętą księgę) i grupą wyznawców śpiewającą hymny. W rogu znajduje się zawsze pomieszczenie przeznaczone na nocny spoczynek dla Adi Granth, wraz z posłaniem – księga jest uznawana za żyjącego nauczyciela wspólnoty sikhijskiej. W większych świątyniach znajdują się również niewielkie pokoje, w których odbywa się nieprzerwane czytanie całości 1430 stron świętej księgi nazywane *akhand path*. Jest to spersonalizowany rodzaj oddawania czci księdze, który odbywa się wyłącznie na specjalne zamówienia w szczególnych intencjach. W oddzielnym pomieszczeniu znajduje się *langar,* miejsce przygotowywania i spożywania darmowych posiłków, w których każdy może wziąć udział.

Guru Nanak (ubrany na biało) z muzułmańskim muzykiem Mardaną (po prawej z mandoliną) i monarchą, ilustracja z manuskryptu, XVI w.



Złota moneta Państwa Sikhijskiego z 1826 r.

Przy głównym wejściu do gurdwary znajduje się odrębne miejsce do przechowywania obuwia osób wchodzących do świątyni i do umycia rąk. Należy również obmyć nogi w specjalnym przejściu z bieżącą wodą. Do świątyni wchodzi się zawsze ze starannie nakrytą głową – służą do tego specjalne chusty *rumal.* Wychodząc z głównego pomieszczenia, dostaje się bezpośrednio do prawej ręki ciepłą, przysmażoną kaszę mannę na słodko, nazywaną podobnie jak w hinduizmie *prasad*, choć sami sikhowie często określają ten element wizyty w świątyni jako komunię. Przyjmowanie prasad nie jest obowiązkowe.

Drugi nauczyciel. Nanak nie przekazał swoim synom, Śri Ćhandowi ani Lakhmi Dasowi, kontynuacji duchowej opieki nad tworzącą się wspólnotą sikhijską. Jako sukcesora wybrał wiernego ucznia Lehnę, który przyjął nowe imię – Angad (jako guru sikhijski: 1539–52). Obu-

eprasa.pl 46c0f5f7db



Sikh recytujący wersety świętej księgi „Guru Granth Sahib"

rzony starszy syn Nanaka, Śri Ćhand, postanowił jednak częściowo kontynuować tradycje gminy sikhijskiej, tworząc pierwszy odłam w głównym nurcie sikhizmu, istniejącą po dziś dzień sektę *udasi*. Ze względu na pretensje synów Nanaka do przewodniczenia kongregacji sikhijskiej guru Angad postanowił przenieść swoją siedzibę z Kartarpuru do Khaduru, odległej o ponad 100 km osady nad brzegiem rzeki Bjas. Tam kontynuował głoszenie nauki o równości wszystkich religii, kast i grup społecznych. Jej echa dotarły do drugiego cesarza mogolskiego – Humajuna (art. s. 88), który w 1540 r., po przegranej bitwie pod Chanwą, miał spotkać Angada w Khadurze. Audiencja ta zapoczątkowała dobre stosunki między wzrastającą liczbą wyznawców nowej nauki a władcami mogolskimi, które wkrótce uległy jednak pogorszeniu.

Drugi nauczyciel sikhijski jest autorem 63 krótkich wierszowanych utworów (*śloka*), które później stały się częścią świętej księgi sikhizmu. Zapoczątkował również nową formę zapisu hymnów Nanaka – wprowadził skrypt nazwany *gurmukhi* (dosł. z ust nauczyciela), w którym potem zapisano wszystkie kanoniczne księgi sikhizmu. Współczesny język pańdżabski w Indiach korzysta z tej właśnie formy zapisu (w pakistańskiej części Pańdżabu stosowany jest zmodyfikowany zapis arabsko-perski).

Trzeci nauczyciel. Angad wybrał na następcę oddanego mu ucznia Amar Dasa (jako guru sikhijski: 1552–74). Mimo podeszłego wieku założył on nad brzegiem rzeki Bjas w 1552 r. nową sikhijską osadę Goindwal. Stworzył system administracyjny (*mandźi* – dosł. piedestał) regulujący powstawanie i funkcjonowanie nowych gmin sikhijskich, których zadaniem było szerzenie nauki Nanaka, tworzenie darmowych kuchni z lokalnych datków, przyjmowanie nowych adeptów nauki bez względu na kastę i płeć. Do końca życia guru Amar Dasa powstało ok. 20 gmin, które rozwijały się prężnie dzięki sikhijskiemu prawu podatkowemu (*daswant* – dziesięcina). Spośród 907 kompozycji Amar Dasa włączonych do sikhijskiego kanonu Adi Granth najbardziej znana jest lapidarna „Anand Sahib" o poszukiwaniach drogi do oświecenia, duchowej stabilizacji i radości życia. Hymn ten znajduje się obecnie w kanonie pięciu najważniejszych modlitw sikhijskich (*pańdź bani*). Guru Amar Das zmarł w wieku 95 lat.



Khanda, symbol sikhizmu, przypomina, że wyznawca musi być równocześnie świętym i żołnierzem.

Czwarty nauczyciel. Przed śmiercią wybrał kontynuatora tradycji sikhijskiej – Ram Dasa (jako czwarty nauczyciel sikhijski: 1574–81). Krótki okres prowadzenia zwierzchnictwa nad gminami sikhijskimi zaowocował systematyzacją życia społecznego i religijnego sikhów oraz powstaniem 688 krótkich utworów religijnych. Ram Das uporządkował zasady zawierania małżeństw sikhijskich w czterech hymnach nazwanych „Lavan", głównej recytacji w czasie ceremonii małżeńskiej w sikhizmie (*anand karadź*), podczas której narzeczeni czterokrotnie okrążając Adi Granth, obiecują sobie bogobojne, pozbawione egoizmu, rodzinne życie w partnerstwie. Guru rozpoczął budowę Ramdaspuru, nowego miasta, które współcześnie jest znane jako Amritsar – centralne miejsce sikhizmu.

Piąty nauczyciel. Następcą Ram Dasa został jego najmłodszy syn Ardźan, który sprawował pieczę nad gminą sikhijską (*gurugaddi* – tron nauczyciela) od 1581 do 1606 r. Za główne zadanie postawił sobie ukończenie budowy Amritsaru i jego głównej części – Harmandi-

eprasa.pl 46c0f5f7db

ru, nazywanego obecnie Złotą Świątynią. Zebrał hymny i modlitwy swoich czterech poprzedników i połączył je w jedną księgę, stosując muzyczne zasady rytmiczne klasycznych indyjskich rag. Do kanonu księgi nazywanej od tej pory „Guru Granth Sahib" zostały włączone hymny skomponowane przez myślicieli sufickich oraz hinduskich bhaktów, których filozofia była zbieżna z naukami Nanaka i jego następców. Było to przesłanie w sprawie równości wszystkich religii i sprzeciw sikhów wobec nierówności społecznych i systemu kastowego (art. s. 57).

Religijne kompozycje samego Ardźana zostały również dołączone do kanonu (ponad 2200 utworów) i stanowią obecnie połowę całości tekstu świętej księgi. Jednym z najbardziej znanych hymnów, często recytowanych przez sikhów, jest „Sukhmani" (dosł. Skarbnica Pokoju). Sikhowie wierzą, że samodzielna lub kongregacyjna recytacja całego hymnu przynosi ukojenie i spokój dla umysłu i duszy. Wzrastająca popularność Ardźana i głoszonej przez niego nauki pokoju i harmonii była kontrowersyjna dla ówczesnych doradców mogolskiego cesarza Akbara i stała się narastającym problemem politycznym, jednak sam cesarz dawał rękojmię bezpieczeństwa dla sikhijskiego nauczyciela i wolności religijnej.

Po śmierci Akbara sytuacja uległa jednak dramatycznej zmianie. Jego następca Dźahangir postanowił podporządkować sobie Ardźana, nakazując gminom sikhijskim zapłacenie kary finansowej za głoszenie odmiennej od islamu nauki oraz zażądał usunięcia kilku wersów z „Guru Granth Sahib". Wobec zdecydowanej odmowy piąty nauczyciel sikhijski został osadzony w więzieniu, poddany wyszukanym torturom, a następnie stracony w Lahor w 1606 r. Męczeńska śmierć guru oraz agresja mogolskiego władcy pociągnęły za sobą długofalową transformację sikhizmu w kierunku zmilitaryzowanej formy obrony wartości.

Szósty nauczyciel. Na następcę Ardźana wyznaczony został jego jedenastoletni syn – Hargobind (1595–1644). Zgodnie z pisaną tradycją sikhijską podczas ceremonii przekazania władzy miał przysposobić dwa miecze jako rękojmię swojego władania: jeden należący wcześniej do guru Nanaka – oznaczający pieczę nad rozwojem duchowym, i drugi – wskazujący na posiadanie czasowej władzy fizycznej. Taki system sprawowania rządów został nazwany *miri-piri* i wyznaczył zupełnie nowy kierunek w rozwoju sikhizmu. Powstanie grup militarnych w obrębie religii, która nie była w poważaniu dworu cesarza Dźahangira, doprowadziło do kilku najazdów na sikhijskie gminy i bitwy obronnej Amritsaru stoczonej z armią cesarską w 1634 r.

Siódmy nauczyciel. Po 38 latach piastowania gurugaddi, tuż przed śmiercią, Hargobind wyznaczył swojego czternastoletniego wnuka na następcę. Siódmy nauczyciel sikhijski Har Rai (1630–61) przez 17 lat powiększał liczebność armii oraz wzmacniał obronność gmin sikhijskich, które były zakładane już wówczas z powodzeniem w całej północnej części imperium mogolskiego. Podobnie do swojego poprzednika nie modyfikował zapisów w „Guru Granth Sahib".

Ósmy nauczyciel. Po jego śmierci sikhowie stanęli na krótko pod przewodnictwem jego syna Harkriśana, który przed osiągnięciem pełnoletności zmarł z powodu szerzącej się w Delhi epidemii ospy. Ku jego czci została zbudowana jedna z największych gurudwar – delhijska Bangla Sahib, mieszcząca darmowy szpital. Guru Harkriśan na łożu śmierci wyjawił, skąd będzie pochodził następny nauczyciel: osada Baba Bakala w Pańdźabie.

Dziewiąty nauczyciel. Mieszkał tam brat guru Hargobinda – Teg Bahadur (1621–75). Objął funkcję dziewiątego nauczyciela sikhijskiego w 1664 r. Stanął przed bardzo trudnym zadaniem: pokojowego zjednania sobie brata piątego nauczyciela – Prithi Čhanda, który przejąwszy władzę nad świątynią w Amritsarze, prowadził własną politykę religijną (sekta *mina*). Jednocześnie prowadził zdecydowane rozmowy z władcami mogolskimi. Po ustanowieniu nowej siedziby nauczyciela sikhijskiego w mieście położonym u stóp pasm himalajskich, nazywanym obecnie Anandpur, guru postanowił wyruszyć w kilkuletnią podróż do wszystkich gmin sikhijskich, aby umocnić duchowo wiernych, którym, pod groźbą śmierci, wysłannicy cesarza Aurangzeba nakazywali odejście od nauk sikhizmu. Po powrocie do Pańdźabu postanowił bronić również kaśmirskich braminów, którzy stawili się z prośbą o ochronę przed podążającą w kierunku Kaśmiru armią Aurangzeba. Przed wyruszeniem z odsieczą, chcąc uniknąć ewentualnych późniejszych nieporozumień, wyznaczył na następcę swego syna Gobinda.



Guru Nanak dyskutuje z przywódcami religijnymi, miniatura ze świętej księgi sikhizmu, początek XVIII w.

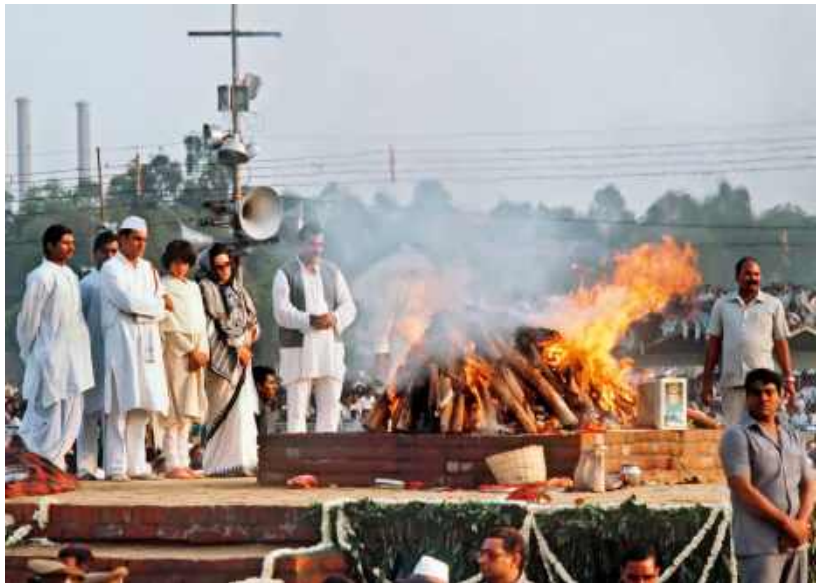
Sakralny język sikhizmu

Sakralny język sikhizmu, *gurbani*, należy do sztucznie powstałych. (*Gurbani* można przetłumaczyć jako mowa/mądrość nauczyciela). Jego częściami składowymi są średniowieczne dialekty języka pańdźabskiego oraz hindi z elementami sanskrytu, którymi posługiwali się nauczyciele sikhijscy. Ich kompozycje zostały zawarte w kanonicznej księdze („Guru Granth Sahib") i wchodzą w skład podstawowych modlitw sikhijskich przepisanych przez *Sikh Rahit Marjada* – Sikhijski Kod Postępowania.

Gurbani zapisuje się znakami *gurmukhi* (dosł. z ust nauczyciela), które zostały opracowane przez drugiego guru sikhijskiego, Angada, w XVI w. Pismo wywodzi się ze znaków brahmi. W gurmukhi zapisywany jest również współczesny pańdźabski w Indiach. System znaków składa się z 41 spółgłosek oraz 9 samogłosek. Poza nielicznymi wyjątkami zapis czyta się zwykle jednolicie od lewej do prawej. Gurbani jest językiem martwym, nie podlega rozwojowi, ponieważ tekstu zawartego w „Guru Granth Sahib" nie wolno zmieniać. Mimo że określany jest mianem języka sikhów, odbiega znacznie od współczesnego języka pańdźabskiego, którym posługuje się na co dzień większość wyznawców sikhizmu w Indiach i poza granicami (np. w Kanadzie, USA, Wielkiej Brytanii).

Zbigniew Igielski

eprasa.pl 46c0f5f7db



Pogrzeb premier Indiry Gandhi zamordowanej przez sikhijskich fundamentalistów, 3 listopada 1984 r.

Poniżej: Zamachowcy Satwant Singh i Kehar Singh skazani na karę śmierci





Teg Bahadur został pojmany przez armię cesarską i sprowadzony przed oblicze cesarza do Delhi. Mimo ciężkich tortur guru odmówił wyrzeczenia się sikhizmu i zginął śmiercią męczeńską 11 listopada 1675 r. w miejscu, w którym obecnie znajduje się gurdwara Śiś Gańdź w Delhi. Ciało zostało po kilku dniach wykradzione i skremowane pod pozorem pożaru domostwa, natomiast głowę guru przewieziono do Anandpuru w Pańdżabie i tam skremowano w obecności jego syna Gobinda.

Ostatni nauczyciel. Tak drastyczne przeżycia ukształtowały charakter ostatniego – dziesiątego nauczyciela sikhijskiego: Gobind umocnił fortyfikacje swojej siedziby w Anandpurze i największych osadach sikhijskich, powiększył i przeszkolił swoje wojsko w różnych sztukach walki. Zachęcał również sikhów w swoich pisemnych *hukamnama* (poleceniach) do stworzenia wizerunku, który wyróżniałby sikhów i dawał poczucie jedności. W 1699 r. zwołał wszystkie gminy sikhijskie na naradę do Anandpuru, podczas której zadał obecnym fundamentalne dla dalszego rozwoju sikhizmu pytanie: „Kto jest gotów oddać życie za sikhijską naukę?". Zgłosiło się pięciu wiernych. Guru Gobind wzywał ich kolejno do siebie, następnie wychodził ze swego namiotu z zakrwawionym mieczem, pozorując tym samym ich śmierć. Nie zostali oczywiście straceni – zamiarem Gobinda było pokazanie, jak prawdziwy sikh powinien się zachować.

Bractwo czystych. Wyprowadził następnie przed całą kongregację owych pięciu wybrańców (*pańdź pjare*) i zainicjował ceremonię mianowania na sikha, a następnie sam przyjął taką formę chrztu od nich samych, nadając im i sobie przydomki *singh* (lew). Powstało w ten sposób bractwo czystych – *Chalsa*. Przyjęci do tego grona sikhowie powinni nosić przy sobie pięć atrybutów (*pańdź kakka*): metalową bransoletę na prawej dłoni (*kara*), miecz przy pasie (*kirpan*), krótkie spodnie ówczesnych wojowników (*kaćh*), zabronione zostało ścinanie włosów (*kes*), a do utrzymywania ich w należytej czystości przepisany został specjalny drewniany grzebień (*kangha*). Kobiety otrzymały również prawo do wejścia na tę drogę – po przyjęciu do grona otrzymywały przydomek *kaur* (księżniczka). Sikhizm nie nakazuje każdemu wyznawcy przystąpienia do inicjacji i wejścia do bractwa czystych, jest to kwestia osobistego wyboru.

Wydarzenie w Anandpurze odbiło się szerokim echem wśród innych gmin sikhijskich, których członkowie z wielkim oddaniem wchodzili na nową drogę. Zaniepokojony cesarz Aurangzeb wysłał wojsko, żeby zburzyć Anandpur i pojmać Gobinda Singha. Dziesiąty nauczyciel uszedł z życiem, jednak dwaj jego synowie, Zorawar oraz Fateh, zostali pojmani i, zgodnie z późniejszymi sikhijskimi przekazami, okrutnie zamordowani. Widząc tak ogromną nienawiść Aurangzeba, Guru Gobind Singh napisał do niego poetycki list „Zafarnama" (Deklaracja zwycięstwa). W 1707 r., szukając schronienia, Gobind dotarł do miasta Nanded w centralnej części Dekanu, gdzie podjął kroki zmierzające do zakończenia ludzkiej linii sukcesji sikhijskich nauczycieli. Po dołączeniu do „Guru Granth Sahib" utworów napisanych przez jego ojca ogłosił, że jedynym nauczycielem sikhów będzie od teraz święta księga. Nie dołączył utworów, których sam, zgodnie z tradycją, miał być autorem – powstała w ten sposób nowa księga dziesiątego nauczyciela „Dassam Granth", której otwierający utwór („Dźapu") został wpisany w kanon codziennych modlitw sikhijskich.

Państwo Sikhijskie. Po śmierci ostatniego nauczyciela przywódcy lokalnych gmin sikhijskich zaczęli tworzyć własne państewka (*misal*), stopniowo wypierając władzę mogolską ze swoich terenów. W 1801 r., pod przewodnictwem maharadźi Randźita Singha, doszło do ich zjednoczenia. Powstało silne Państwo Sikhijskie, którego podstawą funkcjonowania były zasady Chalsy. Po śmierci Randźita Singha w 1839 r. Państwo Sikhijskie funkcjonowało jeszcze 10 lat, odpierając ataki kolonizacyjne Brytyjczyków. Po dwóch przegranych wojnach tereny sikhijskie zostały zaanektowane przez Brytyjską Kompanię Wschodnioindyjską w 1849 r.

„Nie jesteśmy hindusami". W drugiej połowie XIX w. pojawiły się z Pańdżabie religijne ruchy reformatorskie mające na celu umocnienie sikhizmu jako odrębnej od hinduizmu religii. W 1879 r. w Lahor powstało radykalne ugrupowanie Tat Chalsa, którego główna publikacja w 1898 r. „Ham hindu nahin" (Nie jesteśmy hindusami) przeciwstawiała się mieszaniu tradycji hinduskiej z sikhijską. W 1920 r. została utworzona organizacja Akali, która walczyła z Brytyjczykami o przejęcie kontroli nad najważniejszymi dla sikhizmu świątyniami. Pięć lat później doszło do stworzenia aktu prawnego dotyczącego opieki nad gurdwarami prowadzonej przez sikhijski komitet Śromani Gurdwara Prabandhak Komiti.

Podział Indii w 1947 r. (art. s. 126) i wyznaczenie granicy dzielącej Pańdżab spowodował ogromne przemieszczenia ludności, zwłaszcza sikhijskiej, z nowo powstałego Pakistanu do Pańdżabu indyjskiego. Ponad połowa historycznych miejsc sikhizmu znalazła się po stronie pakistańskiej. Niezadowolenie sikhów z podziału kraju doprowadziło do powstania separatystycznego ruchu w celu utworzenia odrębnego państwa – Khalistanu. Centralny rząd w Delhi był temu zdecydowanie przeciwny i w 1984 r. armia indyjska zgładziła wszystkich zwolenników separacji ukrywających się w Złotej Świątyni w Amritsarze. Zbrojny atak na świątynię był dla sikhów czynem niewybaczalnym – kilka miesięcy później premier Indii Indira Gandhi została zastrzelona przez swoją sikhijską ochronę (art. s. 132). W zamieszkach, które wybuchły później w Delhi, zginęły tysiące sikhów, a tysiące zostały zmuszone do wyemigrowania. Sytuacja uległa znacznej poprawie po tym, jak w 2004 r. sikh Manmohan Singh został premierem Indii; pełnił tę funkcję przez 10 lat.

Sikhów jest obecnie ok. 24 mln, w tym ok. 1 mln poza Indiami.

Zbigniew Igielski

eprasa.pl 46c0f5f7db

Gąszcz kast

Choć system kastowy genetycznie wiąże się z hinduizmem, dotyczy on także członków innych grup wyznaniowych zamieszkujących subkontynent indyjski i południową Azję.

AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ

Dżati/kasty. Przeważająca większość hindusów mieszkających szczególnie na obszarach wiejskich identyfikuje się poprzez przynależność do określonej *dżati*, wymiennie nazywanej z portugalską kastą (*casta*, port. – ród, szczep, gatunek). Tak było od zawsze – a przynajmniej od bardzo dawna. Jest to zjawisko panindyjskie, występuje bowiem we wszystkich zakątkach historycznych Indii: od Afganistanu po Zatokę Bengalską, od Himalajów po południowe brzegi Sri Lanki. Rola i znaczenie podziału społeczeństwa na kasty zmieniały się: odmienne były w starożytności, inne w czasach, gdy wielkimi obszarami subkontynentu zaczęli władać muzułmańscy przybysze z zachodu, inne w okresie kolonialnym, gdy panujący nad Indiami Brytyjczycy uczynili z organizacji kastowej główny mechanizm własnej administracji, jeszcze inne są w czasach współczesnych, w obliczu teoretycznej równości wszystkich obywateli wobec prawa.

Dżati/kasta oznacza grupę osób praktykujących endogamię (zawieranie małżeństw wyłącznie w obrębie grupy), zamieszkujących określony rejon – zwykle znajdujący się w zasięgu jednego obszaru językowego, i tradycyjnie trudniących się jednym (czasem kilkoma) konkretnym zajęciem. Grupa taka ma mniej lub bardziej określoną pozycję w społecznej hierarchii – w stosunku do innych kast znajduje się zawsze ponad, poniżej oraz na równi, a także warunkowane tradycją modele zachowania w odniesieniu do pozostałych dżati, szczególnie w kwestii komensalizmu (współbiesiadnictwa). Ze względu na ścisłą endogamię ro-



Kupiec i służący, obraz malowany na szkle, 1910 r.

eprasa.pl 46c0f5f7db



Profesje określające status społeczny. Od lewej: Żebrak, muzykant, zaklinacz węży, wytwórca dzwonów.

Poniżej: Posłaniec

dziny należące do jednej kasty – szczególnie w przypadku niewielkich grup – łączy zwykle bliższe bądź dalsze pokrewieństwo lub powinowactwo, stanowiące najtrwalszy i najmniej podatny na zmiany czynnik spajający. Dlatego czasami opisuje się kastę jako rozszerzoną grupę o charakterze klanowym, podkreślając w ten sposób podobieństwo do grupy plemiennej.

Przynależność do danej kasty nabywa się poprzez urodzenie z należących do niej rodziców. Na skutek poważnego wykroczenia przeciwko obowiązującym regułom można ją utracić i zostać wyrzuconym poza obręb kasty, nie oznacza to jednak równoczesnego nabycia innej tożsamości kastowej. Osoba, która utraciła swoją dźati (np. na skutek niewłaściwego małżeństwa), staje się automatycznie pozakastowcem, a jej status spada do najniższego możliwego poziomu. W wymiarze społecznym automatycznie przestaje być członkiem uporządkowanego systemu, warunkującego wzajemne relacje w hinduskim społeczeństwie, w wymiarze duchowym zaś traci możliwość dalszego życia zgodnie z przepisami dharmy i tym samym poprawy swojego losu w kolejnym wcieleniu.

Początki systemu kastowego. System dźati wyewoluował w długotrwałym procesie mieszania się lokalnej ludności niearyjskiej oraz indoaryjskiej, pogrupowanej od czasów starożytnych w wielkie, zhierarchizowane kategorie zwane warnami (z sanskr. *warna* – kolor). Początki tego usankcjonowanego religijnie podziału sięgają czasów wedyjskich, gdy Ariowie z zachodu zaczęli docierać na subkontynent w II tysiącleciu p.n.e., przynosząc własne wierzenia, przekazywaną w tradycji ustnej literaturę oraz koncepcję struktury społecznej (art. s. 15). Najstarszy tekst wedyjski, „Rigweda", którego powstanie datowane jest na ok. 1500 r. p.n.e., wymienia trzy grupy aryjskiego społeczeństwa: braminów (kapłanów), kszatrijów (wojowników) i wajśjów (zwykłych ludzi), nie wspomina jednak o segregacji czy endogamii. Zawarty w „Rigwedzie" kosmogoniczny hymn, znany jako „Puruszasukta", opisuje wyłonienie się warn z kosmicznego ciała Praczłowieka: „Jego usta stały się braminem/z jego ramion uczyniono królów,/Jego uda to wajśjowie,/ze stóp narodzili się śudrowie" (tłum. Marta Kudelska). Wprawdzie wielu badaczy podaje w wątpliwość autentyczność ostatniego wersetu, uważając, iż został dopisany do pierwotnego tekstu hymnu znacznie później, aby usankcjonować istnienie czwartej, najniższej warny, jednak fakt występowania wyraźnej kategoryzacji już w społeczeństwie wedyjskim jest uznawany za niepodważalny.



Kodeks Manu. Z czasem zaczęły się pojawiać coraz sztywniejsze zasady regulujące prawa i obowiązki członków poszczególnych warn, a także stosunki pomiędzy nimi. Spisany między II w. p.n.e. a II w. n.e. tzw. Kodeks Manu („Manusmriti"), w sposób regulatywny opisujący wszelkie aspekty życia jednostki i społeczeństwa hinduskiego, wylicza już cztery warny, legitymizując ostatecznie kategorię śudrów (służących), pozbawioną pewnych przywilejów przysługujących trzem wyższym warnom, a w szczególności nieuprawnioną do poznawania świętych tekstów (wed). Wedy bowiem mogą być studiowane tylko przez osoby podwójnie urodzone (sanskr. *dwidża*), czyli takie, którym przysługuje inicjacja do kolejnych, wyznaczanych przez prawo dharmiczne etapów życia, odbywająca się podczas symbolizującej powtórne, duchowe narodziny ceremonii wprowadzenia (sanskr. *upanajana*).

Zaczęto również coraz skrupulatniej przestrzegać ścisłych zasad endogamii. Kodeks Manu w szczegółowy sposób opisuje dopuszczalne i niedopuszczalne typy związków małżeńskich pomiędzy członkami tych samych i różnych warn, a także rodzaje i wymiary kar stosowanych za złamanie zasad dotyczących obowiązujących między nimi relacji. Przepisy te w wyraźny sposób dyskryminują śudrów, w przypadku których te same występki mają o wiele większą wagę i pociągają znacznie cięższe kary. Ponadto wymienione zostały w „Manusmriti" społeczności „zrodzone z pogwałcenia kast", wykluczone z systemu czterech warn i opisane jako niewolnicze, mające trudnić się najpodlejszymi zajęciami i zachowywać należny dystans do uprawnionych przedstawicieli hinduskiego społeczeństwa. Traktat kategorycznie zabraniał związków z takimi pozakastowcami, zalecając, aby „oni między sobą/Wszystkie swoje sprawy mieli/I podobnie się żenili" (tłum. Maria Krzysztof Byrski).

Od 70 pokoleń. Przekazy znane z literatury są zgodne z wynikami najnowszych badań genetycznych, które potwierdzają, iż społeczności należące do wyższych kast praktykują endogamię od ok. 70 pokoleń – czyli mniej więcej od czasów rozkwitu imperium Guptów (IV–VI w., art. s. 22). Można więc przyjąć, że to właśnie w tym okresie system kastowy stał się dominującą normą dla hinduskiego społeczeństwa, usankcjonowaną tekstami religijno-prawnymi i z powodzeniem implementowaną dzięki odpowiednim mechanizmom, jakimi dysponował guptyjski aparat władzy. Nie wszystkie jednak społeczności dostosowały się do rygoru endogamii w tym samym czasie. W niektórych rejonach, jak np. w Bengalu czy Maharasztrze, względna swoboda mieszania się ludności należącej do różnych

eprasa.pl 46c0f5f7db



Od lewej: Tragarz, treser zwierząt, wytwórca szczotek, perfumiarz

Poniżej: Kapłan

kast i społeczności (w tym drawidyjskich i plemiennych) panowała do IX–X w. Badania dowodzą także, iż nawet w przestrzegającym zasad endogamii społeczeństwie były praktykowane związki hipergamiczne pomiędzy mężczyznami z kast wyższych i kobietami z kast o niskiej pozycji w hierarchii oraz ze społeczności pozakastowych – ale nigdy na odwrót. Potwierdza to zarówno dominującą pozycję kast wyższych, jak i przenikający ówczesne społeczeństwo patriarchalizm.

Obronne skostnienie. Złożony system dżati zaczął kostnieć w obliczu nowego modelu społecznego i religijnego, który pojawił się na subkontynencie indyjskim w XIII w. wraz z napływem muzułmanów (art. s. 76). Kastowa organizacja społeczeństwa, zachowująca autonomiczność względem władzy i dysponująca rygorem społecznego ostracyzmu, stanowiła dla hinduizmu niezawodną opokę, gdy państwem władała obca, narzucona siła polityczna. Dzięki wyznaczającej ramy codziennego życia przynależności do kast hindusi mogli zachować swą kulturową odrębność oraz poczucie własnej, niepoddającej się zmianom tożsamości.

Brytyjska schematyzacja. Dla współczesnej postaci systemu kastowego brzemienny w skutki okazał się okres rządów brytyjskich, od połowy XVIII do połowy XX w. (art. s. 105). Początkowo wiele decyzji politycznych i administracyjnych Brytyjczycy podejmowali z poszanowaniem zasad podziału kastowego. Gdy jednak po pewnym czasie zaczęli je naruszać, szybko doprowadziło to do buntu ludności lokalnej i wybuchu szokującego dla Brytyjczyków powstania sipajów (1857–59, art. s. 111). Wtedy uzmysłowili sobie, że aby z powodzeniem rządzić Indiami, konieczne jest zrozumienie kraju i jego mieszkańców, a kluczem do tego miał być właśnie system kastowy. Dzięki niemu administracja kolonialna mogłaby sklasyfikować i usystematyzować społeczeństwo, oceniając jednocześnie użyteczność poszczególnych kast dla brytyjskiej władzy.

W 1871 r. przeprowadzono w Indiach pierwszy powszechny spis ludności, w którym pojawiły się pytania o przynależność warnową (*caste*), kastową (*jati*), plemienną/klanową (*tribe*), religijną i etniczną. Zmuszało to indyjskich respondentów do świadomego samookreślenia się i zaowocowało pojawieniem się tysięcy nazwanych dżati, które następnie zostały uszeregowane i opisane przez Brytyjczyków, często według ich własnych wyobrażeń i osądów. W efekcie cenzus nie tylko liczył, ale także definiował ludność i jej grupy, niejako wpychając Indusów w system kastowy; modyfikował też społeczeństwo Indii według opracowanego i przyjętego schematu. Kolejne, przeprowadzane co dekadę spisy ludności utrwalały tę sytuację i kiedy w 1947 r. Brytyjczycy opuszczali Azję Południową, społeczeństwo subkontynentu było podzielone na tysiące drobnych kast, co nie miało miejsca nigdy wcześniej.



Przyczyny powstania kastowości. Istnieje kilka, często komplementarnych względem siebie, teorii dotyczących zarówno przyczyn wyłonienia się czterech warn, jak i późniejszej kategoryzacji indyjskiego społeczeństwa, przejawiającej się w systemie dżati. Teksty wedyjskie, posługując się pojęciem warny, wyraźnie rozgraniczają napływową ludność aryjską, cechującą się m.in. jasną skórą, od ludności autochtonicznej, o skórze ciemniejszej, określanej ogólnym terminem *dasa* (art. s. 9). Różnice między Ariami i dasami dotyczyły jednak także języka, praktyk religijnych, elementów kultury dnia codziennego oraz szerzej rozumianych cech fizycznych.

Pierwotna kategoryzacja ludności subkontynentu miała zatem charakter binarny i oparta była na kryterium czysto rasowym, a z czasem przekształciła się w bardziej wyrafinowany system czterech warn. Zwolennicy politycznej teorii rozwoju kastowości argumentują, iż system ten został celowo narzucony przez braminów, aby umożliwić im zajęcie najwyższego miejsca w hierarchii oraz sprawowanie pełnej kontroli nad hinduskim społeczeństwem. O przynależności do kategorii *dwidża* (podwójnie urodzony) lub *ekdżati* (urodzony raz) miała decydować natomiast wykonywana profesja. Dodatkową legitymizację podziału społeczeństwa na cztery warny miał stanowić fakt, iż – zgodnie z tekstami sakralnymi – zostały one dane ludziom przez bogów, a konkretnie przez Brahmę, który pragnął w ten sposób sprawić, aby ci w zgodny i harmonijny sposób, niczym członki jednego ciała, wypełniali rozmaite niezbędne zadania konieczne do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa i sprawnego zarządzania nim.

Z kolei u podstaw wykształcenia się systemu dżati mogło leżeć zróżnicowanie społeczeństwa pod względem wykonywanych zawodów. Osoby trudniące się bardziej szanowanymi profesjami były uważane za lepsze, stojące wyżej w hierarchii społecznej. Teorię tę mogłoby potwierdzać rozdrobnienie na liczne kasty i podkasty zawodowe, takie jak *lohar* (kowal), *sonar* (złotnik), *ćamar* (garbarz), *mali* (ogrodnik) itd. Niektórzy badacze zakładają, że kasty można wręcz traktować jako zmodyfikowane gildie zawodowe, na które wpływały takie czynniki, jak religia czy pochodzenie etniczne. Jako wzorzec mogła służyć warstwa kapłańska, która w trosce o zachowanie wysokiej pozycji przestrzegała w swoim obrębie zasad dzie-

eprasa.pl 46c0f5f7db

dziczności profesji i endogamii. Pozostałe gildie zawodowe miały z czasem zaadaptować podobne obyczaje.

Popularna pozostaje również teoria przedstawiona przez francuskiego uczonego Louisa Dumonta w jego wydanym w 1966 r. studium „Homo hierarchicus". System kastowy nie jest przejawem stratygrafii społecznej, ale systemem hierarchii opartej na społecznej nierówności, wynikającej z – kluczowych, według Dumonta, dla indyjskiego społeczeństwa – kategorii czystości i nieczystości, manifestujących się m.in. szeregiem zakazów i ograniczeń dotyczących spożywania oraz przyjmowania żywności, a także szerzej rozumianych kontaktów pomiędzy przedstawicielami różnych kast.

Większość badaczy jest jednak zgodna, że system kastowy nie pojawił się znienacka w pewnym momencie dziejów. Pojawiał się stopniowo, a na jego kształtowanie mogły wywierać wpływ bardzo liczne zjawiska: częsta dziedziczność wykonywanego zawodu, zabiegi braminów mające na celu zachowanie rytualnej czystości, wiara w ideę karmana i ponownych narodzin, przekonanie o elitarnym charakterze pewnych rodów i sakramentalnej funkcji posiłku, kolizje rasowe i przesądy dotyczące lepszych i gorszych typów ludzi, geograficzna izolacja Półwyspu Indyjskiego, skostniała struktura hinduskiego społeczeństwa, obce najazdy, a także struktura ekonomiczna oparta na rolnictwie oraz wzajemnej wymianie towarów i usług.

Skutki kastowości. Ścisła hierarchia społeczna i religijna pociąga za sobą rozdrobnienie i podziały wśród ludności, przy czym status poszczególnych osób nie jest zależny od ich własnej pozycji czy majątku, lecz od pozycji kasty, w której się urodziły, w której funkcjonują i w której umrą. Członków poszczególnych kast obowiązują ograniczenia dotyczące żywienia i relacji społecznych, wyrażone zbiorem rozmaitych tabu, podsycanych przez najwyższe warstwy społeczne po to, aby mogły one zachować rytualną czystość oraz – w efekcie – utrzymać wyższy status. Poza wynikającymi z zasad endogamii ograniczeniami dotyczącymi małżeństwa członkowie danej kasty zwykle mają również ograniczoną możliwość wyboru zawodu. Zasada ta działa w dwie strony, gdyż służy także jako swoiste zabezpieczenie interesów, ograniczające dostęp do zawodu osobom spoza kasty.



Cyrulik przy pracy

Ilustracje na s. 58–60 pochodzą z książki Jamesa Skinnera „History of the Origin and Distinguishing Marks of the Different Castes of India" z 1825 r.

Niedotykalni/dalici. Najpoważniejszym jednak skutkiem istnienia systemu kastowego jest upośledzenie społeczne i religijne członków najniższych dźati oraz osób znajdujących się poza tym systemem, tradycyjnie parających się tzw. nieczystymi zawodami. Te ostatnie są związane z odbieraniem życia innym stworzeniom (np. rybacy, rzeźnicy), oporządzaniem zwłok (grabarze, garbarze) i kontaktem z wydzielinami (śliną, moczem, kałem, potem) innych ludzi (np. sprzątacze latryn, pracze), a także tych, którzy nie przestrzegają ograniczeń żywieniowych, głównie dotyczących spożywania mięsa.

Takie osoby, traktowane pogardliwie, były określane rozmaicie – jako niedotykalni, pozakastowcy, pariasi czy haridźanie (dosł. dzieci boga, termin wprowadzony przez Mahatmę Gandhiego). W XIX w. zaczęto używać wywodzącego się z sanskrytu terminu *dalit*, uciemiężony, który – spopularyzowany przez Ambedkara (art. s. 62) – stał się ostatecznie w latach 80. dwudziestego stulecia powszechnie zaakceptowaną nazwą, stosowaną w odniesieniu do członków kast i społeczności o przyznanym przez indyjski rząd statusie Kast Zarejestrowanych (Scheduled Casts, w skrócie SC). Oprócz dalitów w Indiach istnieje jeszcze jedna grupa pozakastowców – tzw. adiwasi, czyli grupy ludności plemiennej, autochtonicznej, które nie przyjęły hinduizmu (i systemu kastowego), zamieszkujące zwykle odległe od cywilizacji tereny w dżungli lub w górach i wyznające pierwotne religie animistyczne (czasami z elementami hinduizmu). Grupy te mają status Plemion Zarejestrowanych (Scheduled Tribes, w skrócie ST) i gwarantowane przez prawo przywileje przysługujące grupom dalickim.

Już w średniowieczu istniały w miastach odrębne dzielnice dla arystokracji, osobne miejsca (często o eponimicznych nazwach, utworzonych od nazw kast), w których mieszkali rzemieślnicy, kupcy i artyści, oraz obszary wyznaczone – zwykle na obrzeżach miast – dla niedotykalnych. Ci ostatni, ze względu na swoje niższe urodzenie, podlegali ciągłemu prześladowaniu, najczęściej przybierającemu formę całkowitego wykluczenia z uczestnictwa w życiu lokalnej społeczności i odmowy dostępu do podstawowych obiektów i instytucji użyteczności publicznej.

Uporczywa niedotykalność. Konstytucja indyjska z 1950 r. znosi niedotykalność (*untouchability*) i zabrania jej praktykowania w jakiejkolwiek formie, uznając za przestępstwo karane z mocy prawa. Jednocześnie gwarantuje Kastom i Plemionom Zarejestrowanym przywileje, w szczególności polegające na wyznaczeniu puli miejsc zastrzeżonych dla przedstawicieli SC i ST w ciałach ustawodawczych, na stanowiskach państwowych, w przedsiębiorstwach sektora publicznego oraz w instytucjach edukacyjnych nadzorowanych przez państwo. Wdrażane są także specjalne programy mające na celu zwiększenie dostępu do opieki zdrowotnej, pomocy prawnej (w tym prawnej ochrony przed dyskryminacją), przydziału ziemi, stypendiów, pożyczek i dotacji.

W praktyce społecznej niedotykalność nie zniknęła. Szczególnie dotkliwe są sankcje dotyczące zakazu korzystania przez dalitów z publicznych studni i ujęć wody, kremowania czy grzebania zmarłych w miejscach przeznaczonych do tego celu i dostępnych dla innych społeczności, uczęszczania do świątyń czy innych publicznych miejsc kultu religijnego, gdzie odprawiają rytuały wierni z wyższych kast, a także posyłania dzieci do publicznych szkół. Próby przełamania tych ostracyzmów niejednokrotnie skutkują wymierzonymi w dalitów aktami przemocy, podpaleniami dobytku lub domostw, pobiciami, okaleczeniami, gwałtami, a nawet zabójstwami. Utrwala to dezintegrację miejscowych społeczności oraz socjalną i kulturową segregację. Nasilenie lokalnych konfliktów nierzadko prowadzi do rozruchów, często lekceważonych lub całkiem ignorowanych przez urzędników administracji i policję. Głębokie społeczne i ekonomiczne zacofanie najniższych kast, któremu w dodatku towarzyszy rozpowszechniony wśród nich analfabetyzm, w zasadzie uniemożliwia jakąkolwiek zmianę statusu społecznego czy warunków życia.

System kastowy wśród muzułmanów. Termin kasta w odniesieniu do społeczności muzułmańskiej jest przez samych muzułmanów stosowany niechętnie i z rezerwą. Podkreślają oni bowiem, że islam jest systemem egalitarnym i sekularnym, wolnym od krzywdzących podziałów cechujących inne religie, a szczególnie hinduizm. Dlatego też anglojęzyczni muzułmanie wolą

eprasa.pl 46c0f5f7db

takie wyrażenia, jak ród/szczep (ang. *tribe*) czy społeczność (ang. *community*). W Pakistanie zwyczajowo bywa używany termin biradari (z pers. *baradari*), oznaczający dosłownie braterstwo/brać. Czasami pojawia się także arabskie określenie kaum (ar. *qaum* – ród/lud/sekta). Ale i tak pierwsze lub kolejne znaczenie słownikowe każdego z tych terminów to właśnie kasta. Natomiast zarówno w języku angielskim, jak i w językach indyjskich określeniem używanym najczęściej w odniesieniu do grup kastowych wśród muzułmanów jest rdzenny termin dźati lub jego arabski odpowiednik *zat*.

Muzułmanie południowoazjatyccy zasadniczo należą do jednej z dwóch kategorii, określanych arabskimi terminami *aśraf* (szlachta) oraz *adźlaf* (pospólstwo). Ci, którzy zaliczają się do kategorii aśraf, mienią się potomkami muzułmańskich imigrantów z zachodu i dzielą na dalsze cztery podkategorie: sajidów i śajchów, wywodzących swą genealogię bezpośrednio od arabskiego rodu proroka Muhammada, oraz mogołów i pathanów – przybyszów ze zislamizowanej Persji i Azji Centralnej. Warstwę adźlaf tworzą indyjscy konwertyci i ich potomkowie, dzielący się na dwie zasadnicze podkategorie: konwertytów z kast wyższych – głównie Radźputów (choć część z nich, podobnie jak nieliczni bramini, którzy przyjęli islam, jest zaliczana do warstwy aśraf), oraz wielkiej liczby konwertytów należących do różnych grup zawodowych odpowiadających hinduskim kastom rzemieślników i artystów. Grupy należące do warstwy adźlaf charakteryzuje endogamia podobna do tej, jaką praktykują poszczególne kasty hinduskie, wiele z nich kontynuuje też niektóre hinduskie zwyczaje i obrzędy, szczególnie związane z ceremonią zaślubin.

Istnieje jeszcze warstwa społeczna określana arabskim terminem *arzal* (motłoch), którą tworzą konwertyci z grupy pozakastowców, muzułmańscy dalici. Pomimo zmiany wyznania pozostają oni naznaczeni takim samym stygmatem niedotykalności jak w systemie hinduskim.

Podobieństwa i różnice. Zatem kastowy podział społeczności muzułmańskiej pod wieloma względami przypomina hinduski. Obydwa systemy składają się z hierarchicznie uszeregowanych i w dużej mierze endogamicznych grup. Konwertyci z kast dalitów stoją w hierarchii muzułmańskiej także najniżej. Obydwa systemy obejmują wielką liczbę kast rzemieślników, których tożsamość jest uzależniona w dużej mierze od wykonywanego zawodu. Na szczycie obu porządków pozostają wywyższone ze względów religijnych hinduskie kasty bramińskie i muzułmańskie grupy wywodzące swe pochodzenie od proroka Muhammada i jego rodu. Można także doszukiwać się analogii pomiędzy warną kszatrijów – dawnych hinduskich władców Indii i grupami mogołów oraz pathanów, którzy zastąpili kszatrijów w tej funkcji po przybyciu muzułmanów na subkontynent.

Zjawiskiem zasadniczo różniącym obydwa systemy jest ruchliwość społeczna – wykluczona w przypadku kast hinduskich, lecz dopuszczalna (i nierzadka) wśród muzułmanów. Wśród hindusów awans społeczny może zostać osiągnięty tylko przez całą społeczność należącą do danej kasty i dzieje się to poprzez żmudny i trwający wiele generacji proces, polegający na kopiowaniu wzorców zachowań i sposobu życia kast wyższych (tzw. sanskrytyzacja). Wśród muzułmanów nie istnieje natomiast wyznacznik czystości/nieczystości rytualnej, zaś przynależność do kasty w dużej mierze jest uzależniona od statusu ekonomicznego związanego z wykonywanym zawodem i może ulec zmianie wraz ze zmianą kondycji finansowej rodziny. Zdarza się, że muzułmanie urodzeni w niskiej kaście, wzbogaciwszy się, porzucają wcześniejszą profesję na rzecz zajęcia postrzeganego jako bardziej prestiżowe (np. stają się właścicielami ziemskimi) i – poprzez przyjęcie stylu życia warstw wyższych – starają się z nimi zasymilować, co zwykle nie trwa długo. Niektórzy zmieniają także nazwisko na bardziej szlachetne i wskazujące na przynależność do kategorii aśraf. Zmiana taka wiąże się najczęściej z zaakceptowaniem zwyczajów (tzw. aśrafizacja), które są uważane za oznaki pobożności cechujące dobrych muzułmanów.

Świadomość możliwości tego typu awansu społecznego odzwierciedla popularne wśród południowoazjatyckich muzułmanów stwierdzenie: „Kiedyś rzeźnik, dziś śajch, a za rok, o ile ceny zboża będą korzystne – może i sajid".





Od lewej: Procesja niedotykalnych do świątyni Kalaram w Naśik, kwiecień 1931 r. Dziewczęta hinduskie przynależące do wysokiej kasty, w tradycyjnych strojach, 1922 r.

System kastowy wśród innych grup religijnych. Podziały kastowe są obserwowane także wśród buddystów, chrześcijan czy sikhów. W dużym stopniu wiąże się to, podobnie jak w przypadku południowoazjatyckich muzułmanów, z kontynuowaniem hinduskich wierzeń i zwyczajów, w tym zasady zawierania małżeństw w obrębie własnej kasty, przez konwertytów; choć porzucili oni hinduizm na rzecz innej religii, jednak pozostawali w dużej mierze w orbicie hinduskiego uniwersum kulturowego. Kastowe uprzedzenia są również nieobce rozsianej po wielu krajach świata południowoazjatyckiej diasporze.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db



Dr Bhimrao Ramdźi Ambedkar na werandzie swojego domu w Delhi, 1946 r.

Babasahab Ambedkar

Jest wzorcem ideowym i życiowym dla tysięcy dalitów, zarówno tych, którzy przyjęli buddyzm, jak i tych, którzy pozostają w strukturze podzielonego społeczeństwa hinduskiego.

Dzieło życia. Dr Bhimrao Ramdźi Ambedkar, powszechnie znany jako Babasahab Ambedkar, był prawnikiem, reformatorem społecznym i politykiem. Do historii przeszedł również jako ojciec indyjskiej konstytucji. Większość swojej kariery zawodowej poświęcił na rzecz wyeliminowania zjawisk, które uważał za największe zło społeczne Indii – niedotykalności i dyskryminacji kastowej – walcząc o prawa dalitów (popularnie zwanych po polsku niedotykalnymi) i innych grup społecznie upośledzonych. W niepodległych Indiach został pierwszym ministrem sprawiedliwości w rządzie Dźawaharlala Nehru. W 1990 r. pośmiertnie uhonorowano go najwyższym cywilnym odznaczeniem państwowym Indii – orderem Bharat Ratna.

Doświadczenie niedotykalnego. Ambedkar przyszedł na świat 14 kwietnia 1891 r. w Mhao (centralne Indie), w rodzinie należącej do kasty maharów, uważanej za jedną z niedotykalnych. Choć rodzina nie była biedna, a jego ojciec służył jako podoficer (subedar) w podlegającej Brytyjczykom Armii Indyjskiej (maharowie często byli zatrudniani jako żołnierze bądź strażnicy), Bhimrao od wczesnego dzieciństwa stykał się na co dzień z przejawami dyskryminacji ze strony hindusów urodzonych w wyższych kastach. Szczególnie dotkliwe były dla niego upokorzenia i szykany, jakich doznał w szkole wojskowej, w której nauczyciele bezpardonowo segregowali uczniów ze względu na pochodzenie: ci urodzeni w niskich kastach często byli zmuszani do siedzenia poza klasą. Poczucie wykluczenia społecznego towarzyszyło Ambedkarowi także w późniejszych latach i niezależnie od pełnionej funkcji.

Mimo niskiego pochodzenia społecznego Ambedkar ukończył w 1908 r. prestiżowe anglojęzyczne liceum Elphinstone w Bombaju i w tym samym roku, jako pierwszy dalita w dziejach, podjął studia uniwersyteckie, cztery lata później uzyskując dyplom magistra w zakresie ekonomii i nauk politycznych oraz stypendium w wysokości 25 rupii miesięcznie, ufundowane przez maharadżę Barody. Ta pokaźna na owe czasy kwota pozwoliła Ambedkarowi wyjechać do Stanów Zjednoczonych, gdzie uzyskał stopień doktora w zakresie ekonomii. W późniejszych latach, dzięki otrzymanej na uniwersytecie w Bombaju posadzie profesora ekonomii politycznej oraz kolejnym stypendiom, Ambedkar mógł pozwolić sobie na kilkumiesięczne pobyty na uczelniach w Bonn i Londynie, aby zdobyć tam kolejne dyplomy w zakresie prawa i ekonomii.

Społecznik. Po powrocie do Indii zaangażował się w walkę o polepszenie sytuacji kast niedotykalnych, m.in. głosząc potrzebę wprowadzenia osobnego systemu wyborczego dla dalitów i innych społeczności zmarginalizowanych oraz puli tzw. miejsc zarezerwowanych dla nich w administracji publicznej. Założona przez niego w 1924 r. Bahiśkrit Hitakarini Sabha (Rada do spraw Wykluczonych), pierwsza tego typu organizacja działająca na rzecz indyjskich dalitów, prowadziła pod hasłem „edukować, agitować, zrzeszać" szeroko zakrojone przedsięwzięcia na rzecz upowszechniania edukacji i świadomości wśród najniższych warstw społecznych. Sam Ambedkar angażował się jako adwokat w procesy sądowe wytaczane przeciwko dalitom, wielokrotnie odnosząc spektakularne zwycięstwa. Walczył także o przyznanie im podstawowych praw społecznych, jak dostęp do ujęć wody czy wstęp do świątyń, przyjmując w tej walce Gandhijską taktykę *satjagrahy* (bez uciekania się do przemocy, za pomocą biernego oporu i akcji obywatelskiego nieposłuszeństwa).

Polityk. Ambedkar założył w 1936 r. pierwszą dalicką organizację polityczną – Niezależną Partię Pracy (później: Wszechindyjska Federacja Kast Zarejestrowanych). Kilkakrotnie pełnił funkcje publiczne – zarówno jeszcze w Indiach Brytyjskich (w Komitecie Doradczym Obrony oraz w zarządzanej przez wicekróla Indii Radzie Wykonawczej – jako minister pracy), jak i po 1947 r. – jako pierwszy minister sprawiedliwości niepodległych Indii i przewodniczący konstytucyjnej komisji projektowej. Podczas prac nad ustawą zasadniczą kładł największy nacisk na zniwelowanie różnic pomiędzy poszczególnymi grupami społeczeństwa i wprowadzenie zapisów o równości obywateli niezależnie od religii, płci czy kasty. Przy poparciu Zgromadzenia Konstytucyjnego zdołał też wprowadzić w życie przepisy o puli miejsc zarezerwowanych w szkolnictwie oraz w sektorach administracji państwowej i służby publicznej dla członków Kast Zarejestrowanych (Scheduled Casts) i Plemion Zarejestrowanych (Scheduled Tribes).

Buddysta. W początku lat 50. Ambedkar coraz silniej zaczął manifestować swoją fascynację buddyzmem jako religią egalitarną. W 1955 r. założył istniejącą do dziś Indyjską Radę Buddyjską, napisał też – wydaną już po jego śmierci – książkę „Buddha i jego nauki". 14 października 1956 r. zorganizował publiczną ceremonię, podczas której wraz z ok. 500 tys. hindusów dokonał zbiorowej konwersji na buddyzm. Zmarł niespełna dwa miesiące później w swoim domu w Delhi. W ceremonii pogrzebowej, zorganizowanej zgodnie z rytuałem buddyjskim, wzięły udział tysiące jego zwolenników.

Posągi ku czci wielkiego reformatora są stawiane w wielu miastach Indii, w rocznice jego urodzin (14 kwietnia) organizowane są uroczyste procesje, zaś grobowiec w Bombaju stanowi chętnie odwiedzane miejsce pielgrzymkowe.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db

Tabory ze Wschodu

Badania genetyczne jednoznacznie potwierdziły indyjskie pochodzenie Cyganów.

Legenda. Perska legenda, zapisana przez Ferdousiego w „Księdze Królewskiej" (Szahnama), opowiada o sasanidzkim władcy Bahramie V Gorze (pan. V w. n.e.), który dowiedziawszy się, iż jego ubodzy poddani nie mogą pozwolić sobie na luksus słuchania muzyki, poprosił władcę Indii o przysłanie mu dziesięciu tysięcy *luri* (muzykantów), kobiet i mężczyzn trudniących się grą na lutni. Kiedy zamówieni artyści przybyli, Bahram obdarował każdego wołem, osłem oraz zapasem ziarna, aby mogli utrzymać się z uprawy ziemi i nieodpłatnie umilać muzyką życie jego ubogich poddanych. Jednak *luri* zjedli woły i ziarno, a po roku, przymierając głodem, wrócili do króla, domagając się kolejnych darów. Wtedy rozgniewany ich marnotrawstwem Bahram nakazał im spakować dobytek na osły i wyruszyć w świat.

Migracja. Według badaczy przekaz Ferdousiego z przełomu X/XI w. stanowi jedną z najwcześniejszych wzmianek o migracji plemion cygańskich z terenów subkontynentu indyjskiego na zachód – terminem *luri* bądź *luli* do dziś określa się Cyganów, szczególnie tych trudniących się muzyką, m.in. w irańskim Baluczystanie. Uczeni od dawna doszukiwali się związków między Cyganami znanymi też pod nazwą Romowie, rozproszonymi w krajach Bliskiego Wschodu i Europy, a indyjskimi grupami tzw. niedotykalnych (dalitów, art. s. 57), pozostających poza systemem kastowym i określanych w Indiach ogólnym terminem *doma*. Elementem najwyraźniej wskazującym na to pokrewieństwo był używany przez Romów język (*romani*), już pod koniec XVIII w. sklasyfikowany jako należący do indoaryjskiej grupy indoeuropejskiej rodziny językowej, wykazujący wiele cech wspólnych z językami radźasthani, gudźarati, sindhi oraz pańdźabi i – podobnie jak one – wywodzący się ze staroindyjskiego sanskrytu. Podkreślano także liczne podobieństwa kulturowe łączące Cyganów i indyjskich domów, a także pewne cechy fizyczne, jak ciemne włosy i śniada skóra.

Jednak ostatecznego dowodu na indyjskie pochodzenie Cyganów dostarczyły dopiero prowadzone od kilku lat badania genetyczne, które jednoznacznie dowiodły, iż europejscy i bliskowschodni Romowie wywodzą się od społeczności dalickich, zamieszkujących północno-zachodnią część Indii (głównie Pańdźab i Radźasthan). Między V a X w. część owych wyznających hinduizm dalitów rozpoczęła powolną migrację na zachód, początkowo najprawdopodobniej zatrudniając się w charakterze najemników (i licząc tym samym na awans w hierarchii społecznej) w armiach lokalnych władców indyjskich. Później, wraz z rozpadem zachodnioindyjskich królestw i napływem muzułmanów do Indii, grupy te podjęły dalszą wędrówkę na tereny Iranu, Iraku, Turcji i Egiptu, skąd następnie rozprzestrzeniły się do Europy, Rosji i Afryki Północnej, mieszając się przez cały ten czas z ludnością lokalną. Niestety, zarówno dokładne przyczyny tych migracji, jak i ich chronologia czy trasy, pozostają częściowo w sferze domysłów, historia jest bowiem wśród Cyganów przekazywana wyłącznie w tradycji ustnej, i opis wydarzeń, jakie miały miejsce ponad 1000 lat temu, siłą rzeczy uległ w najlepszym wypadku sporym zniekształceniom. Sami Romowie czują jednak do dziś więź z Indiami i także uważają, że właśnie tam znajduje się ich kolebka.

Cyganie w Indiach. Nie wiadomo do końca, co sprawiło, że część Romów opuściła Indie, wyruszając na niekończącą się wędrówkę, a część z nich jednak pozostała na subkontynencie. Największą grupą Cyganów żyjących tam obecnie są prowadzący wciąż częściowo nomadyczny tryb życia Bańdźarowie, których poza ich rdzennymi północno-zachodnimi terenami, rozciągającymi się od Afganistanu po Radźasthan, można spotkać w niemal całych Indiach. Lokalnie bywają znani pod innymi nazwami, jak Lambadi/Lamani czy Gor/Gormati. Ich tradycyjnym zajęciem było dostarczanie towarów (głównie soli) i bydła, co znalazło odzwierciedlenie w nadawanych im nazwach, które często pochodziły właśnie od nazw transportowanych z miejsca na miejsce artykułów. Obecnie Bańdźarowie trudnią się drobnym handlem, sprzedając własnoręcznie wykonywaną biżuterię i odzież, jak również tańcem, muzyką oraz wytwarzaniem kolorowych, bogato wyszywanych tkanin, ozdabianych wszywanymi w haft kawałkami lusterek, błyszczącymi koralikami lub monetami (tzw. haft *lepo*).



Indyjscy Cyganie w mieście Ćennaj, 1900 r.

Inną endogamiczną grupą cygańską rozpowszechnioną w północno-zachodnich Indiach są Kańdźarowie, wędrowni artyści i rzemieślnicy, żyjący z występów ulicznych oraz okazjonalnych, a także ze sprzedaży wylepianych przez siebie małych terakotowych figurek. Do najbardziej natomiast znanych społeczności cygańskich w Indiach należy żyjące w Radźasthanie plemię Kalbelia, zwane również plemieniem wężowym, w którym mężczyźni zwyczajowo trudnią się odławianiem i pokazami zaklinania węży oraz pozyskiwaniem ich jadu, kobiety zaś słyną z wykonywania tradycyjnych pieśni i charakterystycznego tańca, podczas którego naśladują ruchy i zachowanie węży.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db



eprasa.pl 46c0f5f7db

W drewnie, skale i kamieniu

Sztuka starożytnych i wczesnośredniowiecznych Indii najlepiej jest reprezentowana przez rzeźbę i architekturę, do naszych czasów przetrwało niewiele przykładów malarstwa.

HALINA MARLEWICZ

Sztuka Azji. Bogata i różnorodna kultura i sztuka, powstająca na subkontynencie indyjskim od schyłku epoki wedyjskiej, to dziedzictwo powiązane z wieloma starożytnymi cywilizacjami: buddyjską, hinduską, dżinijską, w których uwidaczniają się wpływy partyjskie, perskie, grecko-baktryjskie. Sztuka wizualna ulegała obcym wpływom, ale sama stawała się inspiracją dla sztuk Azji Środkowej i Południowo-Wschodniej oraz dla Dalekiego Wschodu.

Epoka Maurjów. Tysiącletnia cywilizacja wedyjska (art. s. 15), poprzedzająca epokę Maurjów (ok. 320–185 p.n.e.), pozostawiła po sobie potężne dziedzictwo literackie – Wedę, ale niemal żadnych śladów sztuki. Być może z tego czasu pochodzą kurhany w Biharze. Odkryte resztki umocnień obronnych Radżagrihy pozwalają sądzić, że samo miasto zajmowało obszar o wymiarach 10 × 3 km. Z niego król Bimbisara zarządzał najpotężniejszym podówczas królestwem Azji, Magadhą. Ta sama Magadha stała się ok. IV/III w. p.n.e. ośrodkiem władzy Maurjów. W sztuce tej epoki zaznaczają się wyraźne wpływy perskie. Przeważająca w tym okresie architektura drewniana jest oczywistą kontynuacją tradycji indoeuropejskich, pałace królewskie Suzy i Persepolis także wznoszono z drewna.

Jednak najbardziej charakterystyczne dla tego okresu są kolumny króla Aśoki (art. s. 28) zwane *lat* lub *stambha*. Wszystkie mają podobną budowę. Monolitowy, kamienny trzon, o kolistym przekroju i wysokości ok. 10 m, wieńczy głowica w kształcie dzwonu lub zamkniętego kwiatu lotosu, na której stoi rzeźba zwierząt (lwy, bawół). Od wedyjskich czasów *stambha* symbolizuje oś świata. Tak też jest i w tym wypadku, ale kolumny Aśoki mają ponadto przedstawiać ideał koła prawa (*dharmaćakra*) stanowionego przez władcę. Poza kolumnami z epoki tej przetrwały liczne kamienne i terakotowe figurki.

Archaiczne stupy buddyjskie. Od panowania Aśoki po I w. n.e. buddyzm cieszył się na subkontynencie pozycją religii dominującej. W sztuce buddyjskiej zaczęto stosować kamień, nierzadko obrabiany tak, aby imitować rzeźbę w drewnie. Architekturę reprezentuje kilka sanktuariów skalnych, ale najbardziej charakterystyczne dla tego okresu są stupy. Architektura skalna także imituje budownictwo drewniane. Najstarsze świątynie skalne znajdują się w dzisiejszym Biharze. Wszystkie mają podobny plan: wejście w kształcie trapezu prowadzi do niedużego westybulu z boku prostokątnej sali, w której głębi znajduje się zaokrąglona cella (z posągiem bóstwa). Stupa natomiast wywodzi się najpewniej od kurhanu grobowego, występuje w całej Azji. Budowle te są bardzo zróżnicowane pod względem wielkości (włączając miniaturowe stupy wotywne). Mają kształt półkolistej czaszy (kamienej lub ceglanej); na jej szczycie znajduje się wieżyczka lub rodzaj balkoniku z balustradą otaczającą parasol (symbol dostojeństwa). W stupie przechowywano relikwie, budowle wznoszono także dla podkreślenia świętości miejsca lub upamiętnienia ważnego zdarzenia. Najbardziej reprezentatywne są stupy w Sarnath, Sańći, Bharhut i Bodhgaja. Z dwóch ostatnich zachowały się jedynie części balustrad.

Bharhut i Sańći przedstawiają kolejne etapy rozwoju tej architektury. Najstarsze bowiem stupy wykonywano z niepalonej cegły układanej w półkolistą czaszę. Ta w Sańći, o średnicy ponad 46 m, wysoka na 235 m, jest już bardziej ozdobiona, rzeźbienia występują na wszystkich elementach balustrady, na słupach i koronie. Pod koniec II w. balustradę przekształcono w rodzaj ekranu pokrytego kamiennymi obrazami o dosyć płaskim reliefie, dającym jednak ciekawy efekt artystyczny. Wejścia prowadzące do ścieżki, służącej rytualnemu okrążeniu budowli, przekształcono w wysokie kamienne bramy (*torana*) imitujące ich drewniane odpowiedniki. Torany były pokryte rzeźbami.

We wczesnej szkole buddyjskiej rzeźba odgrywała ważną rolę dekoracyjną; najczęściej stosowanym materiałem był kamień, czasem też używano drewna lub terakoty.



Naturalnej wielkości posąg jakszini, żeńskiego bóstwa przyrody, czasy Maurjów, III w. p.n.e.



Kolumna króla Aśoki zwieńczona wizerunkami lwów, III w. p.n.e.; obecnie jest to godło Indii.

Sztuka Gandhary. Wpływy helleńskie, związane z historyczną obecnością w dorzeczu Indusu greckich królestw (grecko-baktryjskich na północy i indo-greckich na południu, art. s. 24), najpełniej odcisnęły się w tzw. sztuce Gandhary. Wraz z upadkiem imperium Maurjów grecko-baktryjskie rządy coraz silniej wiązały się z Azją Środkową. Natomiast Indo-Grecy skierowali się na południe, na obszar od Indusu po Ganges, przyczyniając się do szerzenia hellenizmu. Jeszcze do niedawna hellenizm tej ogromnej części Azji uważano za zjawisko efemeryczne, niewarte szczególnej uwagi. Wyjątkiem od reguły była fascynacja sztuką Gandhary, mocno związanej z klasycznym, greckim i rzymskim światem. Pomimo wyrazistej odrębności sztuka Gandhary nie była zjawiskiem wyizolowanym i ograniczonym do stosunkowo niewielkiego obszaru na zachód od Indusu. Była ona częścią nieprzerwa-

Na stronie obok: Bodhisattwa Padmapani, fresk w buddyjskim kompleksie jaskiń w Adźancie, datowany na II poł. V w.

eprasa.pl 46c0f5f7d





Od lewej: Ceglana stupa Dhamekh w Sarnath, przebudowana w V w. n.e. Ornamenty kamiennej bramy wiodącej do Wielkiej Stupy w Sańći.

nej tradycji rozciągającej się od Egiptu po granice Chin. Triumfalny pochód buddyzmu przez Azję oraz szlaki handlowe łączące basen Morza Śródziemnego z Dalekim Wschodem (art. s. 112) sprawiły, że styl ten miał kluczowe znaczenie dla ewolucji sztuki figuratywnej całego buddyjskiego świata, po Koreę i Japonię.

Sztukę Gandhary ożywia skontrastowanie realistycznych przedstawień helleńskich ze sztywnymi, frontalnymi, hieratycznymi wzorami wywodzącymi się z innych gustów artystycznych (Iran, Azja Środkowa). Postaci oblekano w przylegające do ciała draperie, głowy wieńczyły wypracowane wysokie fryzury, ciało zdobiły klejnoty. To właśnie artyści Gandhary po raz pierwszy ośmielili się przedstawiać Buddę w ludzkiej postaci, nie symbolicznie. Bodhisattwowie nierzadko byli ubrani i ustrojeni jako radżowie, a ich twarze zdobiły wąsy. Greckie inspiracje w wizerunkach Buddy widać w apollińskich rysach twarzy (prosty nos, mocno zarysowane usta) oraz w szacie, która przypomina obcisły himation okryty szerokim klasztornym płaszczem. Cechy indyjskie to ciężkie, półprzymknięte powieki, lekko wypukłe oczy, pulchna twarz, wydłużone konchy uszu, na głowie kok, który zmieni się z czasem w wypukłość na ciemieniu zwaną *usznisza*.



Greckie inspiracje w wizerunku Buddy, sztuka Gandhary, I w.

Sztuka Mathury. Ten styl wiąże się z Kuszanami, którzy w I w. n.e. włączyli całe północno-zachodnie Indie do swego imperium sięgającego po Morze Aralskie w Azji Środkowej. Jedną z dwu stolic imperium uczynili Mathurę w rejonie środkowego biegu Gangesu. Miasto – położone przy wielkim szlaku łączącym Gandharę z wybrzeżem zachodnim subkontynentu – było wówczas wielkim ośrodkiem religijnym, artystycznym i handlowym.

Sztuka Mathury to nade wszystko liczne, pełnoplastyczne rzeźby figuralne, buddyjskie, dżinijskie i hinduskie. Tworzono je z ciemnoróżowego piaskowca wydobywanego z pobliskich kamieniołomów. W ikonografii widać swoiste sposoby przedstawiania bogów, zwłaszcza hinduskich. Bóg pomyślności Ganeśa, syn Śiwy i bogini Parwati, patron nauk i dobrobytu, jest z reguły nagi, z jedną parą rąk, bez korony. Charakterystyczne dla sztuki hinduskiej tego okresu jest ustawianie kilku bogów w rzędzie. Są to zwykle grupy bogów pomyślności (Ganeśa, Kubera i bogini Gadźalakszmi) lub grupy bogiń-matek (Matrika). Jedną z piękniejszych rzeźb hinduskich tego okresu jest głowa Ardhanariśwary (dosł. bóg, który jest na wpół kobietą), androgynicznego przedstawienia Śiwy (w zbiorach muzeum w Mathurze). Mistrzostwem wykonania zachwyca także rzeźba Lakszmi, bogini szczęścia i bogactwa (ok. I/II w., w zbiorach Narodowego Muzeum w Delhi); ucieleśnienie piękna stoi pośród kwiatów lotosu, z piersią ujętą w dłoń, symbolizując postać matki karmiącej.

Dla przedstawień Buddy we wczesnym stylu Mathury charakterystyczna jest pewna przysadzistość i ciężkość formy; uśmiechnięta twarz ma łagodne rysy, okrągła, ogolona głowa pozbawiona jest jeszcze wypukłości na ciemieniu. Budda stoi sztywno wyprostowany, lewa dłoń wsparta na biodrze, prawa wzniesiona w geście opieki, bezpieczeństwa i pokoju (*abhaja mudra*). W późniejszej rzeźbie pojawia się usznisza (wypukłość na ciemieniu), przybierając wszakże bardzo specyficzną formę pojedynczego kosmyka włosów ślimakowato zwiniętego w kształt stożka. Słynnym przykładem tego stylu jest siedzący Budda z Katry. W stojących rzeźbach Buddę okrywa mnisi płaszcz, przerzucony po przekątnej przez tors; tkanina wydaje się cieńsza niż w szkole Gandhary i przylega do ciała. Głowę otacza aureola, lecz w odróżnieniu od prostej formy Gandhary mathurska ma muszelkowaty brzeg.

Rzeźby przedstawiające dżinijskich tirthankarów (art. s. 41) są przeciętne, mają obnażony tors, na piersiach widnieje dobrze zaznaczony znak pomyślności *śriwatsa*.

Styl Amarawati. Obszarem południowego wschodu rządzili władcy dynastii Satawahana, ze stolicą w Amarawati (dziś stan Andhra Pradeś). Ośrodki sztu-

eprasa.pl 46c0f5f7db

ki tego okresu są położone w dolinie rzeki Kitsna, w pobliżu miejscowości Bhattiprolu, Dźanggajapeta, Gudiwada, Goli czy Kondapur. Najważniejszym pomnikiem tego okresu jest olbrzymia stupa w Amarawati, o średnicy 54 m i wysokości 30 m. Budowla została całkowicie zniszczona, jej ruiny odkryto w 1797 r., pozostały z niej jedynie marmurowe płaskorzeźby – na jednej z nich przedstawiono stupę przed jej zniszczeniem. Płaskorzeźby (obecnie w muzeach Amarawati, Ćennaju, Kalkuty i w British Museum) ukazują cztery okresy konstruowania i zdobienia budowli.

Pierwszy przypada na II w. p.n.e. do I w. n.e. Z okresu drugiego (I w. n.e.) pochodzą przedstawienia Buddy w postaci płaskorzeźb całej jego sylwetki na kamiennych płytach okalających. Od połowy II w. tworzono imponującą balustradę otaczającą stupę. Miała ona średnicę 58 m, długość 183 m i wysokość 4,5 m. To okres dojrzały, który ukazuje różnorodność tematyczną i stylistyczną, urozmaicone techniki wykonywania kamiennych płaskorzeźb. Artyści stosują perspektywę, skrót perspektywiczny i perspektywę zbieżną. W ostatnim okresie (II w. n.e.) Amarawati rzeźba jest wykonywana z większą delikatnością, sylwetki wydłużone.

Jednym z arcydzieł tego okresu jest przedstawienie grupy czterech kobiet oddających cześć Buddzie. Sposób prezentacji ich sylwetek sugeruje nastrój pobożnego oddania wymieszanego z dziewczęcym zawstydzeniem. Władcy dynastii Satawahana byli hindusami, odprawiali wedyjskie ofiary. Wspaniała sztuka buddyjska Amarawati udowadnia jednak, że panowała wówczas religijna tolerancja, a władcy wspierali nie tylko sztukę hinduską. Styl rzeźbiarski późnego okresu widać także w rzeźbach z Nagardźunakonda, Goli i Ghantasala.

Realistyczna ikonografia Buddy zbliża się ku stylom późniejszym, widać charakterystyczne wydłużenie rysów; wypukłość na czaszce jest wyraźnie zaznaczona i pokryta (tak jak reszta głowy) płaskimi loczkami skręconymi w prawo. Budda jest odziany w płaszcz mnisi udrapowany w regularne fałdy, grubszy niż w Mathurze, zazwyczaj prawe ramię pozostaje odkryte, lewa ręka dotyka piersi, prawa uniesiona w geście opieki, bezpieczeństwa, odsuwania lęku *abhaja mudra*.

W stylu Amarawati dominowały wpływy grecko-rzymskie, które najprawdopodobniej dotarły tu bezpośrednio, drogą morską, nie poprzez Gandharę. Wydaje się również, że to wówczas dzieła indyjskie zaczęto wywozić do krajów Azji Południowej i Południowo-Wschodniej. Wizerunki Buddy wzorowane na stylu Amarawati odnaleziono na Sri Lance, w Syjamie (Tajlandii), na Jawie i Sumatrze.

Sztuka epoki Guptów. Władcy kolejnego imperium, Guptowie (art. s. 22), popierali różne religie, przyczyniając się do rozwoju filozofii buddyjskiej, zwłaszcza idealizmu mahajany, który szerzył się na całą Azję. W hinduizmie szczególne miejsce przypadało mistycyzmowi; rodziła się tantra, odrębny system w obrębie tej religii. Dżinizm stał się popularny na terenie Bengalu oraz na zachodnim wybrzeżu Indii.

Z dworem Guptów był związany Kalidasa, uznawany za największego indyjskiego poetę. Tworzył on swoje arcydzieła pod koniec V w. W tym czasie powstał także zbiór aforyzmów sanskryckich „Trzy setki o namiętności, roztropności i beznamiętności", zogniskowany wokół uniwersalnych koncepcji miłości, życiowej mądrości i wyboru postawy egzystencjalnej (tu: ascetyzmu).



Od lewej: Ardhanariśwara, androgyniczne przedstawienie Śiwy i rzeźba bogini bogactwa Lakszmi, I–II w.

Przypisywany Bhartrihariemu jest chyba najczęściej tłumaczonym zbiorem staroindyjskich aforyzmów. Kwitnie sztuka dramatopisarska, redagowane są dzieła prawnicze („Dharmaśastra"), powstają główne purany. Rozwija się medycyna, astronomia i matematyka, powstaje traktat *ars amandi* „Kamasutra" (art. s. 71).

Sztuki piękne podzielały szczęsny los literatury. Z V–VI w. pochodzą freski z Adźanty i Bagh oraz Sigirija na Sri Lance, buddyjskie klasztory z Sarnath i innych miejscowości subkontynentu. Również na V w. datuje się najwcześniejsze kamienne budowle, które przetrwały do naszych czasów – hinduskie świątynki z okolic Dżabalpur, prototypowe dla świątynnego budownictwa skalnego w Adźancie i Elorze, w stanie Maharasztra. Zarówno budowle skalne, jak i kamienne budynki wolno stojące powstawały na dwóch planach: apsydialnym (*ćajtje*; charakterystyczne sklepienie kolebkowe) i kwadratowym (*wihary*; płaski dach, czasem wieża o kwadratowym planie – niczym piramida schodkowa). Kwadratową cellę przykrywa dach-piramida, każdy jej uskok przyozdabia rząd miniaturowych budowli. Charakterystyczne łuki kudu (w kształcie podkowy) to bezpośrednie przeniesienie z drewnianych konstrukcji w kamienne.

Zabytki z Adźancie. Zespół 30 grot w Adźancie (ok. II w. p.n.e. – VII w. n.e.) znajduje się na liście światowego dziedzictwa UNESCO. Freski to wręcz bezcenna ich część. Buddyjską świątynię (*wihara*) wykutą w ska-

Siedzący Budda z Katry, I–II w.



eprasa.pl 46c0f5f7db





Rekonstrukcja zniszczonej stupy w Amarawati (II w.). Zachowały się z niej płaskorzeźby, m.in. ta przedstawiająca kobiety oddające cześć Buddzie.

le, która pierwotnie była tylko ogromnym westybulem z rzędami filarów i mnisich cel, przekształcono na potrzeby liturgiczne, rzeźbiąc w tylnej skalnej ścianie kapliczkę na wzór wspomnianych wcześniej wolno stojących świątyń.

Malowidła buddyjskie w grotach Adźanty pochodzą z ok. V–VI w. Technikę ich tworzenia opisano w traktatach naukowych, takich jak „Wisznudharmottara" (V–VI w.). Przed wykonaniem fresku wyrównywano ściany, czyszczono łupiną kokosu, skrapiano wywarem z melasy i suszono. Następnie za pomocą kielni rozprowadzano podkład (mieszanka piasku, ziemi, sproszkowanej cegły, wapna gaszonego otrzymywanego z palonych muszli, plew ryżowych, włókien juty bądź włosia końskiego oraz substancji kleistych, takich jak guma, żywica, wosk pszczeli, lukrecja, klej ze skóry wołu). Podkład powlekano warstwami mleka wapiennego, suszono i polerowano powierzchnię. Następnie pałeczkami tworzono szkic z sadzy i roztartej gliny; linie pociągano cienkim pędzlem nasyconym czerwienią lub czernią; wcierając, nakładano jednobarwne podkłady. Na koniec nakładano kolory (odcienie brązów, zieleni, błękit i fiolet, czerwień, żółć, biel, czerń; farby pochodzenia głównie mineralnego; rzadziej roślinne i zwierzęce) oraz detale i złocenia. Do najbardziej znanych należą Bodhisattwa Padmapani (z lotosem w dłoni), ilustracje bajek buddyjskich (*dżataka*), fresk przedstawiający księżniczkę ze służącą.

Zabytki w Elorze. Elora (Elura) słynie z kompleksu wspaniałych świątyń-grot wykutych w bazaltowej skale oraz licznych grot buddyjskich, dżinijskich i hinduskich. Zabytki Elory (ok. V do ok. XI/XII w.) również znalazły się na liście światowego dziedzictwa UNESCO. Świątynie żłobiono od ich szczytu, stopniowo wykuwając z masywu skalnego ich zewnętrzną formę. W kolejnym kroku drążono wnętrze. Wykuta z jednego skalnego bloku, od góry, świątynia Kailasanathy to jeden z najsłynniejszych zabytków indyjskich. To wolno stojąca struktura z VIII w., licząca 50 m długości, 33 m szerokości i 30 m wysokości. Jej zbudowanie wymagało usunięcia ok. 200 tys. ton litej skały. Świątynię zdobią kunsztownie rzeźby, m.in. Wisznu pod postacią człowieka-lwa walczącego z demonem, rzeźba dziesięciogłowego króla demonów Rawany potrząsającego górą Kajlasa. Oprócz niewątpliwych wartości artystycznych, zabytki Elory są wspaniałym przykładem ducha religijnej tolerancji starożytnych Indii.

Zabytki na Elefancie. Wyspa Elefanta (Zatoka Bombajska) słynie z kompleksu świątyń poświęconych bogu Śiwie, wykutych w bazaltowej skale ok. VIII lub IX w. Główna świątynia ma kształt długiej sali (ok. 30 m), której najważniejsze elementy konstrukcyjne tworzą kształt mandali. Znajduje się tam słynne, wysokie na niemal 6 m, popiersie Śiwy w aspekcie trójpostaciowym (trimurti, art. s. 33): niszczyciela, obrońcy i stwórcy świata. Inne rzeźby przedstawiają Śiwę z rzeką Ganges spływającą po jego włosach na ziemię, zaślubiny bogini Parwati, Śiwę – kosmicznego tancerza.

Styl Guptów. W sztuce epoki Guptów rodzi się nowy styl, który – pomimo nawiązań do wcześniejszych tradycji – jest wyrazem innego rodzaju poszukiwań. Głównym tematem jest ludzkie ciało przedstawiane w wyidealizowany sposób. Styl ten charakteryzuje czystość form i linii oraz harmonijne proporcje. Na ten czas przypadają początki rzeźby monumentalnej (hinduistyczny relief wypukły).

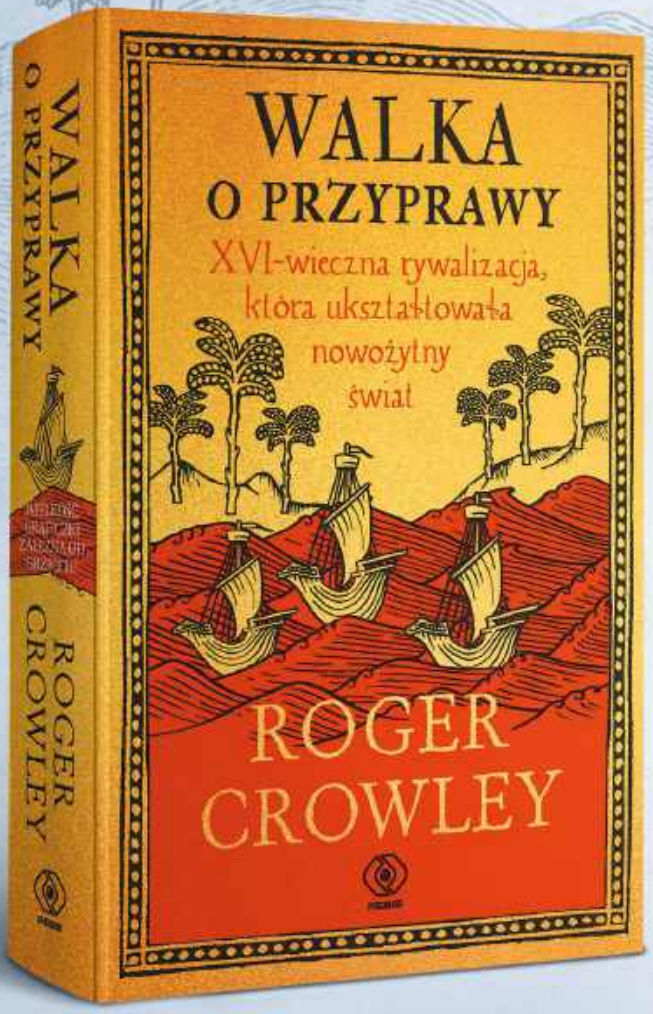
Halina Marlewicz



Skalne świątynie w Adźancie, powstawały od II w. p.n.e. do VII w. n.e.



eprasa.pl 46c0f5f7db



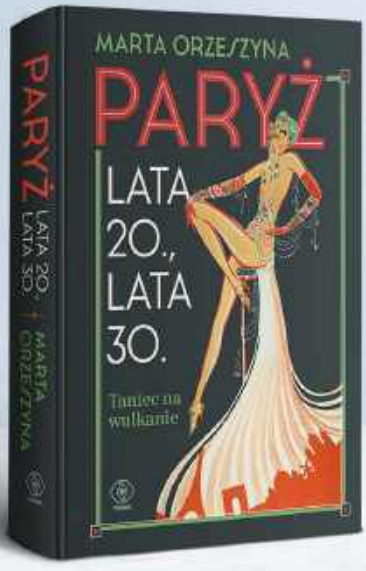
REBIS

Przyprawy, które wyznaczyły kurs wielkich odkryć geograficznych — historia, w której pieprz był wart fortunę

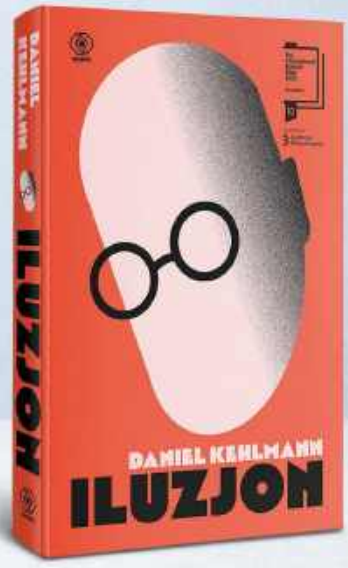
Fascynująca opowieść o desperackich i nierzadko brutalnych zmaganiach o dostęp do przypraw



Fascynująca, odkrywcza i dynamiczna podróż przez labirynt sztuki współczesnej



Burzliwa historia miasta świateł i bilet do serca Paryża lat 20. i 30. XX wieku



Finalista Nagrody Bookera. Powieść o niebezpiecznych iluzjach srebrnego ekranu

Dom Wydawniczy REBIS Sp. z o.o. www.rebis.com.pl

FB/DWREBIS @dom_wydawniczy_rebis

eprasa.pl 46c0f5f7db

Taniec bharatanatjam

Popularny indyjski taniec wyrósł ze świątynnego rytuału Indii Południowych.



Współczesna tancerka bharatanatjam

Taniec świątynny. Bharatanatjam można tłumaczyć jako taniec Indii (Bharata) lub taniec opisany przez Bharatę, mitycznego autora encyklopedii teatrologicznej „Natja Śastra" (ok. IV–VI w. n.e.). Do początku lat 30. XX w. był znany jako *sadir nać*, spektakl/taniec solo, lub *dasijattam*, świątynny taniec niewolnicy boga (*dewa*) *dasi*.

Taniec świątynny był prekursorem wielu form tańca kultywowanego w Indiach Południowych. Dewadasi, po poślubieniu boga danej świątyni, była przyjmowana do świątynnej społeczności. Nie wolno było jej wyjść za mąż, jednak mogła wchodzić w związki z patronami świątyni lub królami. Taniec i ciało dewadasi były poświęcone bogu. Wierzono, że rytuał jej tańca równoważył przeciwstawne siły: płodności, życia i pomyślności oraz zniszczenia, śmierci i niepomyślności. Największą sławą i uznaniem dewadasi cieszyły się za panowania Ćolów, od IX do XII w. (art. s. 84). Pozycja świątynnej tancerki, wykształconej w sztukach pięknych kobiety, była wyjątkowa. Mogła posiadać ziemię, a jej córkom wolno było dziedziczyć majątek. Instytucja dewadasi była elementem kulturowego krajobrazu Indii Południowych również w XVIII i XIX w., ale okres świetności miała już za sobą.

Ruch antytaneczny. Stary obyczaj tańca świątynnego oburzył wiktoriańskich Brytyjczyków. Prawdopodobnie ok. 1890 r. zainicjowali ruch antytaneczny (*anti-nautch*) wśród anglojęzycznych, wykształconych według zachodnich wzorców hinduskich intelektualistów i reformatorów. Wraz z dyskredytacją dewadasi ich obecność w świątyniach uznano za znak moralnego upadku bramińskich instytucji religijnych. *Dasijattam* stygmatyzowano jako taniec wulgarny i niemoralny, tancerkom zakazano występów. W konsekwencji wycofania patronatu pozbawione środków do życia dewadasi zaczęły uprawiać prostytucję.

Odrodzenie tradycji. W latach 20. i 30. XX w. rozpoczęto działania na rzecz odrodzenia tej sztuki w nowym duchu „klasycznej czystości". W 1935 r. Rukmini Devi, braminka i aktywna działaczka madraskiego Towarzystwa Teozoficznego, zadebiutowała jako tancerka przedstawieniem w teatrze Adyar. Dzięki niej taniec zaistniał jako wysublimowana estetycznie sztuka, z nową nazwą bharatanatjam, która miała zdjąć z niego odium wulgarności. Według Devi trzy sylaby bha–ra–ta symbolizują: *bhawa* – stany emocjonalne, *raga* – melodię, i *tala* – strukturę rytmiczną tańca. Bharatanatjam powiązano z tradycją tekstów bramińskich, pomijając całkowicie setki lat istnienia i praktykowania *dasijattam*. Erotyzm dawnego tańca zamieniono na duchowe pragnienie czy też tęsknotę duszy za bożą miłością.

Spektakl. Bharatanatjam wykonuje jedna tancerka na niedużej scenie pozbawionej scenografii. Ubrana jest w sari przeplecione złotą nicią, czasami udrapowane tak, że wygląda ono jak luźne spodnie. Tancerka ma oczy podkreślone czarną kredką, usta czerwoną szminką, między brwiami maluje czerwoną kropkę (znak bycia mężatką). Wnętrze jej dłoni i stóp zdobią czerwone wzory, czerwień okala też brzegi stóp. (Czerwień i złoto symbolizują pomyślność i szczęście). Tancerka nosi liczne złote ozdoby. Wokół kostek u nóg ma umocowane skórzane paski z dzwoneczkami (50 na jedną). Towarzyszy jej *ćinna melam*, zespół kilku muzyków klasycznego stylu południowego (karnataka), oraz *nattuwanar*, mistrz tańca skandujący sylaby sygnalizujące rodzaj rytmu dla wybranych partii tańca. Podnadto *nattuwanar* na małych cymbałkach wybija rytm dla stóp tancerki.

Po oddaniu szacunku pokłonem (*namaskaram*) bogu, nauczycielowi, muzykom, instrumentom oraz widowni tancerka rozpoczyna występ trwający 2,5 godz. Składa się on z 6 części wykonywanych w stałej sekwencji: *alaripu* – wstęp; *dźatiswaram* – czysty taniec bez narracji; *śabdami* – śpiew mimiczny; *warnam* – połączenie tańca narracyjnego z abstrakcyjnym; *padam* – taniec ze śpiewem; *tillana* – taniec czysty w szybkim rytmie. Bharatanatjam tańczy się przeważnie z ugiętymi lekko kolanami, bose stopy przylegają płasko do ziemi. Ważny jest rytm, wybijany mocnymi uderzeniami stóp, często podkreślany dźwiękiem dzwoneczków umocowanych wokół kostek u nóg. Wiele skomplikowanych ruchów wykonuje się głową, z których jeden jest bardzo charakterystyczny, a polega na poziomym poruszaniu głową równolegle do linii ramion, co wyraziście podkreśla zmieniającą się mimikę twarzy. Tancerka z gracją, płynnymi spiralnymi ruchami, porusza także torsem.

Mówi się o ponad 60 rodzajach gestów rąk tancerki, 13 rodzajach poruszeń głową i 36 rodzajach spojrzeń, co daje kilka tysięcy kombinacji.

Halina Marlewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db

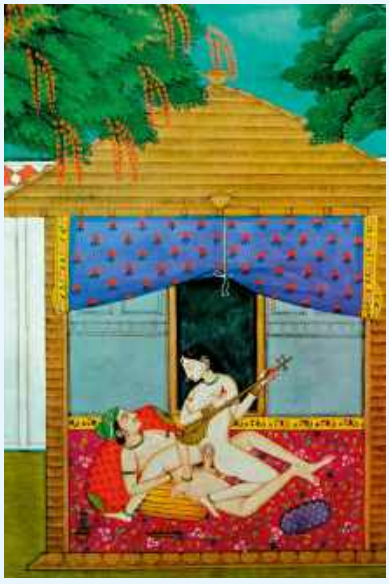
Sceny przyjemności erotycznych na ścianie hinduskiej świątyni Kandarija Mahadewa, Khadźuraho, XI w.

Kamasutra

Sztuka miłości erotycznej to jeden z trzech niezbędnych elementów sztuki życia.

Traktat o miłości. „Kamasutra" (dosł. traktat o miłości) to najstarszy indyjski podręcznik o sztuce miłości erotycznej (koniec III w.). Watsjajana Mallanaga, uczony bramin zamieszkujący Pataliputrę w czasach panowania Guptów, postanowił w nim uporządkować i systematycznie wyłożyć wiedzę erotologiczną. „Sławmy trzy cele życia: prawość (dharma), dobrobyt (artha) i miłość (kama), które są przedmiotem tej pracy". Znamienne słowa, którymi rozpoczyna swoje dzieło, mówią czytelnikowi, że sztuka miłości erotycznej to jeden z trzech niezbędnych elementów sztuki życia. Tylko połączenie prawości, dobrobytu i miłości pozwala przeżyć życie w pełni harmonijnie i pięknie.

„Kamasutra" jest skierowana do zamożnego, wykształconego mieszkańca dużego miasta. Sztuka, a zwłaszcza muzyka, taniec, malarstwo, literatura, teatr, odgrywają w jego życiu istotną rolę. Wyrafinowanie w miłości erotycznej osiąga dzięki wysublimowanemu gustowi, znajomości sztuk, a także dzięki posiadaniu zamożnego domostwa, w którym nie brakuje wygodnych łóż, pokojów gościnnych, ogrodów, pokojów łaziebnych i najróżniejszych pachnideł.



Ilustracja z „Kamasutry"

Dla mężczyzn i dla kobiet. W czasie gdy powstała „Kamasutra", kobiety cieszyły się dużymi swobodami, wdowy mogły ponownie wychodzić za mąż. Dzieło nie wzmiankuje też o zwyczaju sati (samospaleniu wdowy). Chociaż miłość, jako dążenie do osiągnięcia najwyższej zmysłowej przyjemności i satysfakcji, opisana jest nade wszystko z punktu widzenia potrzeb mężczyzny, Watsjajana po wielekroć przypomina, że tak mężczyźni, jak i kobiety mają własne potrzeby, a wyłożone w podręczniku zasady uprawiania miłości należy dostosowywać do indywidualnych gustów. „Kamasutra" instruuje kobiety w kwestii małżeńskiej wierności czy dbałości o dom, rodzinę i męża. Z tego samego dzieła wszakże mężczyzna dowie się, jak skutecznie uwieść mężatkę, a jak dziewicę. W rozdziale o kurtyzanach opisano ważną rolę, jaką spełniały w wielkomiejskim społeczeństwie, którego były ozdobą. Watsjajana opisuje też miłość lesbijską i homoseksualną, transwestytów oraz rolę, jaką w ówczesnym hinduskim społeczeństwie spełniała tzw. trzecia płeć.

Coś więcej niż komiks. „Kamasutra" nie jest zatem wyliczeniem i ilustracją niezliczonych pozycji, jakie kochankowie mogą przybierać podczas stosunku. To podręcznik o sztuce życia, o umiejętności wyszukania odpowiedniej partnerki czy partnera, o relacjach małżeńskich, o zdradzie i cnocie. To suma pragmatycznie przedstawionej wiedzy na temat tego, jak umiejętnie, w pełni, ale też dojrzale i z rozmysłem korzystać z przyjemności, jakie może dać życie, oraz jak tę przyjemność wzmacniać dzięki wykształceniu wysokiej zmysłowej wrażliwości.

Halina Marlewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db

Szpiedzy i słonie

Sztuka wojenna to nie było coś, do czego w starożytnych i średniowiecznych Indiach przywiązywano nadmierną wagę, stąd częste klęski i katastrofy w starciu z agresywnymi najeźdźcami.

JAN M. DŁUGOSZ

Opancerzony słoń podczas bitwy, rysunek z połowy XVIII w.



eprasa.pl 46c0f5f7db

Skąpe źródła. Historyk zajmujący się historią wojskowości Indii starożytnych i średniowiecznych napotyka podstawowy problem, wynikający z małej liczby źródeł o ściśle przyporządkowanej chronologii. Wielka i stara cywilizacja półwyspu pozostawiła po sobie zaskakująco niewiele kronik i prac historycznych, w których znaleźć można wiarygodne opisy organizacji armii i kampanii prowadzonych przez indyjskich władców. Brak ten w pewnej mierze uzupełnia „Arthaśastra", traktat o polityce i wojnie, tradycyjnie przypisywany Kautilji (art. s. 27), doradcy Ćandragupty Maurji (ok. 321–297 p.n.e.), założyciela imperium Maurjów (art. s. 22).

Kręgi wojny i pokoju. Autor „Arthaśastry" opisowi wzorcowej armii i metodzie prowadzenia kampanii wojennej poświęca dwie z piętnastu ksiąg swego dzieła, choć sama wojna nie jest tu przedstawiona jako wyizolowany problem, lecz jedynie ostateczne i konieczne narzędzie prowadzenia polityki rozumianej jako budowa potęgi państwa. Stąd i w innych księgach dzieła można znaleźć wiele rad dotyczących tworzenia i wykorzystania potęgi militarnej.

Stosunek do wojny i pokoju dobrze tłumaczy zaprezentowana w „Arthaśastrze" teoria kolejnych okręgów. W centrum pierwszego z nich znajduje się król pragnący podboju, czyli każdy mający wystarczające siły (utrzymania pokoju pragnie jedynie władca słaby). Okręg zewnętrzny, zawierający państwa pograniczne, jest strefą wrogą – państwa te należy osłabiać, używając do tego polityki, nacisku gospodarczego, działań tajnych i, w ostateczności, wojny. Kolejny okręg to państwa sąsiadujące z wrogiem, czyli sojusznicze – tak więc okręgi 3, 5, 7 zawierają potencjalnych sprzymierzeńców, zaś 2, 4, 6, 8 potencjalnych wrogów, przy czym autor traktatu wskazuje, że nie istnieją stałe sojusze, lecz tylko te wynikające z aktualnej sytuacji. Kautilja twierdzi więc (podobnie jak nieco wcześniej Platon czy Tukidydes), że wszystkie państwa znajdują się w stałym konflikcie ze wszystkimi innymi państwami, jedynie przerywanymi okresami taktycznych rozejmów.

Trzy rodzaje podboju. Starsza, wedyjska tradycja rozróżniała trzy rodzaje podboju: sprawiedliwy, w którym wojna, po militarnym zwycięstwie, kończy się zhołdowaniem wrogiego państwa (i przeważnie pozostawieniem jego władcy na tronie); podyktowany chciwością, gdzie celem jest zagarnięcie skarbów i części ziem pokonanego; diabelski, kończący się unicestwieniem pokonanego państwa i władcy. „Arthaśastra" doradza stosowanie tej trzeciej metody, umożliwiającej osiągnięcie całkowitego zwycięstwa, przy czym zaleca również uspokojenie nastrojów po wygranej batalii, przestrzeganie miejscowych zwyczajów, obniżenie podatków w celu szybszej odbudowy podbitego kraju. Autor traktatu wprowadza własną klasyfikację wojny, dzieląc ją na: otwartą, w której ścierają się armie; tajną, prowadzoną bez wypowiedzenia i przekroczenia granicy; milczącą – tę prowadzi się nieustannie na terytorium własnego państwa w celu utrzymania władzy.

Szpiegowskie rzemiosło. Kautilja odrzuca wszelką rycerskość wobec przeciwnika jako zmniejszającą efektywność działań militarnych, pojęciu honoru nadaje zaś wartość utylitarną, traktując je jako element wzmocnienia morale własnych wojsk. Doradza snucie intryg, wywoływanie konfliktów wśród dostojników i dowódców armii wrogiego państwa, dopuszcza też morderstwa polityczne. Wiele uwagi poświęca szpiegostwu prowadzonemu zarówno w granicach własnego państwa, jak i na terytorium wroga. Ważną rolę w działaniach tajnych przypisuje kobietom, instruując, jak piękne i młode dziewczęta mogą antagonizować wrogie dwory i sztaby, rozkochując w sobie dostojników i generałów, wzbudzać w nich zazdrość i popychać do działań wymierzonych w konkurentów lub obcych władców.

Szpiegów rekrutowano ze wszystkich warstw, kast i zawodów. Za szczególnie użytecznych uważano *satrów*, sieroty od małego szkolone w szpiegowskim rzemiośle, wcielających się w fałszywych wróżbitów lub wędrownych świętych mężów – idealne narzędzia do prowadzenia milczącej wojny. Służby szpiegowskie, dublujące się i podporządkowane różnym ośrodkom władzy – bezpośrednio królowi lub pierwszemu ministrowi, zatrudniały również



Srebrny miecz rytualny z połowy XIX w. i pancerz zdobiony złotem z XIX w.

Skórzana tarcza dekorowana motywami polowania, ze zbrojowni w Dźajpurze, XVIII lub XIX w.



Katar, sztylet zaprojektowany do mocnych pchnięć, z rękojeścią przypominającą kastet, ze zbrojowni w Dźajpurze, XVIII w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

tzw. śmiałków, często zawodowych zapaśników, trudniących się skrytobójstwem. Na prowokacje licznych szpiegów szczególnie narażeni byli prominentni przedstawiciele własnego aparatu władzy i dowódcy armii, których lojalność i uczciwość nieustannie sprawdzano.

Wojna w ostateczności. „Arthaśastra" zwraca też dużą uwagę na ekonomiczne aspekty prowadzenia wojny, znaczenie skarbu państwa i stanu gospodarki. Utrzymywanie stałych elementów (co najmniej od VI w. p.n.e.) profesjonalnych armii – szczególnie dziedzicznych, elitarnych oddziałów złożonych z kszatrijów oraz korpusów kawalerii i słoni bojowych, stale szkolonych, dobrze wyposażonych i znajdujących się w bezpośredniej bliskości i pod osobistym dowództwem władcy – było bardzo kosztowne. Stąd dbałość o przychody i nadwyżki, które umożliwiały zarówno prowadzenie wojny, jak i przetrwanie rozmaitych sytuacji kryzysowych.

Powtórzmy, że dla Kautilji, mimo przykładania tak wielkiej wagi do siły militarnej państwa i organizacji armii, sama wojna była jednak środkiem ostatecznym, zawsze kosztownym i niegwarantującym osiągnięcia zamierzonych celów.

Pochwała rycerskości. Cynizm polityczny prezentowany przez autora „Arthaśastry", mimo wielkiego wrażenia, jakie wywiera jego przenikliwość, nie stał się jednak w Indiach obowiązującym spojrzeniem na politykę i wojnę. W Kodeksie Manu (II w. p.n.e. – II w. n.e.) są przedstawione inne, bardziej honorowe i rycerskie zasady prowadzenia wojny. Ten zbiór zasad moralnych całkowicie potępia podbój diabelski, wojna sprawiedliwa powinna być poprzedzona negocjacjami pomiędzy wrogimi stronami, sformułowane są tu ścisłe zakazy krzywdzenia nieuzbrojonych i cywilów, zabijania jeńców, używania zatrutej broni, atakowania słabszego (np. piechura przez jeźdźca na rydwanie). W średniowieczu, mimo oczywistych wyjątków, wojna stała się obwarowaną zasadami honorowymi okazją do zdobycia chwały, „królewską rozrywką", gdzie zysk polityczny miał mniejsze znaczenie niż odniesienie pięknego zwycięstwa nad równym przeciwnikiem.

Cztery podstawowe rodzaje broni. Piechota. Indyjskie armie w starożytności i średniowieczu składały się z czterech podstawowych komponentów: piechoty, rydwanów, kawalerii i słoni (w źródłach wymienia się czasem również korpus inżynieryjny, szpiegów i służby logistyczne).

Najliczniejszym elementem każdej armii była piechota, złożona z łuczników i włóczników. Łuk indyjski to broń podstawowa, wykonana najczęściej z bambusa (używano również łuków składanych i refleksyjnych), z jedwabną cięciwą, o długości równej wysokości łucznika, z której wypuszczano trzcinowe strzały z żelaznym grotem. Tradycja wedyjska przywiązywała wielką wagę do łuku – w broń tę były wyposażone różne bóstwa: Brahma posługiwał się łukiem zwanym *Pariwita,* łuk Wisznu nosił imię *Śaranga*. Od nauki strzelania z łuku rozpoczynano edukację wojownika, a samo łucznictwo (*dhanurweda*) opisywano w poświęconych mu podręcznikach. Strzała wystrzelona z długiego łuku indyjskiego miała, wedle świadectw z epoki, bez trudu przebijać zbroje i tarcze żołnierzy Aleksandra.

Na polu bitwy łucznicy byli chronieni przez żołnierzy wyposażonych w długie włócznie z bambusa i okrągłe tarcze – kryte wołową lub tygrysią skórą (*ćarma*) – lub cięższe, wykonane z drewna i elementów metalowych (*phalaka*). Wojownicy o wyższym statusie, poza łukiem, walczyli długimi mieczami, używali też kolczug wzmacnianych płytami. Charakterystyczną bronią, wyróżniającą indyjskie sztuki walki, jest do dziś maczuga, w swej bojowej formie wykonana z żelaza.



Talwar, zakrzywiona szabla indyjska, ze złoconą rękojeścią wysadzaną szlachetnymi kamieniami z 1900 r.



Chandźar, nóż ze srebrną rękojeścią w kształcie głowy zwierzęcia, symbol przyjęcia chłopca do grona mężczyzn, XX w.

Rydwany. Rydwany to kolejna broń wywodząca się z tradycji Ariów – dawniej sądzono nawet, że użycie lekkich, dwukołowych pojazdów ciągniętych przez parę koni przyczyniło się w wielkim stopniu do podbicia przez aryjskich wojowników doliny Indusu (art. s. 18). Lekki rydwan został zastąpiony cięższym wozem, na którym walczyło, łącznie z woźnicą, trzech–czterech wojowników uzbrojonych w łuki, włócznie i miecze; zaprzęg zwiększył się z dwóch do czterech koni. Kolejna innowacja, przypisywana Ajataśatru, agresywnemu władcy Magadhy (V w. p.n.e., art. s. 22), to rydwan wyposażony w kosy (*rathamusala*).

Choć szok wywołany tym wynalazkiem pozwolił odnosić zwycięstwa na polach bitew, szybko jednak okazało się, że ciężkie rydwany mają więcej wad niż zalet – można ich było używać tylko w szczególnie korzystnym terenie, ich manewrowość była niewielka, a zdyscyplinowane armie dysponujące kawalerią łatwo sobie z nimi radziły (jak armia Aleksandra w bitwie nad rzeką Hydaspes w 326 r. p.n.e.). Mimo ograniczonej użyteczności pojazdy te długo pozostały stałym elementem indyjskich armii, choć miały znaczenie raczej jako oznaka prestiżu niż skuteczny środek bojowy.

Kawaleria. Kawaleria stanowiła najsłabszy element armii indyjskich władców. Do hodowli koni wierzchowych, jak i umiejętności jeździeckich nie przywiązywano w Indiach należytej wagi, jak się wydaje, nie stworzono też skutecznej taktyki użycia kawalerii. Wiele razy w historii wielkie indyjskie armie ulegały słabszemu liczebnie przeciwnikowi, dysponującemu sprawną i dobrze zorganizowaną kawalerią.

Słonie. Słonie to najważniejszy komponent indyjskich armii. Pierwsze wiarygodne teksty źródłowe wskazują, że słoni jako zorganizowanej siły bojowej zaczęto używać w VI w. p.n.e. – prekursorem miał być współczesny Buddzie władca Magadhy Bimbisara (poprzednik i ojciec Ajataśatru).

Specjalnie szkolone do walki zwierzęta stanowiły główną siłę uderzeniową. Używano ich nie tylko w walnych bitwach, ale również do transportu, w trakcie oblężeń, gdzie potrafiły niszczyć ziemno-drewniane fortyfikacje, ale też wyłamywać bramy twierdz. W szczególnych przypadkach słonie były pomocne przy forsowaniu niewielkich rzek – zwierzęta ustawiano bokiem, z głowami skierowanymi w dół nurtu, a po ich grzbietach żołnierze szybko i bezpiecznie przechodzili na drugi brzeg.

Słoń w bitwie niósł na grzbiecie trzech do czterech żołnierzy (razem z kornakiem), uzbrojonych w łuki, oszczepy i długie włócznie (*tomara*). Niekiedy na ciosach mocowano słoniom długie ostrza; ich grzbiety, boki i łby chroniono pancerzami wykonanymi z wołowych skór, a w czasach późniejszych także z metalowych płyt. Często te potężne zwierzęta okazywały się równie groźne dla własnych armii, jak dla przeciwnika. Ustawiane przed bitwą w centrum, miały za zadanie rozbijać szyki przeciwnika, gdzie samym swym ciężarem potrafiły zadawać wielkie straty. Łatwo jednak wpadały w panikę – ranny czy przerażony słoń potrafił zaszarżować na własne szeregi, zrzucić i zmiażdżyć jeźdźców, dlatego kornaków wyposażano w dłuta i młoty, którymi mogli zabić rozwścieczone zwierzę.

Powolne i płochliwe słonie nie stanowiły wielkiego zagrożenia dla przeciwnika, który umiał z nimi walczyć. Jednak tradycja i majestatyczność tych wielkich zwierząt

eprasa.pl 46c0f5f7db



Twierdza Mehrangarh w Dżodhpurze

sprawiały, że dowódcy indyjskich armii nie potrafili się bez nich obejść. Nawet muzułmańscy najeźdźcy, stosujący przeciw nim skutecznie własną taktykę, nie potrafili się oprzeć ich urokowi – słoń jako narzędzie wojny zniknął z pól bitewnych dopiero w XIX w.

Fortyfikacje i sztuka oblężnicza. Pierwsze fortyfikacje w dolinie Indusu powstały już w epoce cywilizacji Mohendżo-daro i Harappy (art. s. 18). Jedno z najstarszych stanowisk znajduje się w Chirpurze, gdzie ok. 2400 r. p.n.e. wzniesiono cytadelę na fundamentach z kamienia, z murami z niewypalonej cegły i prostokątnymi wieżami. Jako materiału do budowy murów używano również cegły wypalanej i łatwo dostępnego drewna.

„Arthaśastra" wymienia sześć podstawowych rodzajów fortyfikacji: twierdzę otoczoną wodą, znajdującą się na wyspie lub bronioną przez fosę; fort pustynny; forty budowane na szczytach i zboczach gór lub wykorzystujące walory obronne otoczonych górami dolin; forty leśne; forty o ścianach z ziemi oraz ufortyfikowane wielkie miasta, bronione przez silne i lojalne garnizony. Do dziś zachowały się poszczególne typy fortyfikacji – np. w Radżasthanie można podziwiać wyniosłą i doskonale zachowaną twierdzę Mehrangarh, posadowioną na szczycie góry, czy zbudowaną ściśle według rad „Arthaśastry" twierdzę Murud-Dżandżira z okrągłymi bastionami, zbudowaną na wyspie, tuż przy morskim wybrzeżu Maharasztry.

Niewiele wiadomo o sztuce oblężniczej starożytnych i średniowiecznych Indii. Wpływ na nią miały zapewne kontakty z Grekami (art. s. 24), od których zaczerpnięto umiejętność rycia podkopów. Artyleria mechaniczna miała pojawić się w Indiach już w V w. p.n.e. – machiną do miotania kamieni, przeznaczoną do niszczenia fortyfikacji, dysponowały ponoć wojska Adżatasatru. Wydaje się, że oblężenia polegały najczęściej na zablokowaniu wrogiej twierdzy i odcięciu załogi od posiłków i zaopatrzenia.

Organizacja armii. Podstawową jednostką organizacyjną w armii był mieszany pluton (*patti*), złożony ze słonia, rydwanu, trzech jeźdźców i pięciu żołnierzy piechoty. Trzy patti tworzyły kompanię (*senamukha*), a trzy kompanie batalion (*gulma*). 500 rydwanów, taka sama liczba słoni, 1500 jeźdźców i 2,5 tys. pieszych tworzyło armię (*sena*). Ten teoretyczny model nie mógł być oczywiście stosowany w każdych okolicznościach. „Arthaśastra" przedstawia inny model organizacyjny, gdzie oddział liczył 45 rydwanów i taką samą liczbę słoni, 225 jeźdźców i 675 żołnierzy piechoty. Pięć takich formacji miało składać się na pełen szyk bitewny. Każdy z czterech rodzajów broni miał własnego dowódcę specjalistę, całością dowodził wódz (*senapati*), ale w ważnych kampaniach dowodzenie obejmował bezpośrednio król. Choć Kautilja doradza, by monarcha trzymał się z dala od pola bitwy, średniowieczna etyka wymagała bezpośredniego udziału króla w walce.



Bóg Rama napina magiczny łuk Śiwy, ilustracja z początku XVIII w.

Starożytni historycy, określając stany osobowe indyjskich armii, podają liczby, którym trudno dziś dać wiarę. Według Plutarcha armia Porosa walcząca z Aleksandrem nad rzeką Hydaspes miała liczyć 200 tys. żołnierzy piechoty, 80 tys. kawalerzystów, 8 tys. rydwanów i 6 tys. słoni. Ten sam historyk ocenia wielkość armii Ćandragupty na 600 tys. ludzi. Wydaje się, że nigdzie na świecie armie nie miały wówczas takich możliwości mobilizacyjnych jak w Indiach. Poza stałymi oddziałami dziedzicznymi złożonymi z kszatrijów w razie wojny werbowano także przedstawicieli innych kast, jednostki profesjonalnych najemników, żołnierzy z cechów i gildii kupieckich oraz wojowników z dzikich plemion, walczących za udział w łupach.

Wielkość armii stwarzała ogromne problemy logistyczne, powiększane jeszcze przez fakt, że razem z królem do obozów wojskowych przybywał cały jego dwór – urzędnicy, doradcy, rodzina królewska wraz z mrowiem służby i kobiet. Wymarsze były długie i wymagały szczegółowej organizacji, same zaś armie ociężałe i powolne, co mściło się szczególnie w walkach z bardziej mobilnym przeciwnikiem, szczególnie konnymi najeźdźcami z północnego zachodu.

Sztuka wojenna. Indyjską sztukę wojenną cechował formalizm i zachowawczość. Sprawdzała się ona w boju z przeciwnikiem stosującym te same zasady taktyczne i etykę, lecz wielokrotnie w historii kontakt z najeźdźcami dysponującymi inną, prostszą i bardziej elastyczną taktyką kończył się dla indyjskich armii, mimo często wielkiej przewagi liczebnej, katastrofą – jak w przypadku kampanii Aleksandra Macedońskiego, najazdów muzułmańskich czy wreszcie podboju Mogołów (art. s. 88). Ci ostatni dzięki zastosowaniu artylerii prochowej odnieśli druzgocące zwycięstwa nad licznymi, ale niezdolnymi do manewrowania armiami indyjskimi.

Jan M. Długosz

Korzystałem m.in. z: Arthur L. Basham, „Indie"; R.E. Depuy, T.N. Depuy, „Historia wojskowości"; Sarva Daman Singh, „Ancient Indian Warfare".

eprasa.pl 46c0f5f7db

Sułtanat Delhijski

Islamscy władcy zaczęli zbrojnie wyprawiać się na tereny zwane przez nich al-Hind od VII w. A potem ustanowili tam swe państwa, z których pierwszym znaczącym był Sułtanat Delhijski.

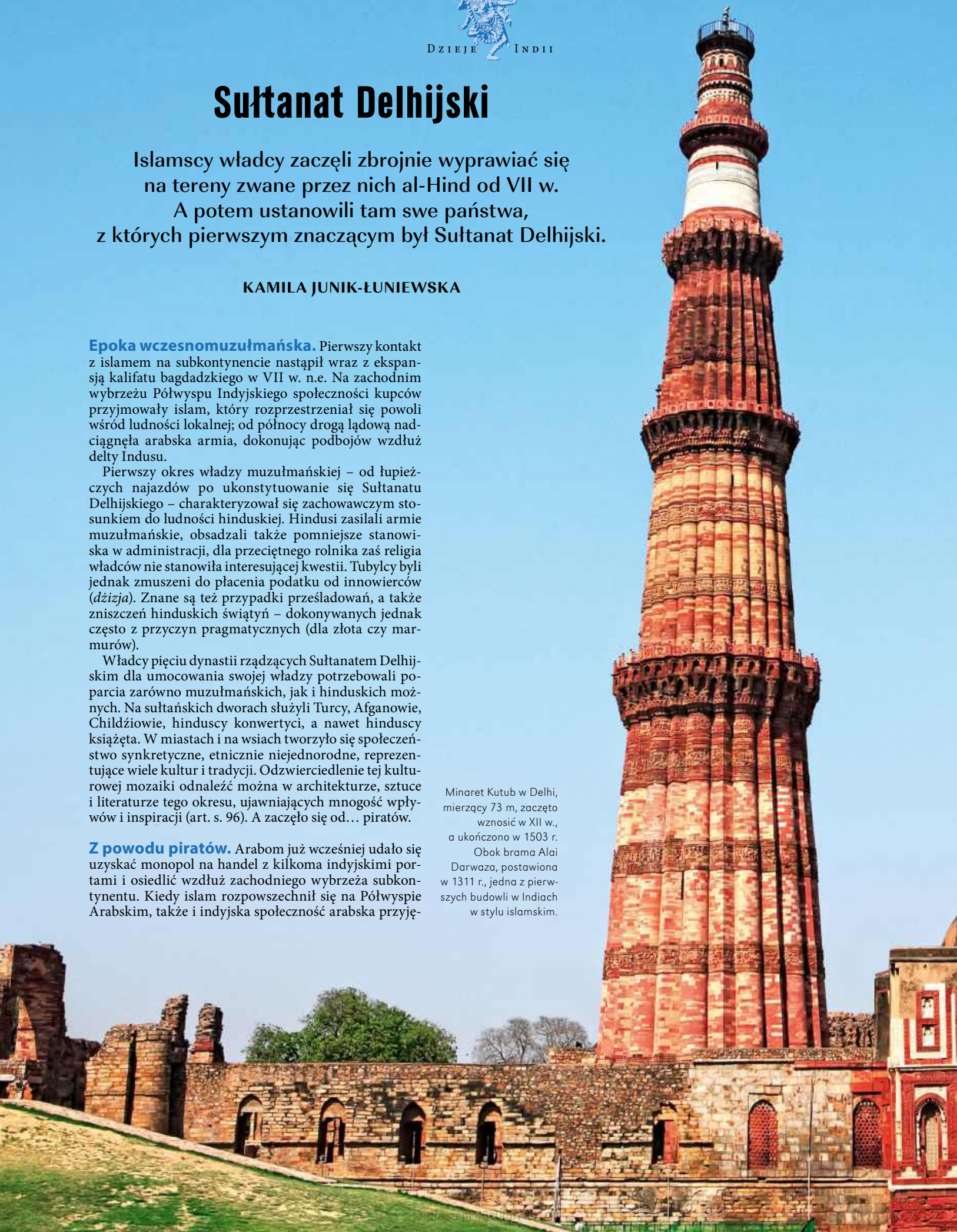
KAMILA JUNIK-ŁUNIEWSKA

Epoka wczesnomuzułmańska. Pierwszy kontakt z islamem na subkontynencie nastąpił wraz z ekspansją kalifatu bagdadzkiego w VII w. n.e. Na zachodnim wybrzeżu Półwyspu Indyjskiego społeczności kupców przyjmowały islam, który rozprzestrzeniał się powoli wśród ludności lokalnej; od północy drogą lądową nadciągnęła arabska armia, dokonując podbojów wzdłuż delty Indusu.

Pierwszy okres władzy muzułmańskiej – od łupieżczych najazdów po ukonstytuowanie się Sułtanatu Delhijskiego – charakteryzował się zachowawczym stosunkiem do ludności hinduskiej. Hindusi zasilali armie muzułmańskie, obsadzali także pomniejsze stanowiska w administracji, dla przeciętnego rolnika zaś religia władców nie stanowiła interesującej kwestii. Tubylcy byli jednak zmuszeni do płacenia podatku od innowierców (*dżizja*). Znane są też przypadki prześladowań, a także zniszczeń hinduskich świątyń – dokonywanych jednak często z przyczyn pragmatycznych (dla złota czy marmurów).

Władcy pięciu dynastii rządzących Sułtanatem Delhijskim dla umocowania swojej władzy potrzebowali poparcia zarówno muzułmańskich, jak i hinduskich możnych. Na sułtańskich dworach służyli Turcy, Afganowie, Childźiowie, hinduscy konwertyci, a nawet hinduscy książęta. W miastach i na wsiach tworzyło się społeczeństwo synkretyczne, etnicznie niejednorodne, reprezentujące wiele kultur i tradycji. Odzwierciedlenie tej kulturowej mozaiki odnaleźć można w architekturze, sztuce i literaturze tego okresu, ujawniających mnogość wpływów i inspiracji (art. s. 96). A zaczęło się od… piratów.

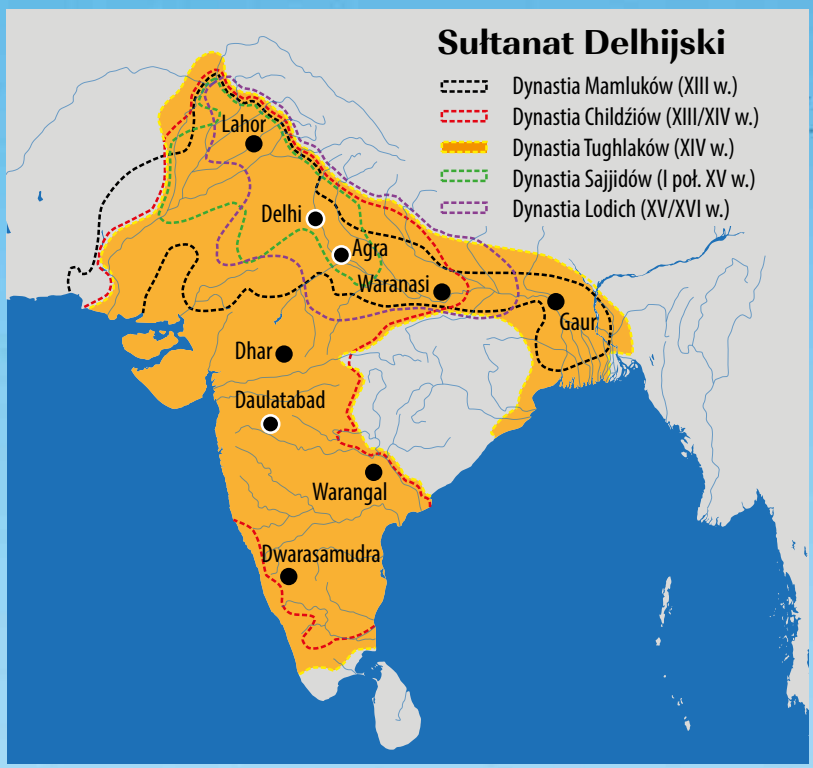
Z powodu piratów. Arabom już wcześniej udało się uzyskać monopol na handel z kilkoma indyjskimi portami i osiedlić wzdłuż zachodniego wybrzeża subkontynentu. Kiedy islam rozpowszechnił się na Półwyspie Arabskim, także i indyjska społeczność arabska przyję-



Minaret Kutub w Delhi, mierzący 73 m, zaczęto wznosić w XII w., a ukończono w 1503 r. Obok brama Alai Darwaza, postawiona w 1311 r., jedna z pierwszych budowli w Indiach w stylu islamskim.

ła tę religię, stawiając na zasiedlonych terenach pierwsze meczety. Relacje hindusów i buddystów z muzułmanami były, jak wspomnieliśmy, poprawne, istniał jednak problem z piratami hulającymi na morzach i stwarzającymi zagrożenie dla statków arabskich. Władca prowincji Sindh, Dahir, nie umiał zaprowadzić w tym względzie porządku. Sindh stanowił najbardziej na wschód wysunięty kraniec kalifatu umajjadzkiego, a jego arabska nazwa (al-Sind) dała nazwę regionom położonym dalej na wschód (al-Hind).

To z powodu piratów w 711 r. namiestnik Iraku Hadżdżadż ibn Jusuf wysłał młodego dowódcę Muhammada ibn Kassima na ekspedycję do Sindhu. Przejął on najważniejszy port Debal (ar. Dajbul), posuwając się zaś wzdłuż doliny Indusu, podbił kolejne miasta, docierając aż do Multanu. Wojskom arabskim nie udało się jednak wniknąć w głąb subkontynentu.



Łupieżcze wyprawy Mahmuda z Ghazny. W 871 r. władca Sindhu uniezależnił się od zwierzchnictwa kalifa Bagdadu. Od kalifatu odłączały się kolejne poprzednio zdobyte prowincje, w nich zaś karierę wojskową robili tureccy niewolnicy z Azji Środkowej. W 963 r. w Ghaznie (obecnie we wschodnim Afganistanie) zawiązała się nowa dynastia (Ghaznawidów), utworzona przez Alptigina, wodza imperium samanidzkiego. Jego następca Sebuktigin zainteresował się Peśawarem i Pańdźabem, o który walczył z powodzeniem z lokalnymi hinduskimi władcami.

Najsławniejszy władca dynastii Mahmud (998–1030) – odważny, wojowniczy i oddany sprawie islamu – poprzysiągł co roku najeżdżać ziemie „niewiernych". W latach 999–1027 zorganizował i przeprowadził 17 wypraw na Indie, rozpoczynając od podporządkowania sobie Pańdźabu, Multanu i Lahoru. W ten sposób otworzył drogę do najazdów w rejon Niziny Gangesu, wschodniego Radźasthanu, a także półwyspu Kathijawar. Jego wyprawy nie były poświęcone zdobywaniu nowych ziem, zaś pozornie religijny ich charakter okazywał się bardzo przyziemny – Ghaznawida bezlitośnie łupił świątynie i ośrodki hinduizmu, m.in. w Somnath czy Mathurze, gdyż były to miejsca obfitujące w bogactwa. Ze swoich wypraw przywoził ponadto słonie i jeńców, których sprzedawano na bazarach w Azji Środkowej.

Mahmud – słynący z barbarzyństwa – był równocześnie piewcą piękna i miłośnikiem sztuki. Chęć utrwalenia własnego imienia na kartach historii nakazywała mu wznosić budowle i wspierać poetów, co czynił za pozyskane podczas najazdów na Indie fundusze. Jego dwór był ważnym ośrodkiem kultury perskiej, na którym przebywał m.in. słynny uczony al-Biruni.



Aibak – z niewolnika król. Następcy Mahmuda, zajęci głównie sporami wewnętrznymi i walkami z Turkami Seldżuckimi, niemal wcale nie wyprawiali się na Indie. Pokonali ich w latach 1173–74 Ghoridzi, których władca Muiz ud-Din Muhammad (1173–1206) ponownie zainteresował się subkontynentem. W pierwszych podjętych ekspedycjach odzyskał ziemie należące niegdyś do Mahmuda z Ghazny. Chociaż nie stronił od łupów i bogactwa, celował w podboje terytorialne, wykorzystując słabość skłóconych indyjskich radżów. W 1191 r. wyprawił się na Indie, gdzie pod Tarain stawiły mu czoła wojska Prithwiradża Čouhana, władcy Adźmeru i najpotężniejszego z Radźputów. Udało mu się jednak pokonać Prithwiradża dopiero w drugiej bitwie, rok później. Bohaterski opór Radźputa został uwieczniony w średniowiecznej balladzie „Prithwiradź Raso".

W podbitym Adźmerze Muhammad zostawił swojego najlepszego dowódcę Kutub ud-Dina Aibaka (niewolnika wywodzącego się z Turków Ilbarskich, który zrobił zawrotną karierę na dworze Ghoriego), mianując go wicekrólem Indii. Aibak zdobył Delhi i sięgnął dalej po Bihar i Bengal. Do śmierci Muhammada (1206 r.) udało mu się zawładnąć niemal całymi Indiami Północnymi, rozciągając imperium od Sindhu i Pańdżabu poprzez Nizinę Gangesu aż po Zatokę Bengalską. Wykorzystując zaś chaos po śmierci sułtana i oddzielanie się poszczególnych regionów, sam obwołał się niezależnym władcą ziem indyjskich. Dał tym samym początek nie tylko nowej dynastii Mamluków (1206–90), ale także nowej erze w historii Indii – Sułtanatu Delhijskiego. Aibak bowiem na stolicę swego władztwa obrał Delhi. Zostawił tam po sobie niezwykłe budowle – dziś ważne zabytki: meczet Kuwwat al-Islam i minaret Kutub Minar (budowę dokończył następca Aibaka).

Dynastia Mamluków. Mamlucy nie tworzyli tradycyjnej dynastii, gdyż sukcesja nie zawsze była oparta na więzach krwi. Sułtanat znajdował się dopiero w fazji tą nie mogła pogodzić się matka najstarszego z synów Rukn ud-Dina Firuza, która przy pomocy części możnych i ulemów osadziła go na tronie. Firuz był arystokratą o nienagannych manierach, interesował się jednak przede wszystkim życiem dworskim, nie zaś sprawami państwa. Ster władzy przejęła jego matka Szah Turkan. Wykorzystując sytuację, poczyniła krwawe czystki w haremie i pozbyła się swoich rywalek oraz ich sojuszników. W państwie zapanował chaos, zaś możni oraz gubernatorzy sąsiadujących prowincji, w tym rządzący Awadhem brat sułtana, wszczęli bunt. Według relacji Ibn Battuty Razija przemówiła wówczas do poddanych zgromadzonych pod meczetem Daulat Chana, ci zaś rozprawili się z Firuzem, doprowadziwszy go przed jej oblicze.

Razija objęła władzę w listopadzie 1236 r., a sprawy w państwie ustabili-



Mahmud z Ghazny na tronie, miniatura perska z połowy XV w.

Pierwsza kobieta-sułtan

Razija (Dźalalat ud-Din Razija) urodziła się w 1205 r. w Badajun, prowincji zarządzanej przez jej ojca Iltutmisza, przed objęciem przez niego tronu. Była pierwszą kobietą-sułtanem zarówno w historii Indii, jak i w świecie muzułmańskim. Iltutmisz (z dynastii Mamluków, patrz wyżej) wcześnie zauważył jej zdolności i zadbał o wykształcenie córki. Mogła uczestniczyć w rządowych obradach, a gdy ojciec wyruszył na ekspedycję do Gwalioru, to jej powierzył nadzorowanie spraw państwowych, z czego wywiązała się znakomicie.

Jeszcze przed śmiercią władca wyznaczył swojego następcę. W stosownym dekrecie nie wymienił jednak żadnego z trzech synów, tylko najstarszą z rodzeństwa Raziję. Z decy-



Razija, wyobrażenie pochodzące z XVIII w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

zie krystalizacji, kolejni władcy musieli wciąż potwierdzać swoje zwierzchnictwo na tym terenie. Iltutmisz, następca Aibaka, swe rządy rozpoczął od konsolidacji ziem zdobytych przez poprzednika i utraconych po jego śmierci. Działania te miały również na celu umocnienie jego pozycji jako sułtana, w czym pomogło oficjalne uznanie Iltutmisza jako władcy Indii przez kalifa bagdadzkiego. Sułtan zdołał odzyskać twierdzę w Gwaliorze, a także narzucić swą zwierzchność w Bengalu i Biharze. Wprowadził do obiegu srebrną monetę, tankę, przodka dzisiejszej rupii.

Kolejny z władców, Balban, usiłował umocnić pozycję sułtana, ograniczając wpływy tzw. rady czterdziestu, złożonej z możnych i wpływowych Turków. Narzucił surową etykietę dworską, którą bezwzględnie egzekwowano. Balban musiał przede wszystkim zmierzyć się z ciągłymi atakami hinduskich radźów z jednej strony, z drugiej – Mongołów, którzy w 1241 r. zdobyli i zniszczyli Lahor. Wszystko to nie pozwalało mu na podjęcie bardziej znaczących wypraw wojennych.

Plemiona Mongołów zjednoczone pod wodzą Czyngis-chana regularnie nękały państwa Azji Środkowej, zmuszając ludność do migracji. Wielu uciekających dotarło aż do Indii, znajdując schronienie w państwie Mamluków – wraz z nimi zaś rozprzestrzeniał się islam. Wśród migrujących znajdowali się także artyści, poeci, uczeni, którym sułtani chętnie udzielali mecenatu. Kuratelą obejmowali również bractwa religijne i sufickie (mistyczne). Rozwijała się literatura, głównie w języku perskim, powstawały wspaniałe budowle w stylu islamskim, a także warownie obsadzone dobrze wytrenowanymi żołnierzami.

Dynastia Childźiów. Po śmierci Balbana państwo pogrążyło się w chaosie, a atmosfera niepewności sprzyjała oddzielaniu się prowincji, m.in. Bengalu. Przywołanemu dla wsparcia i mianowanemu wodzem armii



Kutub ud-Din Aibak, założyciel Sułtanatu Delhijskiego, miniatura z XVI/XVII w.



Prithwiradźa Ćouhan, pokonany władca indyjskiego Adźmeru, miniatura z epoki

Firuzowi Childźi udało się opanować sytuację w Delhi. W efekcie został obwołany sułtanem. Firuz był świadom głębokich sporów etnicznych w państwie. Sam wywodził się z rodu afgańskiego, musiał więc zyskać przychylność różnych frakcji, głównie tureckich, na królewskim dworze. Dążył do ich pogodzenia poprzez nadawanie majątków i powoływanie na wysokie stanowiska. W 1292 r. sułtan po raz kolejny musiał stawić czoła najazdowi mongolskiemu. W tym czasie jego siostrzeniec Ala ud-Din poprowadził udaną kampanię w Malwie, za co otrzymał w lenno prowincję Awadh. Następnie, w tajemnicy przez sułtanem, zaatakował państwo Dewgiri, przywożąc z niego ogromne łupy. Na fali zwycięstw sięgnął po tron, zastawiwszy śmiertelną zasadzkę na swego wuja sułtana oraz innych pretendentów do władzy w pierwszej linii.

Ala ud-Din (pan. 1296–1316) od początku musiał zmierzyć się z kilkoma problemami: niesubordynacją podbitych wcześniej prowincji (Malwa, Radźputana, Gudźarat), ciągłymi najazdami mongolskimi oraz nieustannymi buntami i spiskami w państwie. Rozwiązanie pierwszych dwóch zawdzięczał swemu niezwykle skutecznemu wodzowi Zafarowi Chanowi. Sytuację w państwie natomiast ustabilizował przez rozbudowę systemu szpiegowskiego, degradowanie możnych i konfiskatę ich majątków. Zakazy wymierzone w zamożnych hindusów nie miały raczej wydźwięku prześladowań religijnych, jednak dzięki nim władca zyskał przychylność muzułmańskiej ortodoksji. Sułtan ustalił też niezmienną wysokość żołdu, a także sztywne ceny dla czterech grup produktów (ziarna; ubrań i sypkich produktów spożywczych; koni i bydła; pozostałych), wyznaczając osobne bazary do ich sprzedaży.

Zafar Chan niedługo cieszył się swoimi zwycięstwami – sułtan zazdrościł mu sławy i umiejętności, więc podczas jednej z bitew nie wysłał mu wsparcia, skazując swego wodza na niechybną śmierć. Zastąpił go Gha-

zowały się. Teraz wszyscy gubernatorzy i dowódcy – od Bengalu aż po Sindh – okazali posłuszeństwo i oddanie nowemu sułtanowi. Razija raz po raz udowadniała swe zdolności przywódcze oraz skuteczność. Podejrzliwość wzbudzała jednak jej niezależność i swoboda, cechy stojące w opozycji z pożądanym (i powszechnym) modelem kobiecości. Dwie sprawy szczególnie zaważyły na dalszym losie Raziji – sposób ubierania się i relacje z Malikiem Dźamal ud-Dinem Jakutem. Władczyni bowiem zrezygnowała z kobiecych sukni, ozdób i błyskotek, nie zasłaniała także twarzy – wybierała męski strój i obuwie, włosy chowała pod turbanem, a gdy dosiadała konia czy jeździła na słoniu, chętnie wystawiała się na widok publiczny. Takim zachowaniem chciała podkreślić swą odwagę, hardość i bezkompromisowość, efekt był jednak odwrotny do zamierzonego. Z kolei jej słabość do Jakuta – abisyńskiego niewolnika, który awansował nie tylko na zarządcę królewskiej stajni, ale także na jej osobistego doradcę, była powodem do spekulacji i zazdrości. Niejasne jest, czy Raziję i Jakuta łączyło uczucie. Pewne jest natomiast, że ich historia była pełna niedopowiedzeń i chętnie dopatrywano się w niej znamion romansu.

Razija – młoda, mądra, niezależna i niezamężna kobieta – wzbudzała coraz większy niepokój wśród dworzan. Minhadź Siradź, uczony i jedyny naoczny świadek wydarzeń, pisał: „Sułtan Razija – niech spoczywa w pokoju – była wielkim władcą, mądrym, sprawiedliwym i dobrym, patronką uczonych, strażniczką sprawiedliwości, ukochaną swoich poddanych, była waleczna i posiadała wszystkie godne podziwu cechy właściwe królom; ale ponieważ zrządzeniem losu nie narodziła się jako mężczyzna, jakież korzyści mogły jej przynieść wszystkie te doskonałe kwalifikacje?”.

Mimo niesłabnącego uwielbienia ze strony poddanych Razija coraz częściej musiała zwalczać rebelie posiadaczy ziemskich. Jeden z nich, Altunia, zdołał zabić Jakuta i porwać Raziję, planując objąć panowanie. W Delhi jednak zignorowano jego poczynania i na tronie osadzono trzeciego syna Iltutmisza Bahrama. Razija postanowiła poślubić Altunię i, połączywszy z nim siły, odebrać należną sobie władzę – nie udało jej się jednak dotrzeć do stolicy. Według Ibn Battuty miała zginąć z ręki rzezimieszka, który – gdy uświadomił sobie, kim była, ukrył jej ciało w szczerym polu. Legenda głosi zaś, że Razija umarła na polu bitwy – strzała miała przeszyć jej serce w chwili, gdy opłakiwała śmierć męża. Nieznane jest miejsce jej pochówku – najprawdopodobniej jednak spoczywa w niezadaszonym, skromnym grobowcu w Starym Delhi.

Kamila Junik-Łuniewska

eprasa.pl 46c0f5f7db

zim Malikiem, którego głównym zadaniem była obrona północnej granicy sułtanatu. Armia Ala ud-Dina, dowodzona także przez jego braci, podbijała kolejne prowincje i twierdze w Pańdżabie, Gudżaracie, Radżputanie, a także na Dekanie (od sansk. *dakszina*, południowy; wyżyna w środkowej i południowej części Półwyspu Indyjskiego), w Bengalu i Orisie. W 1303 r. sułtan osobiście poprowadził wyprawę na Ćittor, jedną z niezdobytych dotąd twierdz radżpuckich. Według lokalnych legend władca wybrał się na wojnę z Raną Ratanem Sinhem tylko po to, by zdobyć jego piękną żonę. Ta historia stała się kanwą słynnego poematu Malika Muhammada Dżajasiego „Padmawat" z 1540 r.

Wojny i utrzymanie armii pochłaniały lwią część budżetu, dlatego uwagę sułtana zwróciły bogate i pomyślnie rozwijające się państwa indyjskiego Południa. Rozpoczęła się kilkuletnia kampania w głąb Dekanu. Wojska pod wodzą sułtańskiego faworyta Malika Kafura podporządkowywały sobie kolejno skłócone ze sobą hinduskie państwa: Kakatijów, Hojsalów, Pandjów i Jadawów, zaś Kafur zwoził do Delhi ogromne łupy (miał się wśród nich znajdować także legendarny diament Koh-i-nur). W ten sposób Ala ud-Din jako pierwszy sułtan zyskał władzę w niemal całych Indiach, chociaż jego zwierzchność na Południu miała charakter formalny.

Po serii zwycięstw Malik Kafur najpierw usiłował manipulować podupadłym na zdrowiu sułtanem, zaś po jego śmierci liczył na objęcie tronu. Został jednak zamordowany, a sułtanem ogłosił się syn Ala ud-Dina – Mubarak. Swoje rządy rozpoczął od zniesienia zakazów i rozporządzeń swego ojca oraz amnestii, co przysporzyło mu dużej popularności. Szanse na skuteczne panowanie pogrzebała jednak jego słabość do kobiet i mężczyzn – jeden z jego faworytów zamordował sułtana i usiłował zająć jego miejsce. Interweniował wówczas namiestnik Dipalpuru Ghazi Malik, który po zwycięskim starciu zasiadł na tronie, dając początek nowej dynastii.



Moneta z czasów panowania sułtana Balbana, XIII w.

Dynastia Tughlaków. Pierwszy władca Tughlaków, przybrawszy imię Ghijas ud-Din, zabrał się za porządkowanie spraw wewnętrznych państwa i odzyskanie roztrwonionej fortuny. Wiele reform, m.in. obniżka podatków, nie objęło hindusów, których nadal obowiązywała dżizja, czyli pogłówne od innowierców.

Najsławniejsi władcy dynastii to Muhammad Tughlak oraz Firuz. Muhammad (pan. 1325–51) był jednym z niewielu wszechstronnie wykształconych sułtanów, obeznanym w filozofii, literaturze i sztuce wojskowej. Jego polityczne decyzje historycy oceniają jednak jako dość kontrowersyjne. Do piastowania wysokich stanowisk w podbitych księstwach nominował ludzi z niskich klas społecznych, gdyż nie chciał dodatkowo wzmacniać pozycji możnych. Po stłumieniu buntów w środkowych Indiach zdecydował się przenieść stolicę z Delhi do Dewgiri, zwanego odtąd Daulatabadem, z dala od wciąż zagrażających od północnego zachodu Mongołów. W 1328 r. podjął kosztowną, lecz zablokowaną przez arystokrację, próbę zorganizowania wyprawy na tereny położone na zachód od Peśawaru, z zamysłem pokonania tychże Mongołów.

Poniesionych nakładów nie udało się jednak odzyskać. Przeniesienie stolicy także pochłonęło dużo pieniędzy, chociaż przysłużyło się rozpowszechnieniu języka urdu i tradycji literackich oraz sufickich na Dekanie. Podniesienie podatków dla ratowania budżetu zbiegło się z kilkuletnią suszą, co razem zrujnowało wiele gospodarstw na nizinie między Gangesem a Jamuną, przynosząc klęskę głodu. Kolejną nietrafioną decyzją było wprowadzenie miedzianych płaciw w miejsce srebrnych i złotych monet – ze skarbu państwa odpłynęły ogromne ilości tych kruszców w zamian za bezwartościową miedź. Sułtan usiłował pokonać niechęć poddanych, rozdzielając wysokie uposażenia, nie powstrzymało to jednak rebelii. W tych okolicznościach na Dekanie utworzyły się niezależne państwa, m.in. Widżajanagara (art. s. 84) i sułtanat Bahmanidów (art. s. 82).

Panowanie kolejnego z sułtanów, Firuza (1351–88), uznaje się za jeden z najświetniejszych okresów Sułtanatu Delhijskiego. Władca przywrócił ład i porządek w państwie. Przede wszystkim skasował długi rolników i zniósł wygórowane podatki, ustalając je na poziomie zalecanym przez prawo koraniczne. Rozwijał rolnictwo, budując systemy nawadniające i zlecając kopanie nowych studni. Złagodził prawo karne, zakazując tortur czy okaleczeń. Wśród zaproponowanych przez niego udogodnień społecznych znalazły się: szpital w Delhi, praca dla bezrobotnych, a także biuro matrymonialne, pomagające gorzej sytuowanym rodzicom znaleźć odpowiednią partię dla córek. Pozostawił po sobie także wiele budowli religijnych i świeckich, a nawet całe nowe miasta.

Najazd Tamerlana. Po jego śmierci na tronie na krótko zasiadali jego kolejni synowie, nieudolnie zabierający się za rządzenie. Odpadły ważne prowincje: Malwa i Gudżarat, zaś na obrzeżach sułtanatu utworzyło się nowe silne państwo Dżonpur. Osłabiony sułtanat stał się łatwym łupem dla kolejnego najazdu Mongołów pod wodzą Tamerlana. W 1398 r. Delhi zostało złupione i doszczętnie zniszczone, dokonano okrutnej rzezi ludności. W drodze powrotnej chan nie oszczędził żadnego z miast: Firuzabadu, Miratu, Dżammu, Lahoru…, spustoszył każde z nich. Jego wyprawa miała być poświęcona walce z niewiernymi i krzewieniu islamu, jednak z jego broni ginęli zarówno hindusi, jak i muzułmanie.



Walki Timura z sułtanem Delhi, ilustracja z końca XVI w.

Dynastia Sajjidów. Po najeździe Tamerlana sułtanat niemal przestał istnieć. Poszczególni władcy prowincji korzystali z sytuacji i ogłaszali swą niezależność. Ziemie w najbliższej okolicy Delhi począł konsolidować Mallu Chan, zwany Mallu Ikbalem. Zyskując władzę i siłę, wyruszył on przeciwko Chizrowi Chanowi, który z nadania Tamerlana sprawował władzę w Pańdżabie i Sindhu. Walkę jednak przegrał. W tej sytuacji Chizr Chan w 1414 r. objął tron w Delhi, przyjmując nazwisko Sajjid, oznaczające pokrewieństwo z Prorokiem. Zapoczątkowana przez niego dynastia utrzymała się przy władzy przez 37 lat, które wypełnione były niemal wyłącznie wojnami z władcami okolicznych księstw (m.in. Mewatu, Gudżaratu, Gwalioru). Do porządku trzeba było przywołać także możnych sprawujących władzę w państewkach Niziny Gangesu.

Zarówno Chizr Chan, jak i jego następca Mubarak wielokrotnie wyprawiali się w celu odebrania należnych im trybutów, a wojny te zwykle kończyły się plądrowaniem te-

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Sułtan Ibrahim Lodi, ilustracja z manuskryptu perskiego z XVI w. Bitwa pod Panipatem, gdzie Lodi poniósł klęskę, ilustracja do pamiętników zwycięskiego Babura, koniec XVI w.

rytorium przeciwnika. Wobec nasilających się zagrożeń zewnętrznych, głównie z terenów należących wcześniej do sułtanatu, i rosnącej niezależności możnych w stolicy rozważano zmianę władzy. Spośród wielu kandydatów na sułtana największe poparcie zyskał Bahlul Lodi, władca Sirhindu i Pańdżabu. W tej sytuacji panujący już tylko nad Delhi i okolicą sułtan Alam, ostatni Sajjida, abdykował na jego rzecz.

Dynastia Lodich. Nowy władca energicznie zabrał się za naprawę sytuacji w państwie. Będąc najpotężniejszym z wodzów, a jednak nie wynosząc się ponad stan, zdołał utrzymać względny pokój między afgańskimi a tureckimi możnymi w swoim otoczeniu. Początkowo objęty przez niego sułtanat ograniczał się do niewielkiego terenu. Jednak Bahlul rozciągnął jego granice aż po Bengal. Przez wiele lat toczyły się walki z sułtanatem Dżonpuru, którego władca, wspierany przez nielicznych przeciwników Bahlula, zagrażał stabilności państwa Lodich. Spór znalazł swoje rozstrzygnięcie dopiero w 1479 r., kiedy Dżonpur został wchłonięty przez Sułtanat Delhijski, a na jego tronie osadzono syna sułtana, Barbaka.

Następca Bahlula, Sikandar, był bodaj największym władcą dynastii. Dzięki wsparciu armii zdołał zaprowadzić porządek i przekonać do siebie możnych. Jedynie Afganowie, uważający Lodich za równych sobie, nie zamierzali działać w interesie tej dynastii. Najpotężniejszym przeciwnikiem Sikandara był Man Sinh, władca Gwalioru. Powodowany chęcią kontrolowania poczynań rywala sułtan przeniósł stolicę do Agry i zbudował tam nowe miasto Sikandarabad.

Sikandar do końca swoich dni toczył walki nie tylko z Gwaliorem, ale i z pobliskimi prowincjami – Malwą i Dholpurem. Interesował się usprawnieniem rolnictwa, kontrolował ceny produktów na bazarach. Niektóre źródła przypisują mu nadmierną pobożność i niszczenie hinduskich świątyń, inne podkreślają jego żywe zainteresowanie kulturą hindusów.

Sikandara na tronie zastąpił syn Ibrahim, który niemal natychmiast musiał stawić czoła rebeliom, m.in. buntowi swego młodszego brata w Gwaliorze. By ograniczyć wpływy możnych, sułtan narzucił specjalną etykietę, która nakazywała, aby w jego obecności stać. Nie przysporzyło mu to sympatii, a władca stał się podejrzliwy i wszędzie węszył spisek. Jego okrucieństwo względem poddanych spotkało się ze sprzeciwem Daulata Chana Lodiego, namiestnika Pańdżabu, który postanowił wezwać na pomoc Babura, władcę Kabulu i Kandaharu. Do starcia wojsk Ibrahima i Babura doszło 21 kwietnia 1526 r. pod Panipatem. Klęska, którą poniósł sułtan Ibrahim, wyznacza także koniec dziejów Sułtanatu Delhijskiego i początek epoki panowania Wielkich Mogołów (art. s. 88).

Kamila Junik-Łuniewska

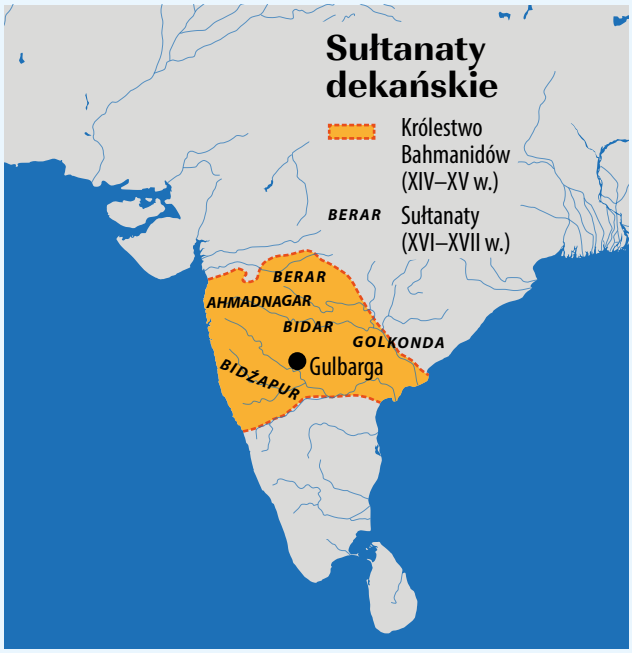
eprasa.pl 46c0f5f7db

Sułtanaty dekańskie

Na środkowoindyjskim płaskowyżu Dekan powstało unikatowe muzułmańskie królestwo Bahmanidów, które z czasem rozpadło się na pięć sułtanatów.



Brama do fortu Bidar zbudowanego w połowie XV w.



Królestwo Bahmanidów. W 1347 r. w podporządkowanych Muhammadowi Tughlakowi (art. s. 76) prowincjach Dekanu wybuchł bunt możnych chcących uwolnić się spod opresyjnej władzy sułtana z Delhi. Szczęście sprzyjało buntownikom – Muhammad zajęty tłumieniem rebelii w Gudźaracie był zmuszony pozostawić sprawy na Dekanie własnemu biegowi. Przywódca rebeliantów zajął południową stolicę Muhammada, Daulatabad, splądrował znajdujący się tam skarbiec i – przybrawszy imię Ala ud-Din Bahman Szah – ogłosił powstanie nowej dynastii oraz nowego imperium. Tworu wyjątkowego w dziejach subkontynentu, w którym muzułmańska arystokracja stanowiła niewielką enklawę wśród większości hinduskiego społeczeństwa, złożonego głównie z drawidyjskich Tamilów i Telugów oraz indoaryjskich Marathów.

Warstwa rządząca nowo powstałym królestwem Bahmanidów przyniosła z północy gotowy wzorzec kulturowy, bazujący na perskiej tradycji, lecz na co dzień posługujący się wspólną mową Sułtanatu Delhijskiego, językiem urdu, którego południowa odmiana, dakhini, już w XIV w. została wyniesiona do rangi języka literackiego. Wraz z Bahmanidami na Dekan dotarł także sufizm, muzułmański nurt mistyczny, popularyzowany przez bractwo ćiśtich i jego wielkiego duchowego przywódcę Sajjida Muhammada Gesudaraza. Głosił on swe nauki w pierwszej stolicy królestwa

eprasa.pl 46c0f5f7db

Gulbardze, w czasach panowania sułtana Firuza Szaha (1397–1422), uważanego za najwybitniejszego spośród szesnastu władców bahmanidzkich. To właśnie na okres rządów Firuza, założyciela nowej stolicy w Bidarze, przypada największy rozkwit państwa.

Dekańczycy, pardeśi i kosmopolici. Arystokrację królestwa Bahmanidów tworzyły dwie potężne frakcje, których nieustanny konflikt, przejawiający się głównie w niekończących się intrygach, wytyczał ramy polityki wewnętrznej i zagranicznej sułtanatu. Pierwsza z nich, tzw. dekańczycy, obejmowała miejscowych, indyjskich muzułmanów, zarówno tych przybyłych z północy, jak i wywodzących się z Dekanu, a także sprzymierzoną z nimi wpływową grupę tzw. Abisyńczyków ze wschodniej Afryki; sprowadzani do południowych Indii, zwykle w charakterze niewolników, z czasem uzyskiwali tu nie tylko wolność, ale i wysoką pozycję (często w wojsku) oraz majątek. Drugą frakcję – cudzoziemców (tzw. pardeśi) – tworzyli zróżnicowani etnicznie imigranci – Arabowie, Persowie, Turcy – których najważniejszą cechą wspólną było przekonanie o własnej wyższości, podbudowane faktem wcześniejszego niż w przypadku muzułmanów indyjskich przyjęcia islamu.

Liczebność i wysoka pozycja imigrantów świadczą o wielkim otwarciu państwa Bahmanidów na obce wpływy, docierające głównie poprzez porty zachodniego wybrzeża. Znaczna część przybywających na Dekan Irańczyków wyznawała szyizm w jego imamickiej odmianie, który, zaszczepiony na indyjskiej ziemi, z biegiem lat zapuścił tu silne korzenie, dodatkowo wspierany przez bahmanidzkich władców, pojmujących sojusz z szyickimi szachami safawidzkiej Persji jako rękojmię wsparcia wobec ciągłego zagrożenia ze strony Mongołów – dla odmiany sunnitów. Charakteryzującemu królestwo kosmopolityzmowi towarzyszyła niezwykła wręcz tolerancja, przejawiająca się nie tylko w braku dyskryminacji innowierców – głównie hindusów – ale w równoprawnym ich traktowaniu. W państwie Bahmanidów karierę w wojsku czy administracji mógł zrobić każdy, niezależnie od pochodzenia, języka czy wyznawanej religii. Równie powszechną tolerancję dostrzec można w sztuce – eklektyczne połączenie odmiennych genetycznie wpływów pozostawało swoistą jej cechą jeszcze przez długie lata po rozpadzie królestwa.

Rozpad królestwa. Najwybitniejszym mężem stanu działającym przy bahmanidzkim dworze był bez wątpienia Mahmud Gawan, przez blisko trzy dekady (1453–81) pełniący obowiązki regenta i pierwszego ministra. Z pochodzenia Irańczyk, zapisał się w dziejach Dekanu nie tylko jako wyjątkowo zręczny polityk, z powodzeniem utrzymujący pokojową równowagę między zwalczającymi się frakcjami, ale także jako reformator armii i wielki wódz prowadzący kampanie przeciwko Widźajanagarze (art. s. 84), Orisie, Chandeśowi, zdobywający nowe terytoria i utrwalający władzę Bahmanidów nad zachodnim wybrzeżem, sprawny zarządca (zreformował system podatkowy, rolny i budżet państwa), innowator (wprowadził proch strzelniczy), edukator (ufundował uniwersytet w Bidarze), a także pisarz i humanista. Skazanie i stracenie Mahmuda Gawana na skutek intrygi zawiązanej przeciwko niemu przez frakcję dekańczyków można interpretować jako pierwszy sygnał dezintegracji królestwa Bahmanidów, które na przełomie XV i XVI w. rozpadło się na pięć niezależnych sułtanatów. Stanowiły je przekształcone w odrębne państwa wielkie prowincje Bahmanidów: Ahmadnagar, Bidźapur, Golkonda, Berar i Bidar, rządzone przez pięć odrębnych dynastii. Dwie z nich – Imad Śahów z Beraru i Nizam Śahów z Ahmadnagaru wywodziły się z przekonwertowanych na sunnicki islam rodów bramińskich i reprezentowały frakcję dekańczyków. Założyciel rodu Barid Śahów, władającego Bidarem, był Turkiem z Gruzji. Dwie kolejne dynastie – Adil Śahów z Bidźapuru i Kutub Śahów z Golkondy – miały korzenie irańskie, zaś ich władcy wyznawali szyizm. Im także dane było stworzyć dwa najpotężniejsze sułtanaty, które z powodzeniem kontrolowały sytuację na Dekanie aż do lat 80. XVII w.

Sułtanaty dekańskie. Jako pierwszy spod władzy Bahmanidów wyzwolił się w 1489 r. Bidźapur, obejmujący tereny zachodniego Dekanu, a także częściowo ziemie walecznych Marathów i kontrolujący porty zachodniego wybrzeża. Panowanie nad portami było przedmiotem częstych utarczek sułtanatu z Portugalczykami, na rzecz których zresztą w 1510 r. został utracony ten najważniejszy – Goa (art. s. 102).

We wschodnim Dekanie przeciwwagę dla Bidźapuru stanowił sułtanat Golkondy, powołany do życia w 1512 r. na ziemiach zamieszkanych w przeważającym stopniu przez Telugów. Pozostające pod jego zwierzchnictwem miasta nad Zatoką Bengalską zapewniały Golkondzie rozległe kontakty handlowe i możliwość kontroli azjatyckiego rynku diamentów. Sułtanat był ich wiodącym producentem, a eksport szlachetnych kamieni przyczynił się znacząco do wzrostu legendarnego wręcz bogactwa tego państwa. Położony w północnej części Wyżyny Dekańskiej sułtanat Ahmadnagaru, który w 1572 r. zaanektował mniejszy i słabszy Berar, stanowił swoisty bufor pomiędzy rozległą domeną Mogołów (art. s. 88) a południem subkontynentu. On też jako pierwszy musiał stawić czoła mogolskim armiom, od końca XVI w. ponawiającym próby podbicia Dekanu, ulegając im ostatecznie w 1536 r., po blisko czterech dekadach zajadłej partyzanckiej walki, prowadzonej pod auspicjami wybitnego wodza i stratega Malika Ambara. Z kolei sąsiadujący z Ahmadnagarem Bidar w 1619 r. został wcielony do sułtanatu Bidźapuru.

Polityka wewnętrzna sułtanatów dekańskich, podobnie jak w królestwie Bahmanidów, była w znacznym stopniu determinowana ścieraniem się frakcji sunnickich dekańczyków i szyickich pardeśi. Ponadto sułtanaty wiodły nieustanną rywalizację między sobą, próbując powiększyć własne terytoria kosztem sąsiadów i tworząc w tym celu sojusze z innymi państwami muzułmańskimi z północy (jak sułtanat Gudźaratu czy Mogołowie), a nawet z hinduską Widźajanagarą z południa. Tylko raz zdarzyło się, że skonsolidowały zgodnie swoje siły i wspólnie wystąpiły przeciwko Widźajanagarze, pokonując potężne i bogate królestwo pod Talikotą w 1565 r., a następnie plądrując i dzieląc między siebie jego terytoria. Wydarzenie to, odpowiadające w czasie ekspansji mogolskiej w północnej części subkontynentu, oznaczało umocnienie muzułmańskiej supremacji praktycznie nad całymi Indiami. W późniejszym okresie sułtanatom dekańskim przyszło zmierzyć się z aneksjonistyczną polityką Mogołów, zdeterminowanych, aby przejąć kontrolę nad bogatym Południem. Kres ich istnienia wyznaczają lata 1686–87, kiedy to zarówno Bidźapur, jak i Golkonda zostały ostatecznie podbite i wchłonięte przez cesarstwo mogolskie.

Złoty wiek muzułmańskiego Dekanu. Władcy sułtanatów dekańskich w znacznej mierze kontynuowali tolerancyjną politykę Bahmanidów, sprzyjającą harmonijnemu współistnieniu silnie zróżnicowanego pod względem etnicznym, religijnym i językowym społeczeństwa, a także rozkwitowi kultury i sztuki. Do ich niewątpliwych osiągnięć należy zaliczyć rozwój języka dakhini, nazywanego także południowym urdu i czerpiącego swobodnie z lokalnego substratu językowego: perskiego, arabskiego, marathi, kannada czy telugu. Dzięki hojnemu mecenatowi sułtanów rozwinęła się słynna dekańska szkoła malarstwa miniaturowego i powstały takie perły architektury, jak Ćar Minar w Hajdarabadzie i Gol Gumbaz w Bidźapurze. Okres panowania najwybitniejszych z nich – Muhammada Kuli Kutub Śaha w Golkondzie (1580–1611) i Ibrahima Adil Śaha II w Bidźapurze (1580–1627) z pewnością można uznać za złoty wiek muzułmańskiego Dekanu.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db



Ostatni bastion hinduizmu

Gdy Północ dostała się w ręce sułtanów, na drawidyjskim Południu subkontynentu osiągało potęgę państwo Widźajanagara.

ILONA KĘDZIA

Starożytna epoka sangam. Zanim Indie Południowe zostały opanowane przez szybko rosnące w siłę imperium Widźajanagara (XIV w.), na terenach drawidyjskich subkontynentu władało kilka znaczących dynastii. Pierwsze informacje na temat starożytnych królestw Południa przekazuje literatura tamilska z tzw. okresu sangam. Nazwa ta, oznaczająca w języku tamilskim zgromadzenie, stowarzyszenie, pochodzi od akademii literackich działających pod patronatem władców dynastii Pandja w okresie między I a II w. Plemienne królestwa Ćolów, Pandjów i Ćerów stanowiły triadę najważniejszych państw tej epoki. Położone były na obszarze nazywanym Tamilagam (kraj Tamilów), obejmującym tereny dzisiejszego Tamilnadu, Kerali oraz południowej części stanów Andhra Pradeś i Karnataka. Prawdopodobnie władza w państwach była dzielona pomiędzy wielu członków rządzącego klanu. Taka rodzinna forma sprawowania rządów dominowała przede wszystkim w królestwie Ćerów, położonym na zachodnim wybrzeżu Indii Południowych (stan Kerala). W państwach Ćolów i Pandjów, na południowo-wschodnim wybrzeżu subkontynentu, najprawdopodobniej pozycja monarchy była nieco mocniejsza. Przy-

Ganeśa, bóg obfitości i pomyślności, scena z drawidyjskiej świątyni Minakszi w Maduraju, z przełomu XVI i XVII w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

kładem silnego władcy jest postać króla Ćolów o imieniu Karikala. Ok. 190 r. władca pokonał połączone siły Pandjów i Ćerów. Czyny Karikali nawet tysiąc lat później były przywoływane przez przyszłych królów dynastii Ćola jako przykład wspaniałości starożytnych monarchów.

W okresie sangam rozkwitała kultura i literatura tamilska. Komponowano przede wszystkim dzieła poetyckie, powstało wtedy także pierwsze dzieło dotyczące gramatyki języka tamilskiego „Tolkappijam" (Stary Poemat). Był to również czas rozwoju kontaktów handlowych indyjskiego południa ze starożytnym Rzymem (art. s. 112). Rozkwit trzech królestw Tamilagamu został nagle powstrzymany przez najazd plemienia Kalabhrów, pochodzącego prawdopodobnie z górskich rejonów Indii Południowych. Panowanie Kalabhrów trwało aż do szóstego wieku, kiedy to na Południu wyłoniła się dynastia Pallawów.

Średniowieczna epoka Pallawów, Ćolów i Ćerów. Pallawowie stanowili główną potęgę państwową w Indiach Południowych od VI do IX w. Ich władza była skoncentrowana wokół regionu Tondajmandalam, zlokalizowanego w północnej części dzisiejszego stanu Tamilnadu. Stolicę królestwa stanowiło Kańćipuram, w którym za czasów Narasimhy Warmana II (pan. ok. 680–720 r.), uznawanego za wielkiego budowniczego Pallawów, wzniesiono słynną świątynię boga Śiwy Kajlasanathy.

Potem kolejny raz do potęgi doszła starożytna dynastia Ćolów. Od IX w. dominowali oni w konstelacji lokalnych królestw, wywierając znaczący wpływ na kulturę niemalże całego indyjskiego Południa. Ośrodkiem ich władzy był Tańdźawur, położony w rejonie Ćolamandalam nad rzeką Kaweri. Szczytowy punkt potęgi Ćolów przypada na XI w., kiedy władzę sprawowali królowie Radźaradźa I (985–1014 r.) oraz jego syn Radźendra I (1014–44 r.). Władcy systematycznie podbijali nie tylko sąsiednie ziemie indyjskie, ale także opanowali Malediwy, Andamany i Sri Lankę. Radźendra I skierował swoje armie również na północ. Według zachowanych inskrypcji dotarł aż do Gangesu i pokonał Mahipalę stojącego na czele imperium Palów w Bengalu. Następnie rozkazał zwyciężonemu królowi Palów, aby ten przyniósł świętą wodę z Gangesu (art. s. 20) na Południe, do nowo założonej stolicy Ćolów. Wydarzenie to miała upamiętniać nazwa nowej stolicy, Gangajkonda Ćolapuram, oznaczająca w języku tamilskim „miasto Ćoli, który przyjął Ganges".

Flota Ćolów (art. s. 112) odniosła znaczące sukcesy w Indonezji i na Półwyspie Malajskim, pokonując potężne imperium Śriwidźaja wraz z podległymi mu królestwami. Dzięki tym dalekosiężnym podbojom wzmocniono kontrolę nad morskimi szlakami handlowymi łączącymi Indie i Chiny. Ćolowie utrzymywali stosunki dyplomatyczne z Chinami, a także z Kambodżą.

W tym czasie na obszarze Kerali wyłoniło się imperium władców, którzy swoje pochodzenie wiązali ze starożytną dynastią Ćerów. Przez blisko 300 lat (IX–XI w.) władzę sprawowało w nim trzynastu królów nazywanych Kulaśekharami. Państwo osłabło w wyniku wyniszczających wojen z Ćolami. Potęga tych ostatnich trwała do XII w. Na upadek ich państwa wpływ miało osłabienie władzy centralnej. Po rozpadzie królestwa kilku władców, wcześniej podległych imperium, założyło własne państwa. Do rządów w ten sposób doszli m.in. Pandjowie, Hojsalowie oraz Kakatijowie. Ich królestwa jednak w dość krótkim czasie zostały podbite przez Sułtanat Delhijski (art. s. 76).



Widźajanagara. Powszechnie uznaje się, że bezpośrednio w odpowiedzi na postępującą z północy inwazję muzułmanów zostało utworzone imperium Widźajanagara, określane niekiedy mianem ostatniego bastionu hinduizmu. Nazwa królestwa, oznaczająca w sanskrycie Miasto Zwycięstwa, pochodzi od nazwy stolicy państwa, założonej w latach 30. XIV w. przez pierwszych władców imperium na wyżynnych terenach w okolicy dzisiejszego Hampi w środkowej części stanu Karnataka. Królestwo zostało ustanowione przez kilku braci, synów Sangamy, spośród których za najważniejszych uznaje się Hariharę oraz Bukkę. Imperium na ponad trzy stulecia zdominowało krajobraz polityczny Indii Południowych. W okresie swej świetności osiągało niespotykane wówczas w tamtym rejonie rozmiary. Obszar państwa obejmował w większości terytoria współczesnych stanów Indii drawidyjskich, takich jak Karnataka, Andhra Pradeś, Tamilnadu i Kerala.

Istnieje kilka wersji historii o początkach państwa. Według jednej z opowieści synowie Sangamy pochodzili z rejonu dzisiejszego stanu Andhra Pradeś. Po zdobyciu położonego w Andhrze Warangalu w 1327 r. przez armie Sułtanatu Delhijskiego bracia zostali schwytani i zabrani do Delhi jako więźniowie. Tam zostali nawróceni na islam i odesłani z powrotem do Indii Południowych, aby w imieniu sułtana kontrolowali podbite tereny. Jednak pod wpływem nauk wielkiego mędrca Madhawy, nazywanego także Widjaranją, ponownie nawrócili się na hinduizm. Inspirowani przez mistrza bracia stanęli na czele rebelii skierowanej przeciw armiom sułtanatu i założyli nowe państwo ze stolicą nad rzeką Tungabhadrą, gdzie Harihara został koronowany na króla w 1336 r.

Według innej wersji historii synowie Sangamy pochodzili z terenów Karnataki, gdzie służyli w wojskach władcy królestwa Hojsala. Bracia bywają prezentowani jako wierni dziedzice Hojsalów, a o ich bliskim związku z nimi może świadczyć także lokalizacja stolicy nowego królestwa na miejscu Wirupakszapattany, dawnego miasta Hojsalów. Potomkowie Sangamy dali początek pierwszej z czterech dynastii imperatorów Widźajanagary, honorowanych królewskim tytułem raja.

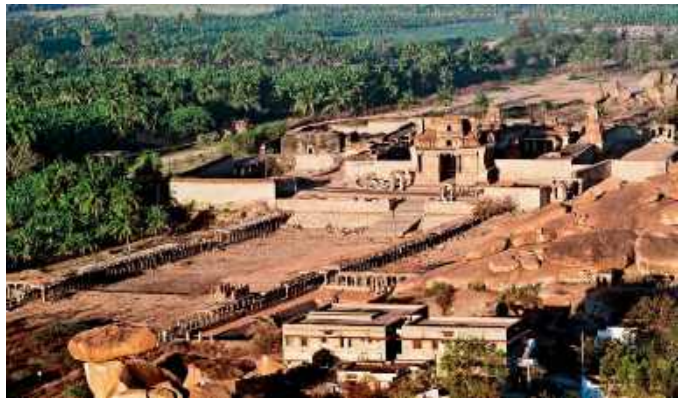


Byk Nandin, wierzchowiec boga Śiwy, posąg z brązu z epoki Ćolów, XII w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Blask stołecznej Widźajanagary

W czasach swej świetności stolica Widźajanagary stanowiła ważny ośrodek administracyjny, religijny i handlowy. Otoczone murami miasto obejmowało trzy główne strefy. Pierwsza z nich, rozciągająca się wzdłuż rzeki Tungabhadry, jest nazywana świętym ośrodkiem stolicy. Tutaj były zlokalizowane kompleksy świątynne; dedykowane bogu Wirupakszy oraz innym bóstwom hinduizmu, są uznawane za pierwsze reprezentacje stylu widźajanagarskiego. Charakterystycznym elementem świątynnej architektury były rozległe hale kolumnowe, bogato rzeźbione podstawy budynków, biegnące wokół świątyń wysokie mury oraz monumentalne bramy zwieńczone wieżami (tzw. gopury), wkomponowane w okalające kompleks mury. Styl taki nadawano również istniejącym już świątyniom, które przebudowywano i rozbudowywano, umieszczając w nich także statuy władców imperium.



Pozostałości dawnej stolicy

Na południe od świętego ośrodka stolicy były położone dwie pozostałe strefy, tzw. ośrodek królewski oraz jądro miejskie. W strefie królewskiej, poza świątyniami, była zlokalizowana większa część rezydencji królewskich. Tu znajdują się prawdopodobnie najstarsze i najbardziej rozległe południowoindyjskie zabytki budownictwa świeckiego. Cechą charakterystyczną obszaru królewskiego była rozbudowana sieć dróg. Tutaj też znajdowały się cztery główne bazary miejskie. Natomiast na obszarze miejskim zamieszkiwała zdecydowana większość obywateli miasta.

Miasto Widźajanagara stanowiło ważne centrum handlu, jako punkt przecięcia głównych szlaków handlowych, zarówno międzynarodowych, jak i wewnątrzpaństwowych. Jak wynika z relacji portugalskich podróżników, towary handlowe zachwycały Europejczyków swoją różnorodnością i wyśmienitą jakością. Zachowane do dzisiaj pozostałości imponującego niegdyś miasta, zlokalizowane wokół miejscowości Hampi, zostały wpisane na listę światowego dziedzictwa kulturowego UNESCO.

Ilona Kędzia

Wspomniany mędrzec Madhawa, alias Widjaranja, wraz ze swym bratem Sajaną odegrali znaczącą rolę w umacnianiu pozycji władców nowego państwa. W przemyślany sposób prowadzili działania mające na celu odrodzenie i umocnienie religii i kultury hinduskiej w Indiach Południowych w obliczu postępujących najazdów muzułmańskich. Widjaranja jest uznawany za wielkiego reformatora hinduizmu, związanego z hinduskim ośrodkiem religijnym w Śringeri. Umocnienie prestiżu nowych władców, wywodzących się z rodu o nie najwyższym statusie społecznym, stanowiło także cel wielkiego przedsięwzięcia Sajany. Podjął się on monumentalnego zadania skomponowania komentarzy objaśniających do czterech wed, czyli świętych tekstów hinduizmu. Patronat głowy nowego państwa nad tak imponującym projektem religijno-naukowym miał się przyczynić do zbudowania wizerunku królestwa mocno związanego z panhinduską ortodoksją.

Dynastia Sangama. Po objęciu władzy Sangamowie rozpoczęli serię podbojów i w dość krótkim czasie zdobyli większość terenów subkontynentu położonych na południe od rzeki Tungabhadry. Następca i brat Harihary I, koronowany w 1357 r. Bukka I, w wyniku zakończonych rozejmem starć z sąsiadującym od północy sułtanatem Bahmanidów (art. s. 82), poszerzył imperium o międzyrzecze rajćurskie, ustanawiając w 1365 r. granicę między państwami na rzece Krisznie. Znaczącym sukcesem militarnym Sangamów było ostateczne rozprawienie się z Sułtanatem Madurajskim, czyli położonym najdalej na południe indyjskim państwem muzułmańskim. Zwycięstwo wojsk Widźajanagary nad sułtanatem, odniesione pod dowództwem syna Bukki I, Kumary Kampany, zostało upamiętnione w inskrypcjach propagujących wizerunek prawowiernego hinduskiego władcy walczącego przeciw opresji muzułmańskiej, a także w literaturze sanskryckiej komponowanej na królewskim dworze.

Kolejni Sangamowie kontynuowali politykę ekspansji, walcząc z rodem Reddich z Kondawidu (stan Andhra Pradeś) oraz dynastią Welamów z Warangalu (Telangana). Państwo rozkwitło za rządów Dewaraji II (1426–46), uznawanego za jednego z najwybitniejszych władców imperium. Król wprowadził do swoich oddziałów najemników muzułmańskich i nadawał im wysokie rangi, co zapewniało sukcesy militarne państwa. W Widźajanagarze wybudowano meczet i cmentarz muzułmański. We wzmocnieniu potęgi armii imperialnej dużą rolę odegrała kontrola nad portami na Wybrzeżu Malabarskim. W miastach portowych nabywano konie sprowadzane do Indii z Arabii, które wykorzystywano w celach wojskowych. Poza świetnymi kampaniami wojennymi Dewaraja II zyskał sławę również jako mecenas literatury i sztuki. Dwór królewski słynął ze znakomitego towarzystwa literackiego, którego największą gwiazdą był Srinatha, poeta komponujący w języku telugu. Sam imperator także czynnie uczestniczył w działalności koła literatów, tworząc poezję w sanskrycie. Warto wspomnieć o kobietach komponujących poezję przy dworze władców. Znanymi poetkami były Gangadewi, ukochana Kumary Kampa-



Znaczek wydany w 2011 r. na 500-lecie koronacji Krisznadewy Raji, władcy Widźajanagary

eprasa.pl 46c0f5f7db

ny z dynastii Sangamów, oraz Tirumalamba, związana z późniejszą dynastią Tuluwów.

Dynastie Saluwów i Tuluwów. Za czasów Dewaraji II zaostrzył się konflikt z rodem Gadźapatich z Orisy. Walki z nimi trwały około stu lat, aż do drugiej połowy XV w., kiedy wojska Gadźapatich ostatecznie wycofały się ze spornych terenów na wybrzeżu Andhry. W tym samym czasie osłabieniu uległa władza dynastii założycielskiej Miasta Zwycięstwa. Ostatni z Sangamów, rządzący w latach 1464–85 Wirupaksza II, został odsunięty od tronu i zamordowany przez pierwszego uzurpatora w historii Widźajanagary, potężnego dowódcę Narasimhę z rodu Saluwy. Narasimha początkowo dowodził wojskami królewskimi i odnosił znaczne sukcesy militarne. Zwycięstwa przyczyniły się do wykreowania wizerunku dowódcy wybawiciela upadającego imperium, co ułatwiło przejęcie korony.

Rządy Saluwów nie trwały jednak długo. W chwili śmierci Narasimhy jego synowie byli za młodzi, by sprawować władzę. Panowanie przejął regent mianowany przez samego Saluwę, wysoko postawiony oficer Narasa z rodu Tuluwów, który nie zamierzał rezygnować z władzy. Książęta z dynastii Saluwa zostali wymordowani, zaś władza spoczęła w rękach kolejnego uzurpatora Narasimhy Tuluwy, syna regenta Narasy. Narasimha stał się założycielem trzeciej dynastii władców Widźajanagary – Tuluwów. Sprzyjające warunki polityczne umożliwiły przetrwanie królestwa w owych niespokojnych czasach epoki uzurpatorów.

Za największego władcę dynastii uznaje się syna Narasimhy Tuluwy, Kriszna-dewę Raję I. Imperator wsławił się jako wybitny wojownik, wódz i strateg. Za czasów jego rządów (1509–29) imperium powróciło do dawnej chwały. Krisznadewa już na początku swych rządów musiał zmierzyć się z wojskami sułtanatów dekańskich. Armia imperatora rozgromiła siły muzułmańskie. Polityka władcy polegała teraz na podsycaniu rywalizacji pomiędzy sułtanami, w celu niedopuszczenia do zjednoczenia ich sił. Krisznadewa podjął także wojnę z Gadźapatimi z Orisy. Przyniosła ona stosunkowo niewielkie zdobycze terytorialne. W wyniku zawartego sojuszu władca Gadźapatich oddał królowi Widźajanagary rękę swej córki.

Krisznadewa dążył do wzmocnienia centralnej władzy królewskiej w imperium. Starając się uporządkować organizację państwa, zajął się egzekwowaniem zaległych podatków od dowódców wojsk. W celu zredukowania władzy lokalnych wodzów w królestwie Raja rekrutował najemnych artylerzystów portugalskich i muzułmańskich oraz żołnierzy piechoty pochodzących z leśnych terenów centralnej części półwyspu. Król zasłynął także jako wielki budowniczy Widźajanagary. W czasach jego rządów przebudowano znaczną część największych świątyń Indii Południowych.

Dynastia Arawidów. Po śmierci Krisznadewy dla Widźajanagary ponownie nastał burzliwy okres. Wyznaczony na następcę tronu syn władcy poniósł nagłą śmierć, a władzę objął młodszy brat Krisznadewy, Ačjutadewa Raja (1529–42). Koronacja Ačjuty wywołała otwarty sprzeciw wielu pretendentów, a zwłaszcza Ramy Raji Arawidu, zięcia imperatora Krisznadewy. Rama Raja był wysokim rangą dowódcą w szeregach króla Krisznadewy. Osiągał sukcesy militarne w walkach przeciwko Gadźapatim oraz Bidźapurowi i Golkondzie. Wżeniony w rodzinę panującą, był postrzegany jako najodpowiedniejszy kandydat do tronu przez popierającą go koalicję magnatów. Po śmierci Ačjutadewy Rama Raja ponownie próbował zbliżyć się do cesarskiej władzy, tym razem jako regent Sadaśiwy, siostrzeńca Ačjutadewy. Innym kandydatem do tronu został Tirumala, brat Ačjutadewy i Krisznadewy.

Pomiędzy zwolennikami Sadaśiwy i stojącego za nim Ramy Raji a stronnikami Tirumali wybuchła zażarta walka. W wewnętrzne spory o władzę nad królestwem ingerowali także sułtani dekańscy. Ostateczne zwycięstwo odniósł Rama Raja. Nieletni wówczas Sadaśiwa został oficjalnie koronowany na króla, zaś rzeczywista władza nad imperium spoczęła w rękach Ramy Raji. W okresie panowania Sadaśiwy (1543–45) doszło do pierwszych starć Widźajanagary z Portugalczykami. Europejczycy zdewastowali świątynie hinduskie, co doprowadziło do walk. Epizodyczny konflikt zakończył się podpisaniem traktatu pokojowego, który umożliwił kontynuację wymiany handlowej z Portugalczykami, ważnej dla Widźajanagary przede wszystkim ze względu na dostawy koni.



Bitwa pod Talikotą z 1565 r., schyłek Widźajanagary, ilustracja z epoki

Po odsunięciu od władzy Sadaśiwy Rama Raja zaczął sprawować rządy we własnym imieniu. Dążąc do ograniczenia wpływów lokalnych przywódców, nadawał najważniejsze stanowiska własnym poplecznikom, w tym także muzułmanom. W opinii historyków politykę Ramy Raji względem sułtanów dekańskich cechowała nie tylko umiejętna dyplomacja, lecz także spora arogancja. Władca stale angażował się w spory pomiędzy sułtanatami, ze zmiennym poparciem dla poszczególnych sułtanów. W końcu władcy muzułmańscy zawarli porozumienie, zawieszając wzajemnie wyniszczające walki podsycane przez Widźajanagarę. Sprzymierzone siły sułtanatów pod koniec 1564 r. ruszyły na Miasto Zwycięstwa. Armie muzułmańskie zgromadziły się pod Talikotą w pobliżu twierdzy władcy Widźajanagary nad rzeką Kriszną. Rama Raja prawdopodobnie zdawał sobie sprawę z wagi sytuacji, gdyż od razu wystawił do walki wszystkie dostępne siły.

Upadek imperium. Do decydującego starcia doszło w styczniu 1565 r. Po początkowych sukcesach Widźajanagary zjednoczone armie sułtanatów zaatakowały z zaskoczenia, przekraczając rzekę w niespodziewanym dla władcy imperium miejscu. Dodatkowo dwóch przywódców muzułmańskich w wojskach Ramy Raji przeszło na stronę sułtanów. Po kilkugodzinnym boju armia Widźajanagary poniosła druzgocącą klęskę. Sam król został wzięty do niewoli i ścięty. Jego brat Tirumala uciekł na południe wraz z pozostałym wojskiem. Armie sułtanów wtargnęły do stolicy, kompletnie dewastując miasto. Całkowita klęska Widźajanagary była jedną z najbardziej nagłych i pustoszących porażek w historii.

Po bitwie pod Talikotą ocalały Tirumala oraz jego potomkowie z dynastii Arawidów, choć w dalszym ciągu sprawowali władzę nad pozostałościami imperium, nie zdołali przywrócić dawnej chwały zrujnowanemu królestwu. Państwo wciąż osłabiały wewnętrzne konflikty oraz ataki sułtanatów. Ostatecznie rozpad imperium nastąpił za panowania Śrirangi III (1642–70).

Ilona Kędzia

eprasa.pl 46c0f5f7db

Epoka Wielkich Mogołów

Dynastia mogolska władała Indiami przez 332 lata (1526–1858). Ponad połowa tego okresu (do 1707 r.) przypadła na rządy pierwszych sześciu władców. To oni są znani jako Wielcy Mogołowie.

AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ



eprasa.pl 46c0f5f7db

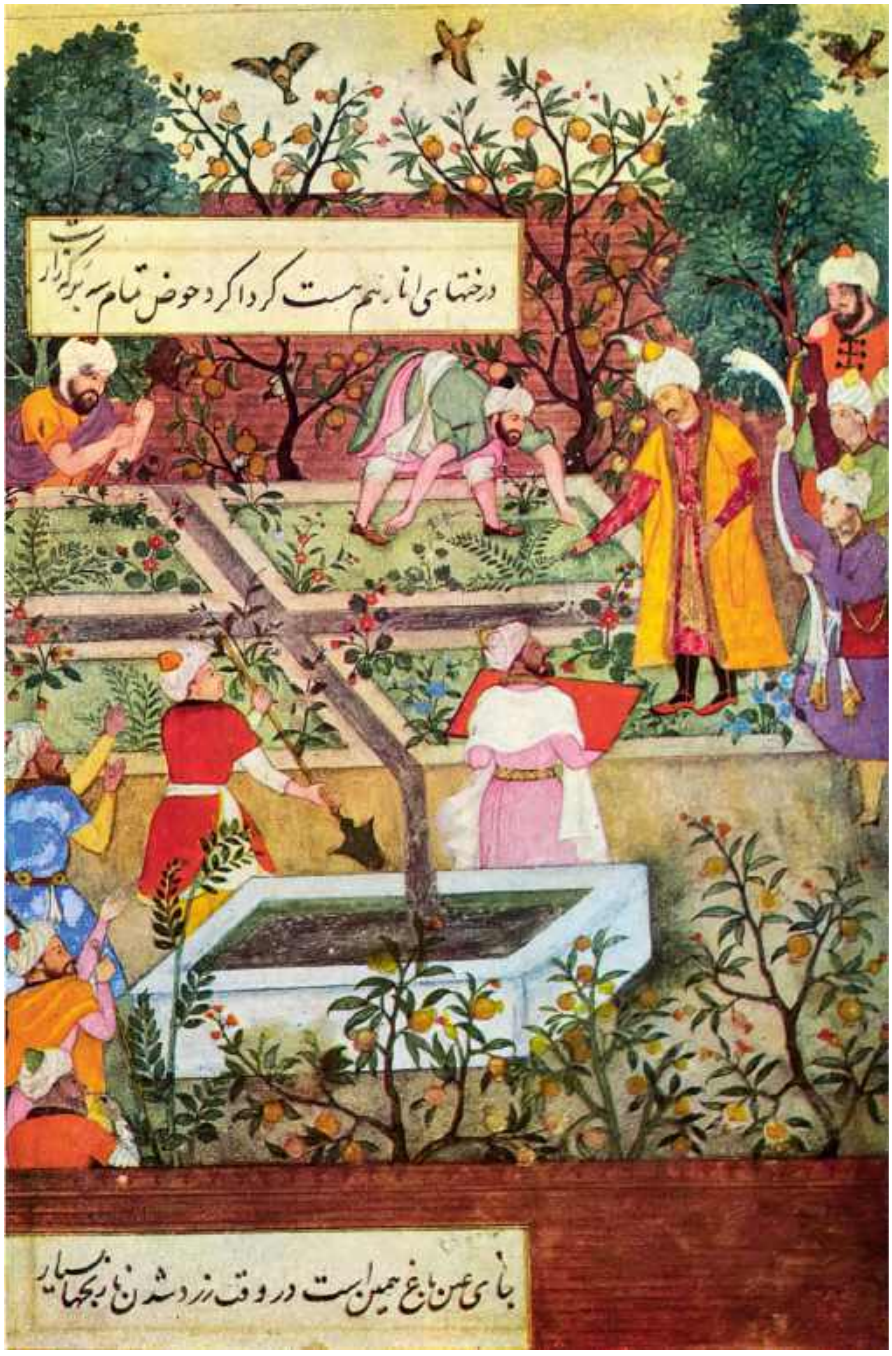
Wygrana Babura. Kiedy w 1525 r. grupa wpływowych arystokratów Sułtanatu Delhijskiego (art. s. 76) poprosiła władającego Kabulem Zahir ud-Dina Babura o pomoc w pokonaniu zasiadającego na delhijskim tronie sułtana Ibrahima z dynastii Lodich, nikt nie spodziewał się, że oto nadchodzi nowa epoka w dziejach Indii. Możni liczyli na szybkie militarne wsparcie w przejęciu kontroli nad stolicą i samym sułtanem w zamian za możliwość splądrowania najechanych terenów i wywiezienia łupów, co – w ich opinii – miało zaspokoić chwilowego sojusznika.

Dla Babura jednak zaproszenie było okazją, jakiej poszukiwał od dawna – na ziszczenie marzeń o podbiciu legendarnych ziem Hindustanu i zawładnięciu terenami, które jego wielki przodek po mieczu, Timur Chromy, najechał z górą 120 lat wcześniej. Jako kilkunastoletni książę z turecko-mongolskiego klanu Barlas, urodzony i wychowany w Kotlinie Fergańskiej, Babur bezskutecznie próbował utrzymać kontrolę nad Ferganą i Samarkandą. Pokonany przez Uzbeków, został zmuszony do szukania własnego królestwa gdzie indziej. W 1505 r. podporządkował sobie Kabul i uczyniwszy go swoją stolicą, podjął cztery najeźdźcze wyprawy na Pańdźab, starając się poszerzyć wpływy w jedynym kierunku, jaki mu pozostał – czyli na wschód.

Podwaliny dynastii. Ochoczo więc odpowiedział na wezwanie i na czele 12-tysięcznej armii, złożonej głównie z zaprawionych w bojach konnych łuczników, wyruszył przeciwko Lodiemu. Do starcia z potężną stutysięczną armią sułtanatu delhijskiego doszło 21 kwietnia 1526 r. pod Panipatem (ok. 90 km na północ od Delhi). Chociaż Ibrahim dysponował ogromną przewagą liczebną, Babur okazał się genialnym strategiem, który potrafił skrupulatnie zaplanować przebieg bitwy i przeprowadzić ją od początku do końca zgodnie ze swoją wolą – posługując



Grobowiec Humajuna, drugiego z Wielkich Mogołów, Delhi

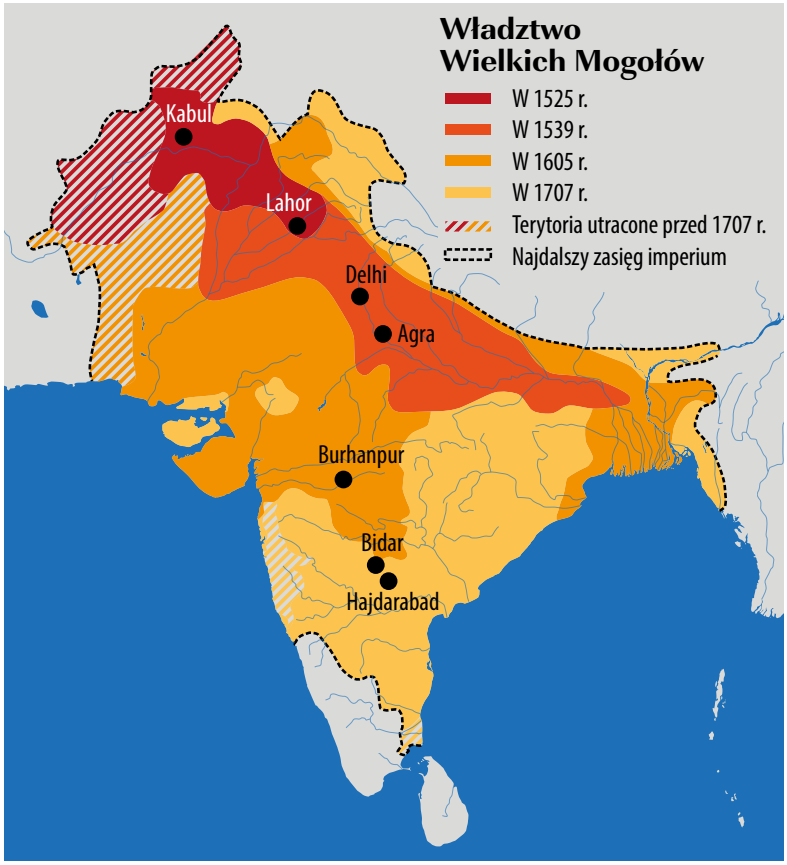


Babur, założyciel dynastii, osobiście nadzorujący pielęgnację ogrodów, ilustracja z epoki

eprasa.pl 46c0f5f7db

się przy tym rozmaitymi pułapkami oraz przygotowaną *ad hoc* fortyfikacją zbudowaną z kilkuset powiązanych z sobą wozów. Użył również nieznanej wcześniej na subkontynencie broni palnej, a także przenośnych polowych dział, których huk tak spłoszył oddziały słoni Ibrahima, że rzucając się do panicznej ucieczki, tratowały własne wojsko. Sułtan poległ na polu bitwy, podobnie jak wielu jego dowódców oraz ok. 15 tys. żołnierzy. Przed Baburem droga do podboju Indii stanęła otworem.

Na swoją nową stolicę obrał Agrę, dwudziestoletnie zaledwie miasto, założone przez Sikandra Lodiego (ojca Ibrahima). Pod jego kontrolą znalazły się teraz tereny między Agrą a Kabulem, zaś w rok po zwycięstwie pod Panipatem Babur potwierdził swoją supremację na subkontynencie, pokonując jednego z najpotężniejszych przywódców radżpuckich, Ranę Sangę. Podjął też kampanię przeciwko wciąż silnym Afganom okupującym Bihar i Bengal we wschodniej części Niziny Hindustańskiej, nie zadał jednak ich potędze ostatecznego ciosu, co kilka lat później okazało się tragiczne w skutkach dla jego syna i następcy – Humajuna. Przez cztery lata, do swej przedwczesnej śmierci w 1530 r., Babur kładł podwaliny pod nową dynastię, rozbudowując stolicę, organizując administrację i armię, a także zakładając ogrody, sadząc nowe, sprowadzone z zachodu gatunki drzew i pisząc autobiografię, znaną jako „Baburnama", w ojczystym języku czagatajskim.



Kłopoty Humajuna. Legenda głosi, że Babur poświęcił w modlitwie swoje życie w zamian za zdrowie najstarszego i ukochanego syna, który zapadł na tajemniczą chorobę, przerastającą uzdrowicielskie zdolności nadwornych medyków. Ofiara okazała się skuteczna i Humajun wyzdrowiał, aby w wieku 23 lat niespodziewanie przejąć tron i kontynuować rozpoczęte przez ojca dzieło. Sytuacja niedoświadczonego władcy nie była łatwa. Z dwóch stron zagrażali jego państwu potężni, prowadzący ekspansywną politykę wrogowie: na wschodzie coraz bardziej bezkarni Afganowie z Biharu pod przywództwem błyskotliwego Śera Chana z możnego rodu Sur; na zachodzie – kontrolujący porty wybrzeża północno-zachodniego sułtan Gudżaratu, Bahadur Śah, wspierany przez Portugalczyków (w zamian za możliwość założenia przez nich handlowych przyczółków na indyjskiej ziemi).

Dodatkowych problemów przysparzali Humajunowi buntujący się przeciw niemu przyrodni bracia, szczególnie Kamran, którego Babur przed śmiercią uczynił namiestnikiem Pandżabu. Kampania przeciwko Bahadurowi przeprowadzona w 1535 r. zakończyła się sukcesem Mogołów i podporządkowaniem Gudżaratu, ale zaangażowanie wszystkich ich sił na zachodzie pozwoliło Śerowi Chanowi skonsolidować władzę i obwołać się w 1538 r. królem Bengalu. Naprędce zorganizowana przez Humajuna wyprawa przeciwko Afganom okazała się całkowitą klęską. Pokonany cesarz został zmuszony do ucieczki i – nie uzyskawszy od Kamrana schronienia w Pandżabie – spędził następnych 15 lat na wygnaniu, gromadząc środki i pozyskując sprzymierzeńców m.in. na dworze safawidzkiego władcy Persji Tahmaspa I.

Interwał z Śerem Śahem. Pogromca Humajuna, który przyjął królewskie imię Śer Śah i przejął kontrolę nad państwem mogolskim od Bengalu po Indus, był władcą niezwykle utalentowanym. Oprócz zwycięstw militarnych, które pozwoliły mu poszerzyć panowanie o nowe terytoria, przeprowadził zasadnicze reformy administracyjne i gospodarcze, w dużym stopniu kontynuowane przez kolejnych władców mogolskich. Do najtrwalszych należało wprowadzenie ujednoliconej monety – srebrnej rupii, która pozostawała w obiegu aż do 1835 r.

Nie było jednak dane Śerowi Śahowi zastąpienie raczkującego imperium mogolskiego swoim własnym potężnym państwem. Jego panowanie przerwała w 1545 r. niespodziewana śmierć, spowodowana przypadkowym wybuchem składu amunicji. Gdy zabrakło silnego przywódcy, kraj bardzo szybko pogrążył się w chaosie bratobójczej rywalizacji pomiędzy zwaśnionymi afgańskimi rodami.

Absolutna władza Akbara. Nasilające się bezhołowie pozwoliło Humajunowi na odzyskanie – z safawidzką pomocą – tronu i władzy nad Indiami w 1555 r. Jednak na krótko, gdyż w styczniu 1556 r., schodząc nocą po stromych schodach swojej biblioteki, upadł nieszczęśliwie i zmarł kilka dni później, a państwo mogolskie po raz kolejny zostało w nieoczekiwany sposób pozbawione władcy. Tylko niezwykłej determinacji i lojalności najbliższego otoczenia Humajuna, a zwłaszcza jego zaufanego doradcy i oddanego generała Bajrama Chana, zawdzięczali Mogołowie utrzymanie władzy w tym krytycznym momencie.

Syn Humajuna, Dżalal ud-Din Akbar, urodzony podczas wygnania i wychowany w Kabulu przez stryjów, w chwili śmierci ojca miał niespełna 14 lat i przebywał z dala od stolicy. Bajram Chan, tając wieść o śmierci cesarza, poczynił niezbędne przygotowania i doprowadził do szybkiej koronacji Akbara na trzeciego władcę mogolskiego. Agra i Delhi zostały jednak zajęte przez siły hinduskie, na których czele stanął cechujący się wielkim talentem wojskowym dawny minister afgańskiego klanu Sur, niejaki Hemu. Przyjąwszy nobilitujący tytuł Wikramaditja, zdołał on na kilkadziesiąt dni zaprowadzić w Delhi własne rządy, mając nadzieję, że uda mu się przepędzić Mogołów z Indii i odrestaurować hinduskie panowanie.

Wrogie siły starły się pod koniec 1556 r. na polach bitewnych pod Panipatem, które ponownie okazały się szczęśliwe dla Mogołów. Hemu został pojmany i straco-

eprasa.pl 46c0f5f7db

ny, a Mogołowie po raz kolejny – tym razem na dobre – odzyskali kontrolę nad północnymi Indiami. Przez następne cztery lata, aż do osiągnięcia pełnoletniości przez młodego cesarza, Bajram Chan sprawował w jego imieniu rządy regenckie, umacniając panowanie mogolskie nad centralną częścią Niziny Hindustańskiej i stopniowo podporządkowując imperium dalsze terytoria. Jednak w 1560 r. Akbar, widząc rosnącą potęgę regenta, odsunął go od władzy przy wsparciu swej niezwykle wpływowej i słynącej z dworskich intryg zastępczej matki. Niedługo potem Bajram Chan został zabity podczas pielgrzymki do Mekki, młody cesarz natomiast przejął absolutną władzę nad imperium mogolskim.



Humajun, miniatura z epoki

Pokój z wszystkimi. Akbar jest uważany przez historyków za najwybitniejszego spośród Wielkich Mogołów. Blisko półwieczny okres jego panowania cechowały pokój i dobrobyt. Trzeci władca dynastii stworzył potężne imperium – rozległe terytorialnie, dobrze zorganizowane i sprawnie zarządzane, stabilne politycznie i ekonomicznie. Kontynuował nawiązane przez jego ojca przyjacielskie stosunki z safawidzkimi władcami Persji, a dzięki podbiciu i kontrolowaniu prowincji kandaharskiej zapewnił swemu państwu mocną i bezpieczną granicę na wiecznie niespokojnym północnym zachodzie. Polityka tolerancji i efektywna dyplomacja pozwoliły też ostatecznie rozwiązać problem od zawsze zbuntowanych Radźputów. Zamiast zwalczać potencjalnych przeciwników, Akbar zachęcał mogolską arystokrację do koligacenia się z potężnymi radźpuckimi rodami, i sam dał tego przykład, poślubiając w 1562 r. córkę władcy Ameru, księżniczkę Dżodhę Baj – przyszłą matkę następcy tronu. W krótkim czasie większa część tradycyjnie hinduskich księstw Radźputany zawarła przypieczętowane więzami krwi sojusze z państwem mogolskim, które nie tylko uspokoiły sytuację wewnętrzną i posłużyły zasileniu mogolskiej armii oddziałami walecznych Radźputów, ale też umożliwiły rozwój mogolsko-radźpuckiej tradycji kulturowej, przejawiającej się m.in. w podziwianej do dziś architekturze czy sztuce malarstwa miniaturowego.



Złota moneta bita za rządów Akbara, trzeciego z Wielkich Mogołów, XVI/XVII w.

Akbar podjął cały szereg działań, które miały dowieść, iż pragnie być władcą i protektorem wszystkich mieszkańców swego państwa. W 1564 r. zniósł dżizję – podatek pogłówny nakładany na innowierców. Po raz pierwszy muzułmanie i hindusi znaleźli się na pozycji równouprawnionych obywateli kraju. Innym cofniętym obostrzeniem był zakaz wznoszenia świątyń ku czci rozmaitych bogów, w wyniku czego w całym państwie zaczęły powstawać nowe miejsca hinduskiego (i nie tylko) kultu. Nie ulega wątpliwości, że te decyzje cesarza były podyktowane względami politycznymi i założeniami jego polityki wewnętrznej, której podstawową wytyczną był „pokój z wszystkimi" (*sulh-i kull*). Akbarowi z jednej strony chodziło o zrównanie statusu i praw jego własnych poddanych, z drugiej – o ograniczenie wpływów silnej frakcji ortodoksyjnego muzułmańskiego duchowieństwa (ulemów).



Religia Boga. Choć sam nigdy nie nauczył się czytać ani pisać, Akbar wykazywał wielkie zainteresowanie literaturą, filozofią i religią wszystkich dostępnych mu kręgów kulturowych, spędzał długie godziny na dyskusjach z uczonymi i zgromadził potężny księgozbiór, który poznawał tom za tomem, każąc czytać sobie książki na głos. Zafascynowany sufizmem i zoroastryzmem, a przez pewien czas również chrześcijaństwem, z którym zetknął się dzięki przebywającym na jego dworze jezuickim misjonarzom, był niejednokrotnie krytykowany przez muzułmańską ortodoksję, wprost oskarżającą go o herezję. Synkretyzm poglądów władcy przejawił się w pełni, gdy w 1582 r., przy wsparciu najbardziej zaufanych doradców, Akbar ogłosił początek nowego nurtu religijnego, zwanego *din-i ilahi* (religia Boga); łączył on elementy zaczerpnięte z wszystkich religii wyznawanych na subkontynencie i miał posłużyć zlikwidowaniu różnic religijnych i wynikających z nich konfliktów. Oprócz aspektu ideowego pomysł ten miał też wymiar pragmatyczny – władca uzyskiwał status półboski i stawał się najwyższym autorytetem oraz nieomylnym arbitrem we wszelkich sprawach religijnych, co pozwalało mu na przejęcie kontroli nad ulemami i ich rozległymi majątkami.

Reforma państwa. Jedną z najważniejszych podwalin państwa Akbara stała się gruntowna reforma administracji, której głównym architektem był hinduskiego pochodzenia minister finansów Todar Mal. Obejmowała ona m.in. ujednolicenie systemu miar i wag, przeprowadzenie powszechnego spisu gruntów i osiedli (system rejestrowy wprowadzony przez Mogołów jest kontynuowany do dnia dzisiejszego w Indiach i Pakistanie), regulację systemu podatków od poszczególnych towarów, opartą na rzetelnej kalkulacji wielkości zbiorów i cen. Zunifikowano też sposób prowadzenia ksiąg katastralnych i rejestrów, wprowadzając perski jako obowiązujący język administracji w całym państwie mogolskim.

Kraj został podzielony na 12 (od 1595 r. – 23) prowincji zwanych *suba*, na czele których stali wyznaczeni urzędnicy (subedarowie), odpowiedzialni bezpośrednio przed cesarzem. Przekształcono również kontynuowany od czasów sułtanatu delhijskiego system nagradzania zasług przez przyznawanie nadziałów ziemskich (pers. *dżagir*) i – zazwyczaj dziedzicznych – wojskowych lub cywilnych rang (pers. *mansab*). Reformy zmieniły strukturę państwa, które przestało być wyłączną domeną władających nim Mogołów – swój udział zarówno w zarządzaniu, jak i w zyskach, mógł teraz mieć każdy poddany, a jedynym liczącym się kryterium pozostawały osobiste zdolności i lojalność wobec władcy.

Scheda po Akbarze. W ostatnich latach XVI stulecia, po podporządkowaniu sobie całej północy subkontynentu, Akbar zwrócił uwagę i siły w kierunku środkowoindyjskiego płaskowyżu Dekanu. W 1600 r. jego wojska zajęły fort Ahmadnagar, przełamując kilkuletni opór nieugiętej obrończyni sułtanatu ahmadnagarskiego Ćand Bibi. W następnym roku zaatakował sułtanat Chandeś, zdobywając Burhanpur oraz niepokonany wcześniej fort Asirgarh, co pozwoliło mu przejąć kontrolę nad północną częścią Dekanu i stworzyć ważne przyczółki dla dalszych – prowadzonych już przez jego następców – podbojów. Umierając w 1605 r., Akbar pozostawiał państwo potężne, stanowiące ucieleśnienie jego marzeń o wielkim imperium. Miejsce pochówku, które sam dla siebie zaprojektował za życia, imponujące mauzoleum w Sikandrze, jest ostatnim dowodem jego synkretycznej myśli, łącząc w sobie architektoniczne elementy wszystkich trzech stylów: muzułmańskiego, hinduskiego i chrześcijańskiego.

Akbar, miniatura z epoki



Uzależniony Dżahangir. Po śmierci Akbara tron odziedziczył jego najstarszy – i wtedy już jedyny żyjący – syn Salim, który przyjął cesarskie imię Dżahangir (zdobywca świata) i niemal natychmiast po objęciu władzy musiał zmierzyć się z rebelią wznieconą przez jego własnego syna Chusro. Bunt został wprawdzie szybko stłumiony, zaś sam Chusro, charyzmatyczny przywódca stanowiący całkowite przeciwieństwo swego gnębionego

eprasa.pl 46c0f5f7db





skłonnością do wina i opium ojca – wtrącony dożywotnio do więzienia, jednak stanowił on pierwszy zwiastun narastającego partyjniactwa, które już wkrótce miało stać się zmorą nękającą mogolskie cesarstwo.

Sześć lat po objęciu tronu Dżahangir poślubił piękną i wpływową wdowę, wywodzącą się z irańskiej arystokracji. Nur Dżahan (światło świata) – bo pod tym imieniem jest znana w dziejach – prędko i sprawnie przejęła kontrolę nad sprawami państwa i nad samym cesarzem, wydając w jego imieniu firmany (rozporządzenia sygnowane pieczęcią władcy) i – rzecz niesłychana w całym ówczesnym świecie – bijąc monetę z własnym imieniem. W działaniach wspierali ją ojciec i brat, obaj piastujący wysokie stanowiska jeszcze w czasach Akbara. Spowodowało to znaczny wzrost wpływów frakcji irańskiej w państwie, przy jednoczesnym ograniczeniu znaczenia innych stronnictw – szczególnie turkijskich.

Dżahangir zasadniczo kontynuował tolerancyjną politykę Akbara. Nie prowadził wojen religijnych, nie dokonał też znaczniejszych podbojów terytorialnych ani zmian w administracji, pozostawiając na stanowiskach tych samych urzędników, których zatrudniał jego ojciec. Intensyfikacja wymiany towarowej z Iranem oraz ustanowienie europejskich faktorii handlowych (art. s. 102) wpływały korzystnie na wzrost zasobów produkcyjnych Indii, przekładając się jednocześnie na coraz wyższy poziom ekstrawagancji i luksusów, w jakich pławił się dwór cesarski.

Wyrafinowany Śahdżahan. W atmosferze dekadencji wokół nękanego nałogami cesarza nasilały się intrygi i rozgrywki polityczne, które w efekcie doprowadziły jeszcze za jego życia do otwartej walki o sukcesję. Wyszedł z niej zwycięsko trzeci syn Dżahangira, książę Churram, znany jako Śahdżahan (władca świata), urodzony – podobnie jak jego ojciec – z matki Radźputki i koronowany w 1628 r. na piątego władcę dynastii. Za jego czasów splendor Mogołów osiągnął punkt kulminacyjny, przejawiając się m.in. w wyrafinowanej architekturze takich budowli, jak Tadź Mahal (art. s. 94) czy pałace wzniesionej w Delhi nowej stolicy zwanej Śahdżahanabadem (obecnie Stare Delhi).

Z życia dworu: Dżahangir, czwarty z Wielkich Mogołów, z żoną Nur Dżahan. Powitanie ambasadora holenderskiego J.J. Katelaara przez Dżahandara Śaha, ósmego władcę mogolskiego w Delhi w 1712 r. Ilustracje z epoki.



Aurangzeb, szósty spośród Wielkich Mogołów, portret z XVII w.

Nowy cesarz, z zapałem godnym jego wybitnego dziada, z którym łączyła go silna więź emocjonalna, zabrał się do podboju Południa: w 1633 r. ostatecznie przyłączył wciąż niesubordynowane tereny sułtanatu Ahmadnagaru i podjął kampanię przeciwko Bidżapurowi i Golkondzie, zmuszając obydwa państwa do przyjęcia bardzo ciężkich warunków rozejmu. Niepowodzeniem zakończyła się wprawdzie ekspedycja do Tybetu oraz próby odzyskania Kandaharu, utraconego ostatecznie na rzecz Persów w 1648 r., jednak pokonanie i przyłączenie Asamu pozwoliło wyznaczyć jasne granice państwa na północnym wschodzie. Spektakularnym sukcesem okazała się także interwencja w Bengalu wymierzona w Portugalczyków, którzy nie tylko zmonopolizowali handel solą, tytoniem i niewolnikami w tym regionie, ale dodatkowo sprzymierzali się z grasującymi w Zatoce Bengalskiej piratami, narażając na poważny szwank interesy mogolskie, odmawiali płacenia należnych podatków oraz prowadzili przymusowe konwersje na katolicyzm. Na rozkaz Śahdżahana Portugalczycy zostali wyrzuceni ze swej potężnie ufortyfikowanej portowej posiadłości w Hugli i cały Bengal ponownie znalazł się pod ścisłą kontrolą Mogołów.

Kontrowersyjny Aurangzeb. Gdy jesienią 1657 r. Śahdżahan poważnie zachorował, jego czterej synowie, spodziewając się rychłej śmierci ojca, rozpoczęli zajadłą walkę o sukcesję. Wolą cesarza było, aby jego następcą został najstarszy z nich, książę Dara Śikoh, od lat przygotowywany do tej roli, wielki zwolennik sufizmu, mistyk, filozof i poeta, o eklektycznym umyśle i tolerancyjnych poglądach upodabniających go do jego pradziada Akbara. Jednak Dara Śikoh nie zdołał przejąć tronu i został pokonany w bitwie pod Samugarh, w maju 1658 r., przez koalicję pozostałych braci, w której prym wiódł najmłodszy z nich Aurangzeb. Ten, po pozbyciu się najpoważniejszego rywala i wyeliminowaniu pozostałych dwóch kandydatów do tronu, uwięził zdrowiejącego ojca w forcie w Agrze pod pretekstem jego niezdolności do sprawowania władzy i przejął ster państwa, koronując się w 1659 r. Śahdżahan przez blisko osiem lat pozostawał w zamknięciu, doglądany przez ukochaną córkę Dżaha-

eprasa.pl 46c0f5f7db

narę. Zmarł w 1666 r., a jego ciało złożono w mauzoleum Tadź Mahal obok grobu umiłowanej żony.

Aurangzeb, szósty i ostatni spośród Wielkich Mogołów, pozostaje najbardziej kontrowersyjnym przedstawicielem tej dynastii. Nie można zaprzeczyć, iż był jednym z najpotężniejszych władców swych czasów, a blisko 50 lat jego rządów (1658–1707) wywarło głęboki wpływ na polityczny krajobraz Indii u progu epoki nowożytnej. Jednocześnie okres ten, zwykle dzielony na dwie względnie równe części (konsolidacji państwa na północy oraz wojen dekańskich po 1681 r.), jest uważany za początek końca świetności państwa mogolskiego. W drugiej połowie XVII w. kraj był szarpany wieloma konfliktami: na pograniczu północno-zachodnim po raz kolejny panował chaos, wywołany powstaniami afgańskimi w latach 1667 i 1672–74; na Dekanie do głosu doszła nowa potężna hinduska siła – Marathowie pod wodzą Śiwadźiego, którzy szybko stali się jedną z głównych potęg w zachodnich i środkowych Indiach (art. s. 95); na północy, w okolicach Agry i Mathury, niepokój siali zbuntowani dżatowie, wzniecający w latach 1669 i 1685–91 rozruchy, mające na celu obronę interesów hinduskich zamindarów (posiadaczy ziemskich); radżpuckie księstwa Mewar i Marwar pozostawały niezależne od państwa mogolskiego, a walka z nimi pochłaniała wielkie sumy z kasy państwa. Do starcia z państwem mogolskim stanęli także sikhowie (art. s. 52), domagający się niezależnego terytorium w Pańdżabie i z wolna przekształcający swe pokojowo dotąd nastawione bractwo w organizację wojskową, której celem stało się zwalczanie islamu w imię ochrony własnej społeczności.

Czarna legenda. Aurangzeb był władcą innym niż jego poprzednicy. Był też innym człowiekiem. Prawowierny muzułmanin, sunnita, pogardzał przepychem, w jakim pławił się dwór mogolski, stroniąc od niego i większość czasu spędzając na polach bitew lub w obozach wojskowych. Przez wiele lat skonfliktowany z ojcem, prowadził w jego imieniu kampanie wojenne na północnym zachodzie i na Dekanie, pomimo wysiłków ciągle niedoceniany i odsuwany od władzy przez Śahdżahana preferującego jego brata Darę Śikoha. Gdy został cesarzem, ze wszystkich sił starał się łączyć własny ideał dobrego muzułmanina i dobrego króla. Zaowocowało to decyzjami, które położyły się cieniem na jego sylwetce – do czego zresztą wydatnie przyczynili się kolonialni historiografowie brytyjscy, opisując prześladowania, jakich miał się dopuszczać względem swych hinduskich poddanych i legitymizując w ten sposób własne „bardziej sprawiedliwe" rządy.

Przez wiele lat Aurangzeba przedstawiano jako ortodoksyjnego, wręcz zaślepionego krzewiciela islamu, na którego rozkaz burzono hinduskie świątynie, zabraniano mieszanych hindusko-muzułmańskich małżeństw, dyskryminowano finansowo niemuzułmańskich kupców i pielgrzymów, zakazano obchodzenia świąt holi i diwali, a wreszcie w 1679 r. przywrócono dżizję. Ostatnie badania nieco jednak łagodzą ten radykalny wizerunek władcy, podkreślając, że wiele wprowadzonych przez niego obostrzeń dotyczyło nie tylko hindusów, i tłumacząc liczne posunięcia sytuacją, w jakiej znalazło się ogromne, lecz coraz mniej stabilne politycznie i ekonomicznie państwo mogolskie.

Scheda po ostatnim Wielkim Mogole. Do 1687 r. Aurangzeb zdołał podbić i wcielić do swojego imperium większą część Dekanu, włączając ostatnie opierające się mu sułtanaty Bidżapuru i Golkondy. Odniósł też zwycięstwo nad konfederacją maracką, której przewodził syn Śiwadźiego, Śambhudźi, pojmany i stracony przez Aurangzeba w 1689 r. Marathowie nie ustali jednak w partyzanckiej walce i bez końca nękali mogolskie wojska, aby już po śmierci Aurangzeba odbudować swą potęgę i zapanować na pewien czas nad zachodnią i północną częścią subkontynentu. Aurangzeb zmarł w 1707 r. w Ahmadnagarze, w 89. roku życia, mając świadomość klęski, jaką poniósł w walce o utrzymanie silnego i jednolitego państwa, lecz jednocześnie w poczuciu dobrze wypełnionego królewskiego zobowiązania nałożonego na niego przez Boga.

Zawsze żył skromnie, a przez ostatnie lata wręcz ascetycznie, większość wolnego czasu przeznaczając na własnoręczne wykonywanie kopii Koranu lub szycie czapeczek zwanych topi, używanych przez muzułmanów podczas modlitwy, które następnie sprzedawał za drobne kwoty, gromadząc pieniądze na swój pochówek, nie chciał bowiem, aby obciążono tym wydatkiem skarb państwa. „Żadna marmurowa zasłona nie powinna odgradzać mnie od niebios, kiedy już stanę się jednym z ziemią" – napisał Aurangzeb w swej ostatniej woli. Zgodnie z nią pochowano go w prostej ziemnej mogile. W 1911 r. lord Curzon, ówczesny wicekról Indii, polecił zbudować nad grobem rzeźbiony marmurowy pawilon.

Długi upadek imperium. Po śmierci ostatniego Wielkiego Mogoła dynastia mogolska dzierżyła tron delhijski jeszcze przez 150 lat, jednak zasięg panowania jej kolejnych 14 władców kurczył się stopniowo na skutek pojawienia się na subkontynencie innych sił, które z powodzeniem wykrwawiały słabnące imperium, od-



Ostatni mogolski władca Bahadur Śah II na łożu śmierci na wygnaniu w Rangunie, 1862 r.

rywając od niego kolejne terytoria. Silne prowincje, jak Awadh i Hajdarabad, teoretycznie uznawały zwierzchność władcy mogolskiego, w praktyce ulegały jednak przekształceniu w coraz bardziej niezależne księstwa, rządzone przez odrębne dynastie. Do upadku cesarstwa mogolskiego przyczynił się także najazd Persów pod wodzą Nadira Szacha, zakończony splądrowaniem Delhi w 1739 r., oraz inwazja Afganów w dziewięć lat później, prowadzona przez twórcę nowożytnego państwa afgańskiego Ahmada Szacha Durraniego. W 1803 r. ówczesny władca mogolski Śah Alam II został objęty protektoratem przez brytyjską Kompanię Wschodnioindyjską, która sprawowała rządy w jego imieniu, przejmując w ciągu kilkunastu lat całkowitą kontrolę nad pozostałościami założonego przez Babura imperium (art. s. 102).

Ostateczny kres Mogołów nastąpił po powstaniu sipajów (art. s. 111), gdy w 1858 r. Brytyjczycy zdetronizowali i skazali na banicję ostatniego władcę dynastii Bahadura Śaha II, mordując jednocześnie wszystkich jego męskich potomków i krewnych, którzy mogliby rościć sobie prawo do mogolskiego tronu. Bahadur Śah II zmarł na wygnaniu w Rangunie w 1862 r.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db



Tadź Mahal

**„To nie zabytek architektury, jak innych budowli krocie,
lecz dumna pasja królewskiej miłości zaklęta w żywych kamieniach" (sir Edwin Arnold).**

Klejnot architektury indomuzułmańskiej. Słynie jako jeden z cudów świata. Zbudował go piąty władca dynastii Wielkich Mogołów Śahdźahan, jako pomnik upamiętniający jego ukochaną żonę Mumtaz. Jest powszechnie uznawany za najwspanialsze osiągnięcie sztuki architektonicznej z czasów mogolskich. Tadź Mahal, korona pałaców, łza na policzku wieczności – jak nazwał tę wyjątkową budowlę Rabindranath Thakur (Tagore), literacki laureat Nagrody Nobla (art. s. 167).

Zbudowany z białego marmuru Tadź Mahal stanowi – nomen omen – ukoronowanie mogolskiej tradycji upamiętniania monumentalnymi mauzoleami członków rodu cesarskiego, zapoczątkowanej przez wzniesiony w 1562 r. w Delhi grobowiec Humajuna. Synkretyczna indomuzułmańska architektura łączy wpływy perskie, takie jak kopułowe zwieńczenie głównego sanktuarium czy monumentalne ejwany, stanowiące ozdobne wejścia do budowli, z elementami charakterystycznymi dla tradycji lokalnej – jak *ćhatri* (parasolki), czyli kopułkowato zwieńczone arkadowe kioski, czy też wielokrotnie wykorzystany zdobniczy motyw lotosu. Wokół mauzoleum rozciąga się wspaniały czworoboczny ogród, zgodnie z mogolską tradycją *ćarbag* (dosł. cztery ogrody), podzielony na regularne mniejsze części symetrycznie rozplanowanymi chodnikami i wąskimi kanałami z leniwie płynącą wodą. Oprócz głównego budynku w usytuowanym na południowym brzegu rzeki Jamuny kompleksie znajduje się także niewielki meczet zbudowany z czerwonego piaskowca.

Platforma i grobowiec. Tadź Mahal został posadowiony w centralnej części specjalnie wzniesionej kwadratowej platformy, również wykonanej z białego marmuru i umieszczonej ok. 50 m powyżej poziomu rzeki. Z czterech narożników strzelają w niebo rozmieszczone równoodlegle 40-metrowe minarety. Główna kopuła sanktuarium, o średnicy ponad 18 m i wysokości 73 m, jest na szczycie zwieńczona motywem odwróconego lotosu i pozłacaną iglicą zakończoną półksiężycem. Powierzchnie ścian budowli są pokryte zawiłymi inkrustacjami typu *pietra dura*, wykonanymi z kamieni szlachetnych i półszlachetnych (opali, lapis-lazuli, jadeitów i in.), a także kaligrafią zawierającą wersety z Koranu i fragmenty poezji wykute w czarnym marmurze. Marmur, z którego wzniesiono Tadź Mahal, pod wpływem zmian natężenia światła zmienia kolor, czasami o zachodzie słońca całkiem niemal różowiejąc i poblaskując perłową poświatą w nocy.

Głównym pomieszczeniem jest obszerna ośmiokątna komnata grobowa, w której znajdują się marmurowe cenotafy Mumtaz Mahal i Śahdźahana, otoczone promieniście przez osiem niewielkich, symetrycznie rozlokowanych pomieszczeń. Islam wprawdzie zabrania wyszukanego zdobienia grobów, jednak Śahdźahan złamał tę regułę, zlecając artystom pokrycie barwnymi zdobieniami każdego najmniejszego nawet fragmentu ścian, podłóg i samego sarkofagu. Wypolerowane powierzchnie odbijają słabe światło wpadające do wnętrza przez marmurowe transenny. W panującym półmroku z trudem można odczytać 99 imion boga wykaligrafowanych na sarkofagu cesarza oraz lapidarną informację: „Wyruszył z tego świata na ucztę wieczności nocą dwudziestego szóstego dnia miesiąca radżab, w 1076 roku hidżry".

Budowa. Budowę Tadź Mahal rozpoczęto w 1632 r. Podczas 22 lat trwania prac zatrudnienie znalazło tu ok. 22 tys. murarzy, kamieniarzy, kaligrafów i rzemieślników, sprowadzonych z całych Indii i z Azji Środkowej. Przedsięwzięcie kosztowało 320 mln rupii, co można przeliczyć na blisko 680 mln funtów brytyjskich w dzisiejszych czasach. Na potrzeby budowy sprowadzono z różnych części Indii około tysiąca marmurowych bloków. Cesarz osobiście nadzorował architektów kierujących pracami. Wybudowanie głównego budynku zajęło 10 lat, kolejnych 12 trwały prace nad ukończeniem pozostałych struktur kompleksu.

Legendy. Wokół Tadź Mahal narosło przez stulecia wiele legend. Jedna z nich głosi, że po zakończeniu prac budowlanych Śahdźahan rozkazał odciąć kciuki wszystkim zaangażowanym w nie architektom i rzemieślnikom, aby nigdy nie mogli wznieść budowli równie pięknej jak mauzoleum jego ukochanej żony. Inna, że Śahdźahan planował budowę po przeciwnej stronie rzeki identycznego mauzoleum, z czarnego marmuru (tzw. czarny Tadź Mahal), który miałby służyć jemu samemu jako miejsce wiecznego spoczynku. Wykopaliska archeologiczne nie potwierdzają tej legendy. Możliwe jednak, iż znajdował się tam dawniej zbiornik wodny, w którego tafli biały Tadź Mahal z przeciwległego brzegu odbijał się jako czarna budowla.

Ostatnie osiem lat życia Śahdźahan spędził w niewoli, uwięziony przez swojego syna i zamknięty w najdalszych komnatach Czerwonego Fortu, usytuowanego na przeciwległym brzegu Jamuny. Mógł stamtąd codziennie oglądać najwspanialsze dzieło swego życia i wspominać ukochaną żonę, dla której upamiętnienia twórczy geniusz Mogoła wzniósł się na absolutne wyżyny.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db

Imperium Marathów

Państwo Marathów, znane także jako konfederacja maracka (1674–1818), składa się na mit założycielski hinduskiego nacjonalizmu.

Hinduscy wojownicy. Termin Marathowie odnosi się do hinduskich wojowników wywodzących się z zachodniej części Dekanu (dzisiejszy indyjski stan Maharasztra). Początki ich potęgi sięgają drugiej połowy XVII w., kiedy zjednoczeni przez charyzmatycznego przywódcę Śiwadźiego Bhonsle (art. s. 154) wystąpili zbrojnie przeciwko Adil Śahom z sułtanatu Bidźapuru oraz prowadzącym ekspansję na południu Mogołom (art. s. 88). Za datę początku państwa marackiego przyjmuje się 1674 r., w którym Śiwadźi przeprowadził swą ceremonialną koronację i przyjął królewski tytuł Ćhatrapati, obierając wybudowany przez siebie potężny fort Rajgad za stolicę. Imperium, którego podwaliny stworzył, było na tyle silne, że ani jego śmierć w 1680 r., ani natychmiastowa ofensywa podjęta przez mogolskiego cesarza Aurangzeba nie powstrzymały dalszej ekspansji Marathów. Ogromna, lecz mało efektywna, ciężka armia mogolska nieustannie była nękana błyskawicznymi atakami lekko wyposażonych partyzanckich oddziałów marackich, ukrywających się w trudno dostępnych górach Maharasztry i unikających podejmowania otwartych bitew.



Maracka potęga. Marathowie nie ustali w walce przeciwko Mogołom, nawet pomimo utraty w 1689 r. kolejnego przywódcy, Śambhudźiego (syna Śiwadźiego), pojmanego i straconego przez Aurangzeba. W 1708 r. następca Aurangzeba uwolnił wnuka Śiwadźiego Śahu, przetrzymywanego przez wiele lat na mogolskim dworze. Mogołowie uznali królewski tytuł Śahu oraz jego panowanie nad Dekanem w zamian za usankcjonowanie ich zwierzchności na północy – spodziewając się, że potraktowany w godny sposób władca Marathów stanie się dla nich cennym sojusznikiem.



Śiwadźi Bhonsle, portret z XVII w.

Śahu energicznie zabrał się za konsolidowanie marackiej potęgi, wyznaczając na dziedziczny odtąd urząd peśwy (odpowiadający funkcji wezyra czy też pierwszego ministra) zdolnego bramina Baladźiego Wiśwanatha, który na czele skonfederowanych marackich przywódców znacznie poszerzył terytorium podległe Marathom. Kolejni peśwowie, Badźi Rao I, Baladźi Rao oraz Madhaw Rao, z powodzeniem kontynuowali jego politykę, czyniąc z Marathów olbrzymią potęgę panującą nad zachodnią i północną częścią subkontynentu. W 1737 r. zdobyli Delhi, uzyskując od Mogołów Malwę i ogromne trybuty. W szczycie potęgi imperium obejmowało dwie trzecie powierzchni Azji Południowej (ponad 1 mln km kw.).

Rozdrobnienie i upadek. Stanęli wtedy przed realną możliwością zastąpienia kurczącego się państwa mogolskiego własnym imperium i przerwania kilkusetletniego okresu hegemonii muzułmanów w północnych Indiach. Szansa została jednak zaprzepaszczona, częściowo w wyniku militarnej porażki z nacierającymi od północnego zachodu afgańskimi siłami Ahmada Szaha Durraniego (w tzw. trzeciej bitwie pod Panipatem w 1761 r.), częściowo zaś na skutek nasilającej się decentralizacji samego imperium po śmierci peśwy Madhawa Rao w 1772 r. Państwo Marathów od początku istnienia stanowiło konfederację lokalnych przywódców. W drugiej połowie XVIII w. powstały w jego obrębie silne odrębne ośrodki administracji w Indorze, Gwaliorze, Barodzie i Nagpurze, których funkcjonowanie i naturalna rywalizacja powodowały rozdrobnienie władzy, wpływów i interesów. Wykorzystali to Brytyjczycy. W wyniku trzech wojen anglo-marackich (1775–82, 1803–05 i 1817–18) Kompania Wschodnioindyjska (art. s. 102) zdołała doprowadzić do ostatecznej utraty suwerenności większość królestw i księstw marackich i przejąć całkowitą kontrolę nad ich terytoriami, czego wyrazem stało się zniesienie urzędu peśwy w 1818 r.

Legenda konfederacji. Mimo porażki pamięć o wielkich osiągnięciach Marathów pozostawała i wciąż pozostaje żywa, szczególnie wśród mieszkańców Maharasztry. W ciągu 150 lat istnienia państwa marackiego jego przywódcy w poważny sposób zdołali przekształcić polityczną i kulturową geografię subkontynentu, wykreślając na nowo polityczną mapę Indii poprzez zajęcie licznych prowincji mogolskich, powstrzymując ekspansję Mogołów na Dekanie, odbudowując w północno-zachodnich Indiach liczące się hinduskie królestwo i dominując w XVIII w. na wielu terenach poza Maharasztrą. Dzięki Marathom, którzy wydatnie przyczynili się do upadku państwa mogolskiego, hinduizm (art. s. 30) odzyskał charakter religii państwowej, propagowanej przez władców m.in. poprzez upublicznienie kultu, opiekę nad świątyniami i pielgrzymami, wspieranie organizowania hinduskich świąt itp., i w rezultacie zaczął się rozwijać na skalę niespotykaną od stuleci w tych regionach, które były poddane muzułmańskiej zwierzchności. Idea ożywienia wielkohinduskiego imperium odgrywała istotną rolę przy okazji takich zjawisk dziejowych, jak powstanie sipajów (art. s. 111), reformy społeczne i odrodzenie religijne w drugiej połowie XIX w. czy narodziny dwudziestowiecznego nacjonalizmu hinduskiego (hindutwy, art. s. 147).

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db



Mehendi, rytuał ozdabiania ciała henną, do dziś towarzyszy hinduskim i muzułmańskim uroczystościom ślubnym

Ganga-Jamuna

AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ

Z dwóch wielkich tradycji, hinduskiej i muzułmańskiej, współistniejących w dwurzeczu Gangesu i Jamuny, wyrosła złożona tradycja kulturowa Indii Północnych, zwana w urdu Ganga-Jamuna tehzib, po angielsku composite culture.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Perskie korzenie kultury indomuzułmańskiej. Początki synkretycznej tradycji indomuzułmańskiej są związane z rozprzestrzenianiem się kultury perskiej na wielkich obszarach Azji i sięgają czasów Ghaznawidów, którzy choć sami byli pochodzenia turkijskiego, przejęli jednak samanidzkie tradycje w zakresie administracji, polityki i kultury, i jako pierwsi wprowadzili sperszczony styl życia w północnych Indiach. W wyniku najazdów Mahmuda z Ghazni (art. s. 76), na przełomie X i XI w., do Indii napłynęła wielka liczba osób pochodzenia tureckiego, perskiego i afgańskiego. Najemni żołnierze, kupcy, poszukiwacze przygód, uczeni i znawcy islamu, artyści i rzemieślnicy osiedlali się w Pańdżabie, w okolicach Delhi oraz na niektórych obszarach Gudżaratu.

Z czasem przybysze z zachodu zaczęli postrzegać Indie jako własną ojczyznę. Pod patronatem muzułmańskich, a nierzadko także hinduskich władców współuczestniczyli w kreowaniu średniowiecznej kultury subkontynentu. Indie weszły wówczas w orbitę świata persko-islamskiego, a Delhi i Lahor zyskały reputację wielkich centrów kultury persko-islamskiej, dorównujących Heratowi, Bucharze czy Termezowi. Integracja tradycji lokalnych i napływowych zaowocowała narodzinami mieszanej kultury indoperskiej, szerzej – indomuzułmańskiej.



Amir Chusro na współczesnym znaczku pocztowym

Złoty wiek tradycji. Swój wielki rozwój kultura ta przeżywała w okresie panowania Mogołów (art. s. 88), a szczególnie Akbara i jego dwóch następców (1556–1666), przejawiając się w wielu dziedzinach życia: od architektury i planowania ogrodów, przez malarstwo, muzykę, literaturę, filozofię i religię, aż po modę i zwyczaje kulinarne. W równej mierze była ona rozpowszechniona wśród elit, jak i wśród zwykłych mieszkańców miast, skąd stopniowo przenikała na prowincję. Na skutek podejmowanych przez władców z północy kampanii militarnych oraz migracji ludności rozprzestrzeniła się w całej Azji Południowej. Regionem szczególnie silnie związanym z kulturą indomuzułmańską był Awadh – od 1580 r. wydzielony jako jedna z prowincji mogolskich, zaś od XVIII w. uniezależniający się coraz bardziej, aż do osiągnięcia w 1819 r. statusu odrębnego królestwa, rządzonego przez wywodzących się z Persji nawabów z dynastii Niszapuri. W miastach regionu, takich jak Lakhnau, Fajzabad, Kanpur czy nieodległe Allahabad i Waranasi, tradycja harmonijnego współżycia hindusów i muzułmanów, będąca przejawem zakorzenionej tu synkretycznej kultury, pozostaje żywa do dziś.

Interakcja islamsko-hinduska. Wpływy hinduskie zaczęły przenikać do tradycji islamskiej poprzez mieszane małżeństwa, zawierane przez muzułmańskich żołnierzy i kupców z hinduskimi kobietami. Z drugiej strony ci, którzy zdecydowali się na konwersję, choć porzucali hinduizm na rzecz nowej religii, zachowywali wierzenia i praktyki swych przodków, odziedziczoną po nich profesję oraz świadomość kastową. Nowi mieszkańcy subkontynentu też chłonęli z wolna lokalne obyczaje i tradycje w ramach kulturowej adaptacji, którą można by określić jako indygenizację.

Wielką rolę na tym polu odegrali sufi, muzułmańscy mistycy. Oni jako pierwsi nawiązywali bezpośredni dialog z ludnością, wykazując jednocześnie postawę akceptacji i zrozumienia w stosunku do hindusów i ich religii. Tolerancyjne podejście, któremu towarzyszyło wykorzystywanie lokalnych zwyczajów i obrzędów, zapewniło sufim, szczególnie należącym do bractwa ćiśtich, wielką popularność wśród ludności Azji Południowej oraz przyczyniło się w największym stopniu do upowszechnienia islamu na subkontynencie. Sufi posługiwali się miejscowymi językami, co pomagało znosić potencjalne bariery. Ich przesiąknięte humanizmem nauki nieco później wpłynęły w znaczący sposób na kształtowanie się filozoficzno-religijnego nurtu bhakti, postrzeganego jako jeden z pierwszych przejawów indomuzułmańskiego synkretyzmu, głoszonego przez takich twórców, jak Kabir, Nanak czy Raskhan.

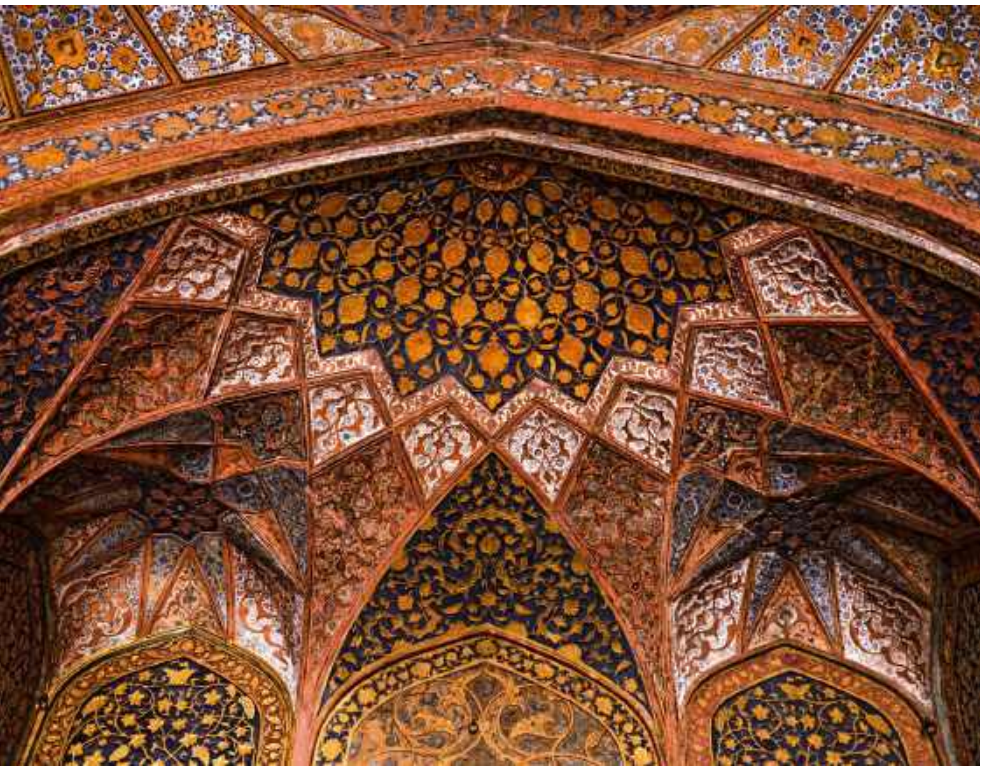
Prekursor Amir Chusro. Poezja, muzyka, taniec. Gdy w połowie XIII w. Mongołowie zniszczyli wielkie centra kulturowe w środkowej i zachodniej Azji, wielu poetów, uczonych i rzemieślników imigrowało do Indii, aby szukać schronienia i wsparcia u władców Sułtanatu Delhijskiego. W takiej atmosferze pluralizmu i mieszania się wpływów zaczął powstawać złożony styl muzyki i architektury, a także synkretyczny język oraz tworzona na styku





Od lewej: Strona z poematu Amira Chusro z miniaturą przedstawiającą uwięzioną żonę, ok. 1450 r. Mistyk Nizamuddin Aulija (z prawej) słucha pieśni Amira Chusro, ilustracja z epoki.

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Sklepienie mogolskiego grobowca Akbara w Sikandrze z początku XVII w. Brama Alai Darwaza w Delhi, pierwsza indyjska budowla islamska z łukami i kopułą, XIV w.

tradycji kulturowych literatura. Za jednego z jej prekursorów uważa się poetę, muzyka i uczonego Amira Chusro. Turek z urodzenia i Indus z wyboru komponował utwory odbiegające od ówczesnego standardu perskiej poezji i opisywał uroki swej przybranej ojczyzny, identyfikując się w pełni z indyjską kulturą. Tworzył także krótkie rymowanki w delhijskim dialekcie hindawi, uznawanym za prototyp zarówno hindi, jak i urdu (art. s. 9). Synkretyzm przebijający z poezji Amira Chusro stanowił odzwierciedlenie głoszonej przez sufich koncepcji ontologicznego monizmu, zakładającego zasadniczą jedność wszystkich istnień w wymiarze metafizycznym oraz wszystkich ludzi – w wymiarze ludzkim. Kierujący się tą ideą zwolennicy mistycznego nurtu uznawali teksty należące do wielkiej tradycji hinduskiej, jak wedy czy upaniszady (art. s. 30), za objawione i spisane pod wpływem boskiego natchnienia. Ponad trzy wieki później Dara Śikoh przetłumaczył na język perski 50 upaniszad, aby umożliwić ich studiowanie muzułmańskim uczonym, a w traktacie zatytułowanym „Konfluencja dwóch oceanów" dowodził mistycznego powinowactwa między islamskim sufizmem i hinduską wedantą.

Pod hojnym patronatem sułtanów rozkwitał w Delhi także nowy styl muzyczny, a wielką zasługę dla jego ukształtowania ponownie przypisać należy Amirowi Chusro, który podjął udaną próbę inkorporowania elementów muzyki tureckiej i perskiej do klasycznego systemu muzyki indyjskiej. Efektem tej fuzji stało się wypracowanie takich stylów, jak chjal czy tarana. Amirowi Chusro przypisuje się także wynalezienie popularnych na subkontynencie instrumentów muzycznych – sitaru i tabli, stworzenie unikatowego stylu mistycznego śpiewu sufich – kawwali – oraz rozpowszechnienie w Indiach gazalu jako odrębnego stylu wokalnego (zarówno kawwali, jak i gazal pozostają do dziś niezwykle popularnymi i cenionymi w Azji Południowej formami muzycznymi).

Oprócz muzyki na dworach indomuzułmańskich władców wielkim powodzeniem cieszył się jeden z klasycznych stylów indyjskiego tańca, kathak. Styl ten został zapoczątkowany najprawdopodobniej w Waranasi i u swego zarania związany był, podobnie jak inne rodzaje tańca w Indiach, z kultem religijnym, w tym przypadku Kriszny. Za czasów Mogołów kathak stał się popularną formą rozrywki na dworach arystokratów, ulegając sekularyzacji i odchodząc od tradycyjnej formy opowiadania tańcem historii religijnych na rzecz bardziej abstrakcyjnego i wzbogaconego o elementy erotyczne performance'u. Z czasem do tematyki przedstawianej przez tancerzy zaczęto dodawać opowieści rodem z Azji Środkowej i Persji, zmienił się także kostium tancerek, które zamiast klasycznego sari zaczęły zakładać ubrania i szale przywodzące na myśl te noszone w muzułmańskich haremach. W ten sposób powstał synkretyczny w formie i treści styl tańca, który do dziś pozostaje jednym z najbardziej rozpoznawalnych elementów kultury doabu (dwurzecza Gangesu i Jamuny).

Nowa architektura. Obecność tradycji muzułmańskiej w Indiach zaowocowała także pojawieniem się wielu nowych elementów w architekturze – zarówno sakralnej, jak i świeckiej. Główną innowacją było wprowadzenie elementów konstrukcyjnych w postaci łuków i żeber, charakterystycznych dla sklepień budowli muzułmańskich i obcych tradycyjnym budowlom indyjskim o stropach trapezowatych, opartych na słupach i nadprożach. Najwcześniejsze budowle z okresu sułtanatu delhijskiego były co prawda wznoszone z wykorzystaniem pozornych kopuł i pozornych łuków. Pierwszą budowlą, w której zastosowano rzeczywiste łuki i prawdziwą kopułę, jest monumentalna brama Alai Darwaza, wybudowana przez Ala ud-Dina w kompleksie Kutub Minar w południowym Delhi (patrz s. 76).

Z biegiem czasu na subkontynencie powstawało coraz więcej budowli w stylu muzułmańskim, jednak inkorporowały one wiele elementów typowych dla architektury indyjskiej, jak dekoracyjne wsporniki, balkony, ozdobne pendentywy, kioski (tzw. *ćhatri* – parasolki), wysokie wieżyczki oraz podwójne konchowate portale. Ponieważ

eprasa.pl 46c0f5f7db

Albatros travel

Albatros 40 lat



3 posiłki dziennie

Indie – Klejnot Imperium

Złoty Trójkąt Indii: New Delhi, Jaipur i Agra z Taj Mahal, a także rezerwat tygrysów bengalskich w P.N. Ranthambore, potężne forty i pałace maharadżów oraz relaks na Goa.

Program wycieczki: Dz. 1 Wylot z Warszawy do New Delhi. **Dz. 2** Przylot do New Delhi, przejazd do Jaipur i wycieczka po mieście. **Dz. 3** Jaipur. Pałac Wiatrów i Fort Amber. **Dz. 4** Jaipur - Ranthambore. Wizyta w wiosce i Rezerwat Tygrysów. **Dz. 5** Ranthambore. Safari w godzinach porannych i popołudniowych. **Dz. 6** Ranthambore – Agra. Opuszczone miasto (Miasto Duchów) Fatehpur Sikri. **Dz. 7** Agra. Taj Mahal i Fort. **Dz. 8** Agra – New Delhi. Brama Indii (India Gate) oraz zwiedzanie Starego Delhi. **Dz. 9** Delhi – Goa. Przelot do wakacyjnego raju na Goa. Dz. **10–13** Goa. Czas na indywidualny relaks. **Dz. 14** Goa – Delhi. **Dz. 15** Wylot z New Delhi. Powrót do domu.

9–15 dni | Wyloty z Warszawy
01/02, 08/03, 21/04, 19/05 2027

od **6.998,-**

OCENA GOŚCI 4,7/5

3 posiłki dziennie

Indie – skarby kultury i wielkie Religie

Zobacz 3 największe atrakcje Indii – zachwycający Taj Mahal, Złotą Świątynię w Amritsarze i Waranasi – święte miasto nad Gangesem.

Program wycieczki: Dz. 1 Wylot z Warszawy. **Dz. 2** Przylot do Delhi i zwiedzanie miasta, w tym przejażdżka rikszą rowerową. **Dz. 3** Delhi – Waranasi. Przejazd pociągiem i wieczorny rytuał pudża. **Dz. 4** Waranasi. Rejs po Gangesie, świątynia Bharat Mata i wycieczka do Sarnath. **Dz. 5** Waranasi – Agra. Czas wolny, wyroby z jedwabiu i pociąg do Agry. **Dz. 6** Agra. Taj Mahal i Fort w Agrze. **Dz. 7** Agra – Delhi – Amritsar. Zakupy i przejazd do Amritsar. Złota Świątynia nocą. **Dz. 8** Amritsar. Złota Świątynia i przejście graniczne Wagah. **Dz. 9** Amritsar – Delhi. Przelot do Delhi, muzeum Gandhiego, kolacja pożegnalna. **Dz. 10** Przelot Delhi – Warszawa.

10 dni | Wylot z Warszawy 22/02 2027

od **9.498,-**

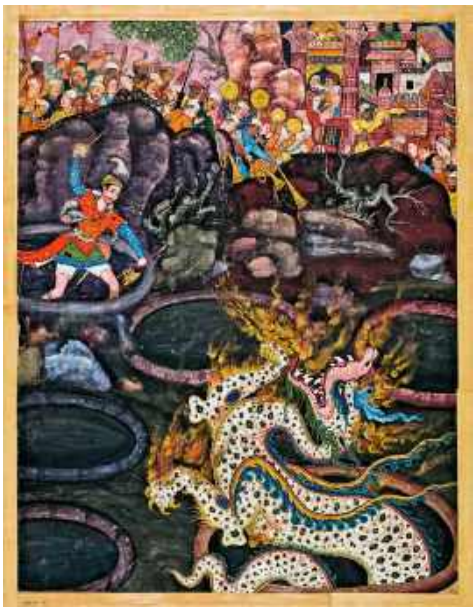
OCENA GOŚCI 5/5

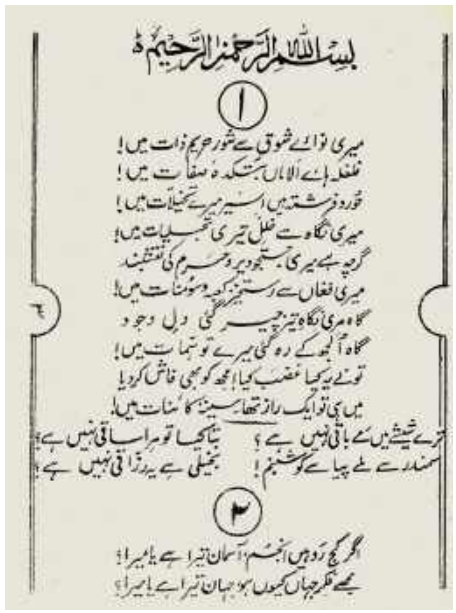
albatros.pl
Warszawa, ul. Marszałkowska 76, 8p.
rezerwacja +48 22 128 48 81

Kod reklamy: **PH03**

Cena zawiera: BILETY WSTĘPÓW, opiekę polskiego pilota, przeloty rejsowe, zakwaterowanie w pokojach 2-os., wyżywienie i transport zgodnie z programem, ubezpieczenie podstawowe

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Umar walczący ze smokiem, miniatura mogolska Daswantha, XVI w. Fragment poematu filozoficznego „Skrzydło Gabriela" w języku urdu autorstwa Allamy Muhammada Ikbala, dwudziestowiecznego filozofa i poety indomuzułmańskiego.

islam zabrania przedstawiania postaci, budowle zdobiono bogatymi dekoracjami geometrycznymi oraz arabeskami, które ryto w kamieniu, wycinano w stiuku, malowano lub inkrustowano. Nowością było także wykorzystywanie wapna jako zaprawy murarskiej. Trzeba podkreślić, że architektura indomuzułmańska nie stanowiła jedynie lokalnej odmiany sztuki islamskiej, nie była też zmodyfikowaną wersją architektury hinduskiej. Opierała swój charakter na obydwu źródłach, choć nie zawsze czerpała z nich po równo.

Wraz z islamem, który zaleca grzebanie zmarłych, pojawiła się też tradycja wznoszenia budowli sepulkralnych, obca tradycji hinduskiej. Podstawowy wzorzec grobowca przewidywał zwieńczoną kopułą komnatę grobową z umieszczonym w jej centrum cenotafem, mihrabem (niszą w ścianie wskazującą kierunek Mekki) wykutym w zachodniej ścianie i rzeczywistą kryptą ze szczątkami ukrytą pod posadzką. Grobowce mogolskie tradycyjnie były sytuowane pośrodku rozległych ogrodów, znanych jako *ćarbag*, podzielonych na mniejsze części o kształcie kwadratów rozdzielonych chodnikami i wąskimi kanałami z płynącą wodą. Architekci mogolscy wprowadzili także innowację w postaci kopuły podwójnej oraz wykorzystywali technikę *pietra dura* (mozaiki florenckiej) do zdobienia ścian okazałych budowli.

Malarstwo miniaturowe. Kolejnym przykładem zmieszania – z najlepszym skutkiem – perskiej/muzułmańskiej tradycji z elementami lokalnymi jest malarstwo miniaturowe i mogolska szkoła tego malarstwa. Tworzący w jej nurcie artyści – w większości hindusi, jak można wnioskować z ich imion – znacznie przewyższali perskich mistrzów pod względem realizmu dzieł – dotyczyło to zarówno sztuki portretowej, jak i przedstawień fauny czy flory. Tematyka prac była bardzo różnorodna, obejmowała portrety – zarówno władców, jak i ich poddanych, wydarzenia i sceny z życia dworu, dziką przyrodę i sceny polowań, a także sceny bitewne i mitologiczne. Kontynuowano również perską tradycję bogatych zdobień na brzegach miniatur, które pełniły funkcję ramki skupiającej uwagę na samym obrazie. Kunsztowne miniatury mogolskie zdobiły dzieła literackie, zarówno perskie, jak i te przekładane z sanskrytu.

Wśród najsłynniejszych miniaturzystów mogolskich wylicza się Daswantha, autora ilustracji do perskiej wersji „Mahabharaty" zatytułowanej „Razmnama", oraz Basawana, którego portrety zostały wykorzystane do ziluminowania „Akbarnamy", monumentalnej biografii Akbara. W pierwszej połowie XVIII w., wraz ze stopniowym słabnięciem mecenatu mogolskiego, wielu artystów przeniosło się na dwory radżpuckie, gdzie tradycja mogolskiego malarstwa miniaturowego przyczyniła się do wykreowania odrębnych szkół: radżpuckiej, której tradycje kontynuowane są w zasadzie do dziś, oraz dalej na północ (w Dżammu i Kaśmirze) – pahari. Lokalne tradycje malarskie nawiązujące do szkoły mogolskiej rozwijały się także w innych częściach Indii, w których rozkwitała kultura indomuzułmańska, jak Awadh, Bengal czy Hajdarabad, nierzadko pod patronatem osiadłych tam Europejczyków.



W indyjskim stroju codziennym przetrwały muzułmańskie spodnie (salwar) i tunika (kamiz)

Rzemiosło. Pod wpływem sztuki islamskiej rozwinęły się w Indiach także inne dziedziny kunsztu i rzemiosła, wśród nich jubilerstwo, które do mistrzostwa doprowadziło sztukę oprawiania drogich kamieni w srebro i złoto oraz produkcji biżuterii przy wykorzystaniu techniki emalii żłobkowej (*minakari*) i grawerunku. Muzułmańskie wpływy odnaleźć można również w takich dziedzinach, jak obróbka kamienia, marmuru, metali, kości słoniowej, wytwarzanie papieru, kaligrafia czy zdobnictwo ścian (murale). Dzięki nowym technikom rozwijała się sztuka haftu, tkania i barwienia materiałów, a jedwabne brokaty, wspaniałe kobierce, muślinowa odzież i szale zyskały niezwykłą popularność.

Urdu. Bez wątpienia ucieleśnieniem heterogenicznej indomuzułmańskiej tradycji jest język urdu, zwyczajowo (choć nie do końca słusznie) kojarzony z południowoazjatyckimi muzułmanami. Zaliczany jest – podobnie jak jego siostrzany język hindi – do grupy języków indoaryjskich i wywodzony – znów tak jak hindi – z lokalnego dialektu khari boli z okolic Delhi (art. s. 9). Początki urdu sięgają czasów sułtanatu delhijskiego, gdzie

eprasa.pl 46c0f5f7db

wyewoluował jako rodzaj wspólnej mowy, która służyła do komunikacji osobom posługującym się różnymi, wzajemnie niezrozumiałymi językami. Urdu rozwijał się przez kolejne stulecia w muzułmańskich państwach i księstwach Indii (również na południu – w państwie Bahmanidów i sułtanatach dekańskich, art. s. 82), pozostając pod olbrzymim wpływem arabszczyzny, turecczyzny i nade wszystko perszczyzny. Choć więc jego system gramatyczny jest bardzo zbliżony do systemu hindi, odróżnia go ogromna liczba zapożyczonej leksyki, a także sposób zapisu – zmodyfikowany alfabet arabski.

Urdu ma długą, bogatą i wysoko cenioną tradycję literacką, szczególnie poetycką. Klasyczna poezja w tym języku zaczęła rozwijać się w XVI w. i początkowo była bardzo silnie wzorowana na klasycznej poezji perskiej, zwłaszcza jeśli chodzi o uprawiane wówczas gatunki literackie oraz stosowane metra. Szczególnie rozpowszechnioną formą był i pozostaje gazal (utwór liryczny), ale popularne były także marsija (poemat elegijny) czy rubajat (krótki czterowiersz). O zadomowieniu się w literaturze subkontynentu perskich form lirycznych świadczy fakt, że występowały i występują one nie tylko w języku urdu, ale w wielu innych językach Indii.

Życie codzienne. Pomieszanie tradycji do dziś widać także w życiu codziennym i w kulturze popularnej. Np. hinduskie kobiety zakładają muzułmańskie obszerne spodnie (*salwar*) i luźną tunikę (*kamiz*) z równym upodobaniem jak muzułmanki – które, dla odmiany, uważają tradycyjne indyjskie sari za najbardziej odświętny strój i nawet w Pakistanie ubierają się w nie przy okazji największych uroczystości. Zwyczaje kulinarne również uległy przemieszaniu i tradycyjne perskie czy środkowoazjatyckie potrawy mięsne zaczęto w Azji Południowej przyrządzać ze znacznie większym dodatkiem warzyw i przypraw, wypracowując jednocześnie wersje wegetariańskie dla niespożywającej mięsa części społeczeństwa. Dało to początek tzw. kuchni mogolskiej (*mughlai*), rozpowszechnionej obecnie w całych północnych Indiach, Pakistanie i Bangladeszu.

Hinduskie i muzułmańskie społeczności nierzadko wspólnie celebrują święta religijne jednej i drugiej tradycji – muzułmanie wraz z hindusami obsypują się kolorowymi proszkami podczas obchodów święta holi, hindusi i sunnici kroczą obok szyitów w żałobnych procesjach upamiętniających męczeństwo szyickich imamów i budują własne repliki grobu Husajna, które obnoszone są podczas tych procesji w miesiącu muharram. Niezliczone mieszane społeczności niewielkich wiosek i miasteczek razem obchodzą lokalne święta, niejednokrotnie dzieląc to samo sanktuarium, w którym ci sami wierni z jednej strony oddają pokłon hinduskiemu bóstwu, a z drugiej – czczą pamięć miejscowego sufickiego świętego.

Takie same obrzędy i rytuały towarzyszą hinduskim i muzułmańskim uroczystościom ślubnym: panna młoda poddawana jest ceremonii ozdabiania ciała henną (*mehendi*), a pan młody przybywa do jej domu z procesją krewnych i przyjaciół znaną jako *barat*. W wieczór poprzedzający dzień zaślubin organizowane są przyjęcia ze śpiewem i tańcem – osobno dla obojga przyszłych małżonków, zaś po ślubie młoda mężatka jest odprowadzana do domu teściów. Właściwie poza *stricte* religijną ceremonią zawarcia związku pozostałe elementy kilkudniowego wesela nie różnią się niczym szczególnym.

Efekty opisywanych przemian od dawna już przestały być postrzegane jako obce, stając się integralną składową kulturowej tradycji subkontynentu indyjskiego.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

Kurtyzany

Przed włączeniem Indii do Imperium Brytyjskiego (1858 r.) kurtyzany, znane jako *tawaif*, stanowiły bardzo ważną, powszechnie akceptowaną i poważaną wśród mieszkańców Indii Północnych grupę społeczną. Pozostawały w bliskich związkach z przedstawicielami najbogatszych warstw społeczeństwa – książętami, arystokracją, kupiectwem – a ci, którzy dzierżyli władzę i mieli pieniądze, niejednokrotnie korzystali z ich usług w drodze po sukces i zaszczyty. Szczególną reputacją cieszyły się kurtyzany z miasta Lakhnau, będącego stolicą bogatej prowincji Awadh w północnych Indiach, gdzie kształtowały obyczaje i gusta dworu nawabów (tak tytułowano muzułmańskich władców Awadhu).



Kurtyzana, miniatura z ok. 1700 r.

To kurtyzany dyktowały reguły w dziedzinie mody, obyczajowości, muzyki i tańca, zaś wydawane przez nie przyjęcia stanowiły wyczekiwane z ogromną niecierpliwością wydarzenia towarzyskie najwyższej rangi. Rolą tawaif była również społeczna edukacja młodych arystokratów – miały nauczyć ich znawstwa rzeczy pięknych i wytwornych, jak muzyka i taniec, sztuki eleganckiego wysławiania się, zamiłowania do poezji oraz dobrego gustu i wykwintnych manier. Synowie rodów szlacheckich często byli zachęcani do odwiedzania salonów kurtyzan cieszących się najwyższym prestiżem w celu nabywania tych wszystkich umiejętności.

Tawaif musiała przede wszystkim umieć tańczyć i śpiewać. Edukacja zwykle trwała kilka lat i była prowadzona z zachowaniem surowej dyscypliny i wszelkich prawideł sztuki. Dziewczęta były uczone także pisania i czytania, gdyż znajomość literatury, szczególnie kanonu dzieł literackich w językach perskim, arabskim i urdu, a także biegłość w zakresie układania i recytowania klasycznych form poetyckich należały do wysoce pożądanych umiejętności dobrze wykształconej tawaif.

Niektóre kurtyzany zgromadziły znaczne majątki. Z czasem zaczynały pełnić funkcję pracodawczyń zatrudniających liczną służbę i muzyków, a także inwestorek wspierających lokalny handel i rzemiosło w zamian za stałe zyski. Dotowały również cele społeczne i religijne. Wytworzył się dzięki temu archetyp tawaif jako kobiet silnych, niezależnych, co najmniej równych mężczyznom pod względem pozycji i roli społecznej, co potwierdzała przede wszystkim ich samowystarczalność finansowa, poparta wyłącznym w zasadzie prawem córek do dziedziczenia majątku.

Po powstaniu sipajów rola, jaką tawaif odgrywały w indomuzułmańskim społeczeństwie, zaczęła ulegać dewaluacji. Dawne wartości powoli zanikały, styl życia wyższych sfer uległ zmianie, osłabł mecenat, i w efekcie kurtyzany, które wcześniej pełniły funkcję strażniczek i kapłanek życia arystokracji, zostały zepchnięte na margines społeczeństwa i zaczęły być postrzegane jako zwykłe prostytutki. Jednak ślady ich działalności pozostają obecne w dzisiejszej Azji Południowej, choć w zmodyfikowanej formie. Ma w tym swój udział cieszący się w tym regionie wyjątkowym statusem przemysł filmowy (art. s. 166).

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db



Rynek w Goa, należącym do kolonii portugalskiej, grafika Théodore'a de Bry z 1598 r.

Żeglarze, misjonarze, kupcy

Początek nowego, niezwykle brzemiennego w skutki okresu w dziejach subkontynentu wyznaczyła wyprawa Vasco da Gamy.

AGNIESZKA KUCZKIEWICZ-FRAŚ

Europejska kolonizacja. Europejczycy początkowo przybywali do Indii albo jako kupcy, albo jako misjonarze – katoliccy (Portugalczycy, Francuzi), protestanccy (Holendrzy, Duńczycy, Niemcy), anglikańscy (Brytyjczycy). Z czasem między siłami europejskimi rozpoczęła się rywalizacja o kontakty handlowe i zyski, a także o tereny i wpływy polityczne, zaś konflikty toczące się między mocarstwami w Europie znajdowały odzwierciedlenie w posiadłościach zamorskich.

Portugalczycy i Estado da Índia. Portugalczycy wykorzystali olbrzymią szansę odkrycia alternatywnej drogi morskiej do Indii, wiodącej wokół wybrzeży Afryki i omijającej od wieków zmonopolizowane przez żeglarzy arabskich szlaki łączące porty Zatoki Perskiej i zachodniego wybrzeża subkontynentu (art. s. 112). Europa była spragniona indyjskich towarów – pieprzu i innych przypraw, saletry, bawełnianych tkanin – dlatego wyprawa Vasco da Gamy, który w 1498 r. dotarł do Kozhikode (Kalikatu) na Wybrzeżu Malabarskim, została uznana za całkowity sukces, pomimo że Portugalczycy musieli salwować się ucieczką przed Indusami podburzonymi przez obawiających się konkurencji kupców muzułmańskich.

Kozhikode było centrum handlu przyprawami kontrolowanego przez Chińczyków i Arabów, którym udało się skutecznie zapobiec założeniu tam przez Portugalczyków faktorii. Przybysze postanowili jednak walczyć o wpływy i podjęli decyzję o ekspansji, chociaż kolejna ekspedycja z 1505 r., dowodzona przez mianowanego wicekrólem Indii Francisco de Almeidę i próba założenia faktorii handlowej w Koćinie również zakończyły się fiaskiem na skutek interwencji floty arabskiej. Pięć lat później wyprawa Alfonsa de Albuquerque (późniejszego pierwszego gubernatora Indii Portugalskich) przyniosła upragniony sukces: Portugalczycy pokonali siły sułtana Bidźapuru i założyli pierwszą faktorię handlową w Goa, które wkrótce stało się stolicą ich indyjskich posiadłości. Nieco później powstała tam również słynna misja jezuicka, w której działał m.in. św. Franciszek Ksawery, zwany apostołem Indii.

Następne lata przyniosły kolejne zdobycze (przejmowane zbrojnie lub pokojowo), tym razem kosztem sułtana Gudźaratu: Daman (1531 r.), Salsette, Bombaj i Bassein

eprasa.pl 46c0f5f7db





Zwycięstwo Holendrów nad Portugalczykami u Wybrzeża Malabarskiego, 1682 r.
Poniżej: Pałac gubernatora francuskiego w Pondichéry,
grafika Cyrille'a Pierre'a Theodore'a Laplace'a z XIX w.



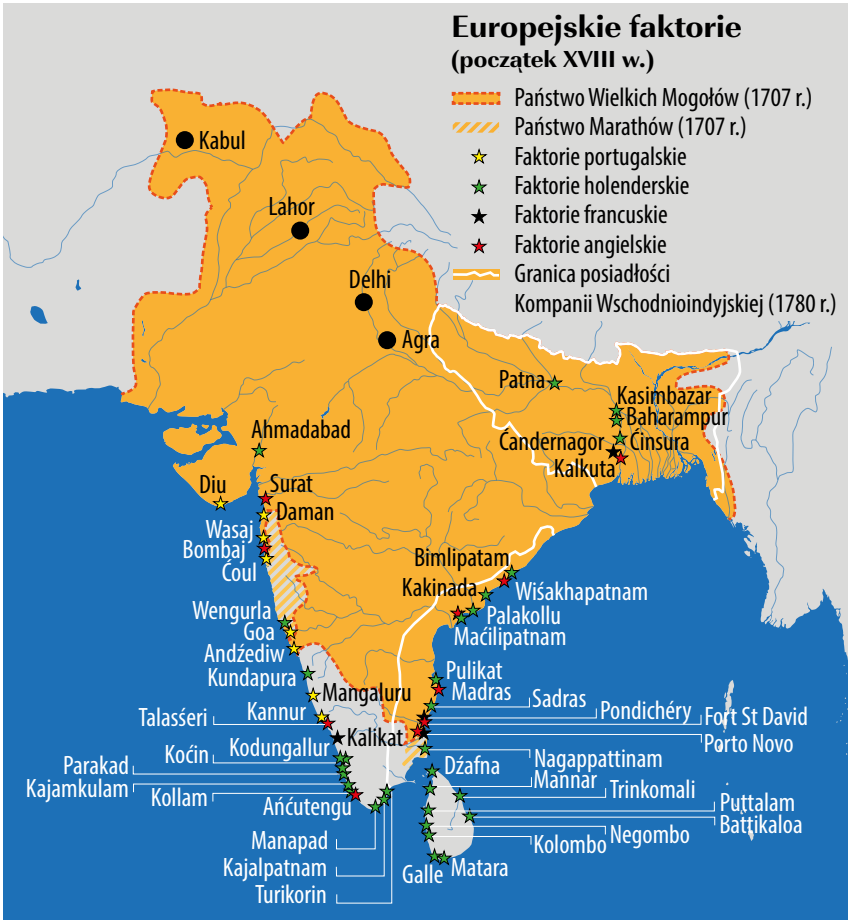
(1534 r.) oraz Diu (1535 r.). Przez dwa stulecia Portugalczycy z powodzeniem rozszerzali swoje wpływy, utrzymując faktorie nie tylko na zachodnim, ale i wschodnim wybrzeżu. Kontrolowali także ruch statków w gudżaracckich portach, co było szczególnie uciążliwe dla indyjskich muzułmanów, gdyż to z nich właśnie wierni wyruszali na pielgrzymki do Mekki. Na tym tle często zdarzały się konflikty – również zbrojne – między Portugalczykami a mogolskimi władzami prowincji. W 1739 r. Marathowie (art. s. 95) podbili większość terytoriów portugalskich w północnych Indiach, jednak oficjalna kolonia (tzw. Indie Portugalskie – Estado da Índia) istniała nieprzerwanie do 1961 r., kiedy to armia indyjska dokonała bezkrwawego przejęcia ostatnich terytoriów portugalskich (Daman i Diu, Dadra, Nagarhaweli) i przyłączenia ich do Republiki Indii.

Kolonizacja portugalska była pierwszym kontaktem Indii z Zachodem w czasach nowożytnych. W jej efekcie na subkontynent zostało wprowadzone chrześcijaństwo, pojawiły się nowe uprawy, bez których dziś nie wyobrażamy sobie indyjskiej kuchni, jak ziemniaki, tytoń, kukurydza, pomidory czy gujawa. Wpływy są widoczne również w sferze kultury – np. w sztuce (wizerunki Maryi czy Jezusa), muzyce (powszechne użycie fisharmonii), a także językach (np. hindi czy marathi, art. s. 9), które mają niemało zapożyczeń z portugalskiego.

Holendrzy i India Holenderska. Termin India Holenderska odnosi się do osad i faktorii handlowych pozostających pod zarządem Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*; VOC), powołanej w 1602 r. Holendrzy byli obecni na terenie subkontynentu do 1825 r., nigdy jednak nie stworzyli jednej siły politycznej administrującej holenderskimi posiadłościami. Zamiast tego istniały odrębne: prowincje (gubernatorstwa) – Holenderski Cejlon i Holenderski Koromandel; komendantura – Holenderski Malabar; oraz dyrektoriaty – Holenderski Bengal i Holenderski Surat. Holendrzy najpierw dotarli do Pulikatu na Wybrzeżu Koromandelskim, następnie zdobywali posiadłości w rejonie Suratu (1616 r.) i w Bengalu (1627 r.), zaś w 1656 r. odebrali Portugalczykom Cejlon, a kilka lat później również posiadłości w Malabarze (wybrzeże zachodnie). VOC handlowała głównie tekstyliami, kamieniami szlachetnymi, indygo i jedwabiem, saletrą i opium (w Bengalu) oraz pieprzem (w Malabarze), Kompania eksportowała też indyjskich niewolników do Kolonii Przylądkowej (pd. Afryka) oraz na Wyspy Korzenne. W II poł. XVIII w. Holendrzy stopniowo tracili wpływy i posiadłości, cedując je w ręce brytyjskie (by nie dostały się Francuzom) na mocy traktatu holendersko-brytyjskiego z 1824 r.

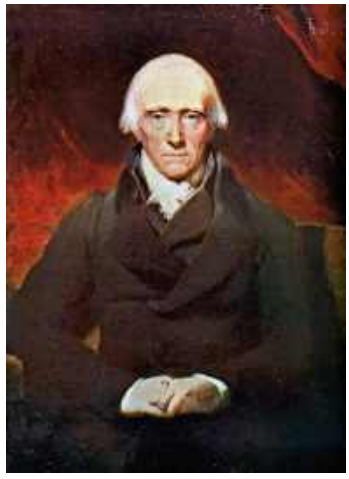
Francuzi i Établissements français dans l'Inde. Francuzi dotarli do Indii jako ostatnia siła europejska w II poł. XVII w. Jednym z pierwszych był François Bernier, lekarz i podróżnik, który przez kilka lat pełnił funkcję osobistego medyka mogolskiego cesarza Aurangzeba (art. s. 88). Francuska Kompania Indii Wschodnich (*La Compagnie française des Indes orientales*) została założona w 1642 r. przez kardynała Richelieu, ale pierwsza ekspedycja dotarła do Suratu dopiero w 1668 r. Tam też powstała francuska faktoria handlowa. Kolejne placówki Francuzi założyli w Masulipatam (1669 r.) i Pondichéry (1673 r., na terenach otrzymanych od sułtana Bidźapuru), a także w Ćandernagorze (1692 r., za zgodą miejscowego gubernatora Bengalu z ramienia Mogołów). Stosunkowo szybko jednak, bo już do 1720 r., utracili na rzecz Brytyjczyków wszystkie faktorie poza Pondichéry, które znacznie rozbudowali i o które walczyli – z sukcesem – z Ho-

eprasa.pl 46c0f5f7db



lendrami i Brytyjczykami, uzyskując kontrolę nad sporą częścią Dekanu. W czasach urzędowania najsłynniejszego gubernatora Indii Francuskich Josepha Dupleix, dążącego do umocnienia zamorskich terytoriów Francji, powstały nowe faktorie w Janam (Andhra), Mahé (Malabar) i Karikalu (Koromandel). Jednak taka ekspansywna polityka stała na drodze interesom brytyjskim, w związku z czym nie uzyskała poparcia rządu francuskiego, chcącego uniknąć otwartego konfliktu z Brytyjczykami.

Konfrontacja stanowiąca odzwierciedlenie konfliktów tych dwóch państw w Europie (walka o sukcesję austriacką 1740–48; wojna siedmioletnia 1756-63) była jednak nieunikniona. Wprawdzie obie strony zapewniały o czysto handlowym celu ich obecności w Indiach, jednak w poszukiwaniu lokalnych sprzymierzeńców zaczęły mieszać się do polityki wewnętrznej państw indyjskich, później stopniowo przejmując nad nią kontrolę. Walki francusko-angielskie o wpływy trwały do początku XIX w. Pondichéry przechodziło z rąk do rąk. Wreszcie po zakończeniu wojen napoleońskich w 1816 r. Francuzi ostatecznie zdołali odzyskać większość wcześniejszych posiadłości, w tym Pondichéry, Čandernagor i Surat. Przekazali je Republice Indii dopiero po uzyskaniu przez Indie niepodległości: w 1947 r. Surat, w 1950 r. Čandernagor; w 1954 r. – Pondichéry.



Warren Hastings, pierwszy Gubernator Generalny Prezydencji Bengalu, portret z 1905 r.

Brytyjczycy i Kompania Wschodnioindyjska. Już w XVI w. do Indii docierali brytyjscy kupcy, misjonarze i podróżnicy, zaś w 1600 r. królowa Elżbieta I powołała do życia Kompanię Wschodnioindyjską (*East India Company*, EIC), która otrzymała wyłączne prawo nawiązywania stosunków handlowych z Indiami na 15 lat, a także szereg przywilejów wykraczających znacznie poza zakres typowy dla działalności korporacji handlowej: prawo do utrzymywania własnej armii, zawierania układów politycznych i sojuszy, wypowiadania wojny, a także pobierania podatków i posiadania własnej waluty. W pierwszym okresie działalności (1611–1757) kompania założyła – głównie na wybrzeżach – wiele faktorii handlowych, przy akceptacji cesarzy mogolskich oraz lokalnych władców. Do najważniejszych należały: w Madrasie (zał. w 1639 r.); w Bombaju, który Wielka Brytania otrzymała od Portugalii w 1661 r. jako część wiana Katarzyny Braganzy po ślubie z królem Karolem II, a następnie oddała Kompanii Wschodnioindyjskiej na własność; w Kalkucie, założonej w 1686 r. po wypędzeniu Brytyjczyków przez Aurangzeba z ich posiadłości w Hugli. W tych trzech ośrodkach Brytyjczycy ustanowili tzw. miasta-prezydencje, w których zaczęli tworzyć administrację mającą zarządzać coraz większymi terenami, jakie stopniowo dostawały się pod ich kontrolę – również w efekcie nieustannej rywalizacji z kupcami francuskimi i holenderskimi.

W latach 1757–1858 kompania przekształciła się z organizacji stricte handlowej w polityczną, dokonując stopniowego podboju terytorialnego i przejmując władzę nad kolejnymi obszarami subkontynentu, określanymi od tej pory jako prezydencje: Madrasu – w której obręb weszły terytoria zaanektowane po wojnach z południowymi księstwami Karnatiku (1746–63) i Majsuru (1767–99); Bombaju – przyłączonej po wojnach z Marathami (1775–1818); oraz Bengalu – anektowanej po pokonaniu nawabów Bengalu w bitwach pod Palasi (1757 r.) i Baksarem (1764 r.). W I poł. XIX w. kompania dokonała wielu innych aneksji, m.in. włączyła do kontrolowanych przez siebie terenów Prowincje Północno-Zachodnie (1836 r.), Pańdżab (po 1. i 2. wojnie z sikhami, anektowany w 1849 r.), a także księstwa zagarnięte na bazie tzw. doktryny o upadłości (np. Nagpur w 1853 r. i Awadh w 1856 r.).

W 1773 r. utworzono urząd Gubernatora Generalnego Prezydencji Bengalu. Pierwszym został Warren Hastings, któremu kompania zawdzięczała nie tylko umocnienie swej władzy w Indiach, ale także reformę administracji oraz podwyższenie dochodów spółki z 3 do 5 mln funtów szterlingów. EIC przejęła ostateczną kontrolę nad Indiami, a Kalkuta stała się centrum administracyjnym kraju. W związku z coraz szerszym zakresem władzy gubernatora Bengalu w 1833 r., w okresie urzędowania lorda Williama Bentincka, nazwę urzędu zmieniono na Gubernator Generalny Indii. Bentinck wprowadził reformy mające zwesternizować indyjskie społeczeństwo, postrzegane przez niego jako niecywilizowane i pozbawione norm etycznych. Polegały one m.in. na zastąpieniu perskiego angielskim w sądach i urzędach, forsowaniu zachodniego stylu edukacji oraz próbie ograniczenia lub zniesienia miejscowych zwyczajów, które godziły w morale Brytyjczyków (jak np. sati, segregacja kastowa, poligamia, małżeństwa dzieci). Gubernator wsławił się także pogardliwym traktowaniem kulturowego dziedzictwa Indii, przejawiającym się m.in. w niszczeniu i rozgrabianiu zabytków, sprzedawanych następnie za bezcen na wolnym rynku. Prezentowany przez niego i przez innych urzędników kompanii lekceważący stosunek do mieszkańców Indii i ich cywilizacji z czasem doprowadził do tragedii, jaką było krwawe dla obu stron powstanie sipajów, które spowodowało odsunięcie kompanii od władzy w Indiach i jej ostateczne rozwiązanie w 1874 r. (art. s. 105).

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db

Perła brytyjskiej Korony

Kolejnym wielkim rozdziałem w historii Indii było znalezienie się w kolonialnej orbicie Londynu. Zależność ta miała różne formy i następstwa.

RENATA CZEKALSKA



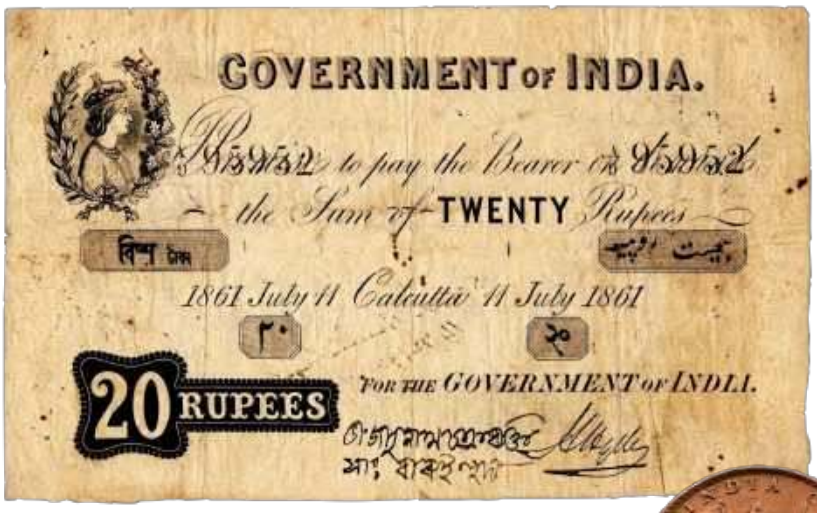
Epoka Kompanii Wschodnioindyjskiej. Angielscy podróżnicy, misjonarze i kupcy przybywali do Indii, począwszy od drugiej połowy XVI w., jednak dopiero po spektakularnym sukcesie angielskiej marynarki, która rozgromiła hiszpańską Wielką Armadę w 1588 r., okręty angielskie rozpoczęły regularne wyprawy zamorskie w kierunku subkontynentu. Jedną z konsekwencji było w 1600 r. przyznanie Kompanii Wschodnioindyjskiej (art. s. 102) przez królową Elżbietę I licencji zapewniającej wyłączne prawo do handlu z Indiami na okres piętnastu lat.

Dochody kompanii z importu przypraw przekroczyły najśmielsze oczekiwania. Anglicy oczyścili wody indyjskie z wpływów portugalskich i holenderskich i założyli swoją pierwszą faktorię w Suracie, a na dwór mogolskiego cesarza Dżahangira (art. s. 88) przybył angielski ambasador sir Thomas Roe. Przez następnych kilka dekad Anglicy zakładali kolejne faktorie, zapominając przy tym niejako o ich pierwotnym handlowym przeznaczeniu i – pod pretekstem zapewnienia ochrony pracownikom i towarom – sprowadzali z ojczyzny regularne oddziały wojska. Część-

Turniej tenisowy, 1905 r.
Obok: Zaklinacze węży, 1870 r.



eprasa.pl 46c0f5f7db



Papierowa rupia brytyjska z 1861 r. i moneta brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej z 1808 r.

ciej niż do ochrony towarów żołnierzy używano do finalizowania transakcji handlowych po myśli Anglików. W ostatniej dekadzie XVII w. zyski kompanii okazały się absolutnie bajeczne, w związku z tym akcjonariuszom wypłacono dwudziestopięcioprocentowe dywidendy.

Stulecie sukcesów finansowych spowodowało znaczny wzrost angielskich ambicji związanych z indyjskim subkontynentem, czego rezultatem było m.in. wyeliminowanie Francuzów, stanowiące początek angielskiej ekspansji terytorialnej w Indiach. Pierwszym znaczącym wyzwaniem, jakiemu Anglicy musieli stawić czoła, było wydarzenie z 1756 r., nazywane w brytyjskich źródłach tragedią czarnej jamy (*black hole tragedy*). Wokół wydarzenia, noszącego znamiona prywatnej zemsty na Anglikach dokonanej przez znanego z sympatii do Francuzów nawaba Bengalu, powstało wiele spekulacji i kontrowersji. Najczęściej pisze się o 123 osobach (mężczyznach, kobietach i dzieciach) zamkniętych w pałacowym lochu i zmarłych z powodu upału i braku tlenu.

W następstwie tragedii czarnej jamy doszło do bitwy pod Plassey między oddziałami angielskimi i armią nawaba Bengalu, 23 czerwca 1757 r. Po niej rozpoczęło się panowanie Kompanii Wschodnioindyjskiej na subkontynencie.

British Raj. Kolejny przełom w historii brytyjskiej obecności w Indiach nastąpił równo sto lat później. 1 listopada 1858 r., w wyniku pierwszego indyjskiego zrywu niepodległościowego (art. s. 116), na mocy Government of India Act (ustawa o zarządzaniu Indiami) Indie włączono do Korony Brytyjskiej, odbierając zwierzchność nad nimi Kompanii Wschodnioindyjskiej (którą rozwiązano ostatecznie w 1874 r.). Wraz z tą decyzją rozpoczęła się epoka nazywana przez historyków British Raj, która zakończyła się wraz z opuszczeniem Indii przez Brytyjczyków w 1947 r. Sama nazwa epoki jest hybrydą – podobnie jak i twór państwowy, który określa (art. s. 109). Składa się z angielskiego przymiotnika *british* (brytyjski) oraz rzeczownika *raj* (czyt. radź) występującego w różnych językach indyjskich i określającego królestwo, ale także zwierzchność czy władztwo nad danym terytorium.

Nigdy dotąd Indie nie były zarządzane przez jeden wspólny rząd. Nigdy też nie władano subkontynentem tak efektywnie i bez konieczności prowadzenia nieustannych wojen o utrzymanie zdobytych terytoriów. Również po raz pierwszy w swojej wielowiekowej historii mieszkańcy subkontynentu nie musieli obawiać się najazdów z zewnątrz. Brytyjczycy doskonale zabezpieczyli kraj od północy, skutecznie uszczelniając wszystkie szlaki prowadzą-

Armie maharadżów

Spośród 565 państw i państewek tworzących tzw. Indie książęce (Indie maharadżów, art. s. 109) tylko 21 było na tyle dużych i zamożnych, by utrzymywać własne, stałe siły zbrojne, a z tych tylko cztery (Hajdarabad, Majsur, Baroda oraz Dżammu i Kaśmir) wystawiały znaczniejsze kontyngenty. Tworzyły one tzw. Oddziały Służby Imperialnej (*Imperial Service Troops*). Miały ciekawą genezę. Po przejęciu w 1858 r. bezpośredniej kontroli nad Indiami Brytyjczycy nader wstrzemięźliwie zapatrywali się na utrzymywanie sił zbrojnych przez lokalnych władców. Jednocześnie jednak, aż do reformy lorda Kitchenera z początku XX w., nie utworzyli jednolitej struktury wojskowej na subkontynencie i nadal utrzymywali wprowadzony za czasów Kompanii Wschodnioindyjskiej podział na Armię Bengalu, Armię Bombaju i Armię Madrasu. Do ich faktycznego scalenia doszło dopiero w 1903 r. Jednakże wcześniej



Żołnierze Armii Bombaju, ok. 1880 r.

Brytyjczycy stanęli wobec wzmagającej się fali carskiego ekspansjonizmu. W marcu 1885 r. Rosjanie, którzy zakończyli właśnie podbój Turkmenistanu, usadowili się na drodze do Heratu (postrzeganej jako początek szlaku umożliwiającego dokonanie inwazji na Indie).

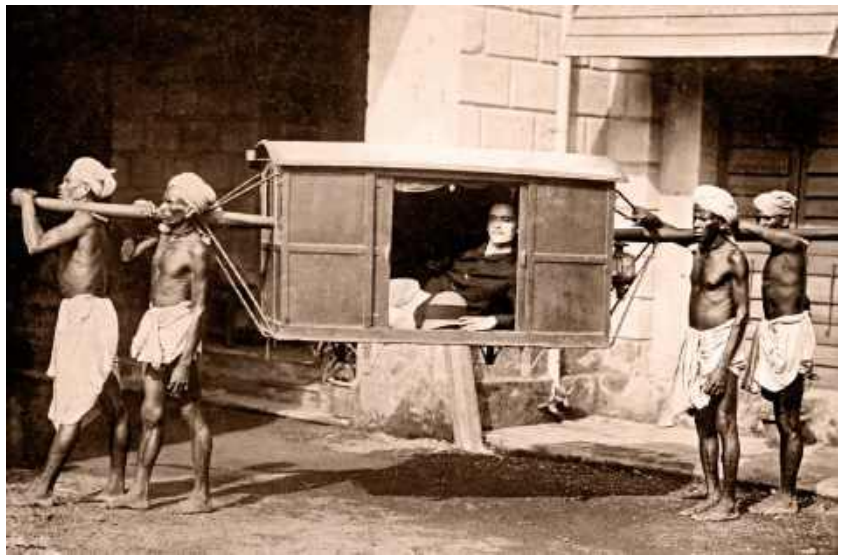
eprasa.pl 46c0f5f7db

ce przez góry, a jako potęga morska bez trudu byli w stanie zapewnić bezpieczeństwo także morskich granic. Wprowadzili w Indiach kodeks karny i cywilny, po raz pierwszy w historii gwarantujący wszystkim mieszkańcom równość wobec prawa. W kodeksie cywilnym uwzględnili prawa zwyczajowe, specyficzne dla różnych wspólnot i społeczności zamieszkujących subkontynent, dotyczące takich okoliczności, jak np. zawieranie małżeństw, rozwody, adopcja czy prawa spadkowe. Kodeks karny obowiązywał wszystkich obywateli imperium jednakowo.

Blaski i cienie kolonialnej modernizacji. Brytyjska ekspansja w Indiach odbywała się w epoce rewolucji technicznej, stąd też jej zdobycze, za sprawą kolonizatorów, pojawiły się na subkontynencie stosunkowo prędko. Do Indii dotarła nowoczesna medycyna, budowano szpitale i ośrodki opieki medycznej na wzór europejski. Prowadzono akcje edukacyjne dotyczące przestrzegania podstawowych zasad higieny, wprowadzono szczepienia ochronne przeciwko cholerze, ospie czy dżumie.

Jednakże zaawansowanie technologiczne i cywilizacyjne miało swoje ciemne strony. W związku z rozwojem przemysłu w Europie Indie stały się dostawcą niemal wyłącznie surowców. Najbardziej pożądane były bawełna i indygo, ale wszelkie uprawy, których eksport mógł przynieść zyski, pozostawały w rękach brytyjskich (m.in. plantacje kawy, herbaty i juty). Taka polityka doprowadziła do załamania się indyjskiej gospodarki, tradycyjnie opartej na produkcji przydomowych fabryczek i rodzinnych gospodarstw bądź warsztatów produkcyjnych.

Brytyjczycy wprowadzili w indyjskim społeczeństwie wiele korzystnych zmian (np. zakazali obyczaju sati, czyli spalania się żywcem wdów na stosach pogrzebowych ich zmarłych mężów, czy piętnowali praktyki dopuszczające małżeństwa dzieci), jednak nie ulega wątpliwości, że eksploatowali Indie bezwzględnie i do granic możliwości,



Bogaty kupiec brytyjski niesiony w palankinie, 1922 r.

zgodnie z typowymi praktykami kolonialnymi. Jak zauważa Romeś Dutt, indyjski pisarz i naukowiec sprawujący także przez pewien czas funkcję przewodniczącego Indyjskiego Kongresu Narodowego, „historia nie zna ani jednego takiego przypadku, żeby jeden naród rządził innym z korzyścią dla tego rządzonego".

Brytyjczycy pozostawili Indie doprowadzone do skrajnej nędzy, a w wyniku wyniszczającej polityki rolnej nękane przez powodzie oraz klęski suszy, nieurodzaju i głodu. Opuścili kraj, w którym zniszczyli doszczętnie lokalną wytwórczość – szczególnie włókiennictwo, w czasach przedbrytyjskich stanowiące podstawę indyjskiego eksportu do Europy, oraz rolnictwo, przed epoką kolonizacji produkujące dosyć, aby wyżywić całą populację.

Londyn zareagował ostro – premier Gladstone poprosił Izbę Gmin o kredyty na wojnę. W Indiach rozpoczęto przemieszczanie wojsk na północ. By uzupełnić niezbyt liczebne szeregi, Brytyjczycy zwrócili się o pomoc do indyjskich władców. Za ich sprawą (główną rolę odegrał nizam Hajdarabadu) wystawiono dodatkowych 20 tys. żołnierzy. Nadal jednak utrzymano w mocy zakaz budowy w państwach książęcych jakichkolwiek fortyfikacji, uruchamiania produkcji broni i amunicji oraz wcielania do służby obcych poddanych. Książęta byli zobowiązani przekazywać kontyngenty ze swoich sił w podporządkowanie Armii Indii na żądanie wicekróla.

W związku z powyższym wojska książęce szybko znalazły się w boju. Dwie baterie górskie uczestniczyły w wojnie z władcą północnoindyjskich państwek Nagar i Hanza w 1891 r. oraz odsieczy oblężonej placówki w Ćitralu (obecnie pakistańska prowincja Chajber Pachtunchwa) w 1895 r. Kontyngenty z dziewięciu państw uczestniczyły w wojnie granicznej (z Pasztunami) w 1897 r., z czterech w tłumieniu tzw. powstania bokserów w Chinach w latach 1900–01, zaś w 1902 r. kawalerię na wielbłądach z Bikaneru w liczbie ok. 300 jeźdźców (sowarów) wyekspediowano do Somalilandu, gdzie usiłowała zwalczać partyzantkę szalonego mułły Muhammada ibn Abd Allaha Hasana. Podczas Wielkiej Wojny (1914–18) zaciąg z 29 państw książęcych dał dodatkowych 22,5 tys. żołnierzy, z których 18 tys. trafiło na front mezopotamski, egipski i palestyński. Saperów i poganiaczy mułów wysłano nawet do Francji.

W międzywojniu lokalne formacje poddano generalnej reformie. Ich nazwę zmieniono na Siły Państw Indyjskich (*Indian States Force*). Armie książęce podlegały wówczas nadzorowi Armii Indii, a wchodzące w ich skład pododdziały podzielono na trzy kategorie: A – odpowiadające liniowej piechocie armii indyjskiej (bądź bardzo zbliżone do niej pod względem organizacji, wyszkolenia i wyekwipowania); B – stałe formacje bezpieczeństwa o charakterze policyjno-żandarmeryjnym; C – okresowo powoływane pododdziały milicyjne pełniące rolę obrony lokalnej. Podczas II wojny światowej armie książęce dostarczyły Armii Indii ok. 250 tys. żołnierzy wyekwipowanych i uzbrojonych na koszt władców (czyli był to sposób dodatkowego drenowania Indii pod względem demograficznym i finansowym). Spośród nich pięć batalionów utracono na Malajach i w Singapurze.

Po podziale Indii Brytyjskich 69 oddziałów i pododdziałów książęcych wcielono do armii indyjskiej. Np. Kolhapur State Forces (Majsur) stały się 19. batalionem Maratha Light Infantry Regiment, Baroda State Forces – 20. batalionem (obecnie 10. batalion piechoty zmechanizowanej), a Hyderabad State Forces – 22. batalionem tego samego pułku. Bataliony 1st oraz 2nd Patiala Infantry weszły jako 15. i 16. batalion (Patiala) w skład Punjab Regiment. Sześć pododdziałów kawalerii wcielono do nowo zorganizowanego pułku 61. Cavalery. Cztery bataliony piechoty i baterię górską przejęła armia Pakistanu.

Krzysztof Kubiak

eprasa.pl 46c0f5f7db





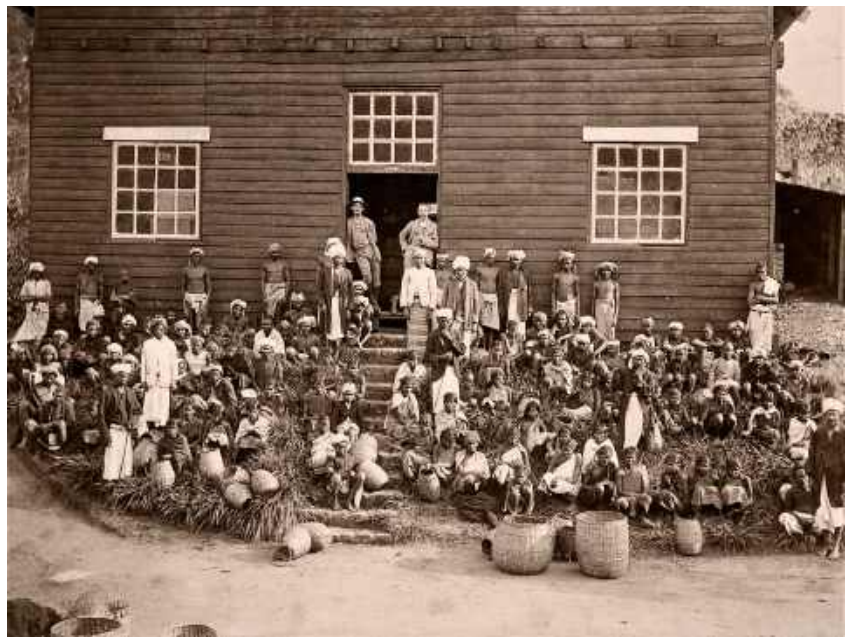
Od lewej: Kobiety pracujące przy budowie drogi w prowincji Dardżiling, 1903 r. Podróżni ruszają spod dworca Victoria w Bombaju, ok. 1900 r.

Mentalne bruzdy. Brytyjska kolonizacja miała też skutki w sferze mentalnościowej. Brytyjczycy bowiem stworzyli w Indiach nową kategorię społeczną pozostającą poza tradycyjnym systemem, obejmującą tych wszystkich, których los był ściśle uzależniony od trwałości brytyjskiego panowania na subkontynencie. Należeli do niej przede wszystkim lokalni książęta (radżowie i maharadżowie), pracownicy służb mundurowych oraz tzw. brązowa biurokracja (*brown bureaucracy*), czyli indyjscy urzędnicy brytyjskiej administracji różnego szczebla. Książętom w zamian za popieranie władzy brytyjskiej i tonowanie nastrojów demokratycznych zapewniano apanaże i pozory autonomii. Wojskowym, funkcjonariuszom policji, służbie kolejowej zajmowane stanowiska zapewniały stałą i dość wysoką rządową pensję, a także inne przywileje (przysługujące w zależności od zajmowanej pozycji) związane z pełnieniem stanowisk w służbie Jej Królewskiej Mości.

Podobnie rzecz się miała w przypadku indyjskich urzędników brytyjskiej administracji, którzy niejednokrotnie zawdzięczali kolonizatorom awans społeczny i znaczny wzrost poziomu życia. Pierwszy premier niepodległych Indii, Dżawaharlal Nehru (art. s. 124), oskarżał tę grupę społeczną o działania, które przyczyniły się nie tylko do przedłużenia okresu władzy kolonialnej, ale także do spowolnienia naturalnych procesów społecznych.

Zachowania potwierdzające lojalność wobec Brytyjczyków mogły wywoływać oburzenie, szczególnie w kontekście niejednokrotnie brutalnych działań kolonizatorów, zmierzających do ograniczenia podstawowych wolności obywatelskich. Przykładem może być atak oddziałów wojska na uczestników pokojowego zgromadzenia, znany w historii jako masakra w Amritsarze (1919 r.), oraz fala represji towarzysząca wprowadzonemu zaraz po masakrze stanowi wyjątkowemu, doraźne procesy kończące się wyrokami śmierci lub wieloletniego więzienia, stosowane podczas przesłuchań tortury. Konsekwencją brytyjskiej kolonizacji, wpisaną głęboko w mentalność Indusów, jest pogłębienie podziałów społecznych, zarówno pomiędzy rozmaitymi grupami hinduskiej społeczności, jak i pomiędzy wyznawcami różnych religii, szczególnie między hindusami a muzułmanami.

Dziedzictwo kulturowe. Lepiej wypada ocena spuścizny kulturowej tej epoki. Liczne są przykłady wpływów europejskich, zwłaszcza w literaturze i malarstwie, jednak z perspektywy czasu wydaje się, że najważniejszym elementem owego dziedzictwa, wciąż warunkującym

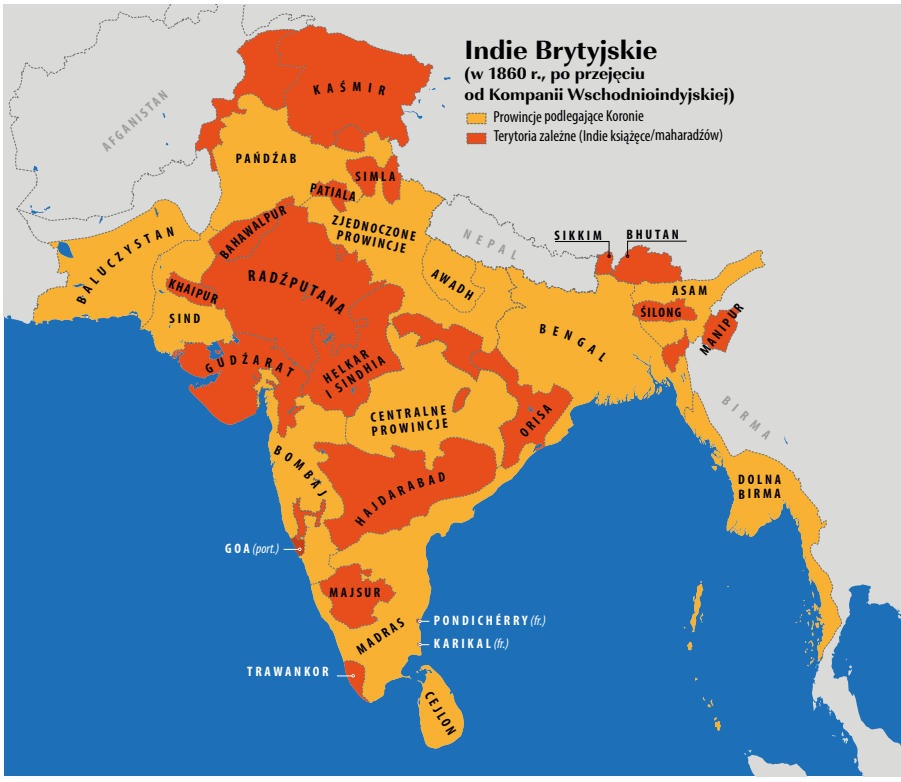


Pracownicy z plantacji herbaty na Cejlonie, XIX w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Indie Brytyjskie

Indie zostały włączone do Imperium Brytyjskiego na mocy proklamacji królowej Wiktorii (w 1877 r. koronowanej na cesarzową Indii) w 1858 r. i pozostawały w jego strukturze do 1947 r. (tzw. British Raj). Obszar ten obejmował zarówno terytoria bezpośrednio podlegające władzy Wielkiej Brytanii (ok. 2/3 powierzchni), jak i zarządzane przez władców lokalnych zależnych od Korony Brytyjskiej (*princely states*; księstwa-państwa; tzw. Indie książęce, Indie maharadźów). Na czele Indii Brytyjskich stał gubernator generalny w randze wicekróla, powoływany na pięcioletnią kadencję przez brytyjskiego monarchę, natomiast władza administracyjna była trójstopniowa. Ciałem nadrzędnym pozostawał rząd imperialny w Londynie, a podlegały mu rząd centralny w Kalkucie oraz podporządkowane mu rządy lokalne poszczególnych prowincji. Przy rządzie w Londynie powoływano sekretarza stanu ds. Indii oraz piętnastoosobową Radę ds. Indii. Armię scalono i przekazano pod władzę Korony. Do 1946 r. wicekrólowi Indii powierzano również tekę pełnomocnika ds. stosunków międzynarodowych oraz relacji między krajami Wspólnoty Narodów (Commonwealthu, taką strukturę imperium przyjęło w 1931 r.). Organizacyjnie Indie Brytyjskie były więc – wbrew popularnemu przekonaniu – nie typową kolonią, ale odrębnym bytem dzielącym z Wielką Brytanią wspólnego władcę. **(RCz)**



działania we wszystkich sferach życia, jest wprowadzony w Indiach (w 1835 r.) język angielski. Zastąpił on wcześniej stosowany w administracji perski, zaczęto go nauczać obowiązkowo w szkołach, na wszystkich poziomach edukacji. Z jednej strony umożliwił wzajemną komunikację użytkownikom licznych języków indyjskich (art. s. 9), stając się uniwersalnym medium. Z drugiej jednak – medium to było dostępne (i w dużej mierze nadal jest) wyłącznie wykształconym elitom, które stanowiły ok. 2 proc. ogólnej liczby ludności.

Sytuacja ta przyczyniła się do jeszcze znaczniejszego pogłębienia się różnicy między uprzywilejowanymi a niższymi warstwami społeczeństwa. Dzięki znajomości angielskiego członkowie elity mieli możliwość kształcenia się na Zachodzie. Język ten gwarantował im zatem wyłączność, jeśli chodzi o sprawowanie funkcji przywódczych w Indiach Brytyjskich, ale jednocześnie umożliwiał dostęp do takich intelektualnych zdobyczy cywilizacji zachodniej, jak idea wolności jednostki, postępu czy demokratyzacji.

Pozwalało to Indusom skuteczniej domagać się realizacji obietnic składanych przez kolonizatorów, przy wykorzystaniu argumentów, jakich dostarczały prace wybitnych myślicieli zachodnich. Dzięki znajomości teorii i pragmatyki prawniczej mogli dochodzić swoich racji na drodze sądowej przy wykorzystaniu procedur, jakie zapewniał brytyjski system prawny. Ostatecznie to angielski stał się językiem indyjskiego ruchu niepodległościowego (art. s. 116).

Anglo-Indusi. Fenomenem społeczno-kulturowym, zawieszonym pomiędzy dwoma światami, pozostają Anglo-Indusi. Zgodnie z art. 366 konstytucji Republiki Indii „Anglo-Indusem jest osoba, której ojciec lub którykolwiek z męskich przodków po mieczu jest bądź był z pochodzenia Europejczykiem i która przebywa na terytorium Indii i na tym terytorium się urodziła jako dziecko rodziców zamieszkałych tu na stałe, a nie przebywających tymczasowo". Do 1911 r. nazywano ich Eurazjatami. Dla celów administracyjnych, a także dla odróżnienia ich zarówno od Europejczyków, jak i od Indusów, mieli wówczas status obywateli Indii z mocy ustawy (*statutory natives of India*), kiedy jednak wstępowali do armii brytyjskiej, stawali się automatycznie europejskimi obywatelami brytyjskimi (*European British subjects*).

Premia za mieszane małżeństwo. Geneza tej grupy społecznej sięga początków obecności w Indiach Kompanii Wschodnioindyjskiej. Jej rada nadzorcza nie zezwalała swoim urzędnikom oraz żołnierzom podróżowania do Indii z rodzinami, w tym z żonami. Pracujący dla kompanii mężczyźni nawiązywali zatem bardziej lub mniej formalne związki z Induskami lub Luso-Induskami. Były to kobiety urodzone z małżeństw portugalsko-indyjskich, do których zawierania portugalski gubernator Indii Alfonso d'Albuquerque zachęcał swoich żołnierzy i urzędników, postrzegał bowiem mieszane małżeństwa jako metodę utrwalania władzy portugalskiej na subkontynencie. Kompania Wschodnioindyjska także motywowała swoich oficerów do wchodzenia w związki z Induskami. W 1687 r. wprowadzono nawet specjalny zasiłek w wysokości pięciu rupii dla matek dzieci pochodzących z takich związków, wypłacany w dniu chrztu dziecka.

Przez ponad sto lat działalności Kompanii Wschodnioindyjskiej dzieci z małżeństw mieszanych nie były stygmatyzowane. Wychowywane po angielsku, w środowisku kontynuującym angielskie wzorce zachowań i odwołującym się do angielskich wartości, czuły się Anglikami. Bez cienia wątpliwości Anglo-Indusi podejmowali się zadań w imię dobra Korony, walczyli w armii brytyjskiej, identyfikowali się raczej z ziemią swoich ojców niż matek. Dzieci z bogatszych domów wysyłano do Anglii do szkół,

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Policjanci z Śahpuru, 1937 r. Maharadża Dżajpuru Radżeśwar Saramad z żoną Aleksandrą McBride, byłą pielęgniarką, 1949 r.

z których następnie wracały gotowe do podjęcia zadań w służbie Kompanii Wschodnioindyjskiej. Jednak w drugiej połowie XVIII w. sytuacja ta uległa zmianie.

Między Anglikami a Indusami. W marcu 1786 r. wydano pierwszy dekret wymierzony w społeczność Anglo-Indusów. Wychowankowie prowadzonego przez kompanię sierocińca dla dzieci oficerów armii brytyjskiej zostali pozbawieni prawa do edukacji w Anglii, a tym samym możliwości otrzymania posad urzędniczych w kompanii. Kolejny dekret (1791 r.) głosił, że żadna osoba będąca synem rodowitego Indusa nie może być odtąd zatrudniona ani w cywilnej, ani w wojskowej służbie kompanii. Trzeci dekret (1795 r.) zwalniał ze służby w armii wszystkich, którzy nie byli dziećmi dwojga rodziców będących rodowitymi Europejczykami. Wyjątek od tej zasady stanowili tylko piszczkowie, dobosze, kapelmistrze oraz stajenni. Działania te podjęto najprawdopodobniej w obawie przed potencjalną rebelią, jaką teoretycznie mogli wzniecić bardzo już wówczas liczni na subkontynencie Anglo-Indusi.

W pierwszej połowie XIX w. społeczność angloindyjska podjęła wysiłki zmierzające do zapewnienia swoim dzieciom dostępu do edukacji. Zaczęto zakładać odpowiednie instytucje, słano listy do życzliwych i wysoko ustosunkowanych osób w metropolii z prośbami o wsparcie moralne. Sytuacja uległa niewielkiej poprawie po wprowadzeniu w Indiach języka angielskiego jako urzędowego (1835 r.). Potrzebni byli bowiem władający sprawnie angielskim urzędnicy, pracownicy Kolei Wschodnioindyjskiej oraz Królewskiej Poczty i Telegrafu. W drugiej połowie XIX w. Anglo-Indusi nie mieli już zatem żadnych problemów ze znalezieniem zatrudnienia, a wydarzenia związane z powstaniem sipajów w 1857 r. (art. s. 111) potwierdziły ich stuprocentową lojalność wobec Korony.

Jednak druga połowa XIX w. przyniosła kolejną nieoczekiwaną zmianę. Otwarcie Kanału Sueskiego zdecydowanie skróciło czas podróży do Indii, w związku z czym urzędnicy i żołnierze zaczęli przybywać z kraju wraz z żonami czy wręcz całymi rodzinami. Angielki, wychowane według wiktoriańskich reguł, nie tolerowały małżeństw mieszanych i starały się izolować swoje dzieci od pochodzących z takich związków. Anglo-Indusów coraz wyraźniej ostracyzowali także Indusi czystej krwi. Mieszańcy zamykali się więc w swoim środowisku. Czuli się znacznie bardziej Anglikami niż Indusami, porozumiewali się wyłącznie w języku angielskim, odbierali wychowanie chrześcijańskie, kultywowali zgodne z tradycją chrześcijańską obyczaje i obrzędy. Małżeństwa zawierali w obrębie własnej społeczności lub z Anglikami, bardzo rzadko natomiast zdarzały się związki Anglo-Indusów z Indusami. Nie starali się też poznawać czy doceniać indyjskiej sztuki i kultury. Traktowali tubylców pogardliwie, przekonani o własnej wyższości. Sami natomiast byli pogardzani przez Anglików.



Moneta indyjska z wizerunkiem króla Jerzego VI z 1940 r.

Niepodległość i migracja. Przemiany zachodzące w pierwszej połowie XX w. – korzystne dla Indusów, którym stworzono szerszy dostęp do edukacji i otwarto możliwości pracy w administracji państwowej i służbie cywilnej, a także dopuszczono ich do częściowej władzy nad własnym krajem – okazały się niedobre dla Anglo-Indusów. Utracili oni monopol na stanowiska urzędnicze wymagające dobrej znajomości angielskiego. Lata po odzyskaniu przez Indie niepodległości także okazały się trudne. Anglicy, opuszczając Indie, nie wykazali najmniejszego zainteresowania losem niezwykle licznej już wówczas społeczności, mającej wszak w swoich żyłach pewien procent krwi angielskiej. Ostracyzm społeczny ze strony Indusów uległ zdecydowanemu nasileniu. Dlatego też w latach 50. i 60. wielu Anglo-Indusów wyemigrowało do Australii, Wielkiej Brytanii, Kanady, Stanów Zjednoczonych i Nowej Zelandii.

W XXI w. tożsamość angloindyjska wydaje się szybko zanikać. Ci, którzy wyemigrowali z Indii, wtopili się w społeczności lokalne. W Indiach Anglo-Indusi stali się w zasadzie nierozpoznawalni. Według szacunków obecnie jest ich w republice ok. 150 tys., na świecie ok. 500 tys. Pośród sławnych przedstawicieli tej społeczności byli i są m.in. aktor Ben Kingsley oraz piosenkarze sir Cliff Richard, Freddy Mercury, Engelbert Humperdinck. Tematyce angloindyjskiej poświęcono kilka powieści, a także seriali telewizyjnych i filmów fabularnych.

Renata Czekalska

eprasa.pl 46c0f5f7db

Powstanie sipajów

Pierwszy indyjski zryw niepodległościowy (1857–58).

Kulturowy zapłon. Powstanie (w źródłach brytyjskich określane zwykle jako rebelia lub bunt) rozpoczęło się w Miracie. 10 maja 1857 r. w tamtejszym garnizonie zbuntowały się oddziały sipajów (ang. *sepoy*, od pers. *sipahi* – żołnierz), czyli żołnierzy indyjskich pozostających w służbie Kompanii Wschodnioindyjskiej (art. s. 102). Z Miratu akcje powstańcze rozprzestrzeniły się przede wszystkim na Delhi, Agrę, Kanpur i Lakhnau. Indusi coraz chętniej nazywają to wydarzenie pierwszą indyjską wojną o niepodległość.

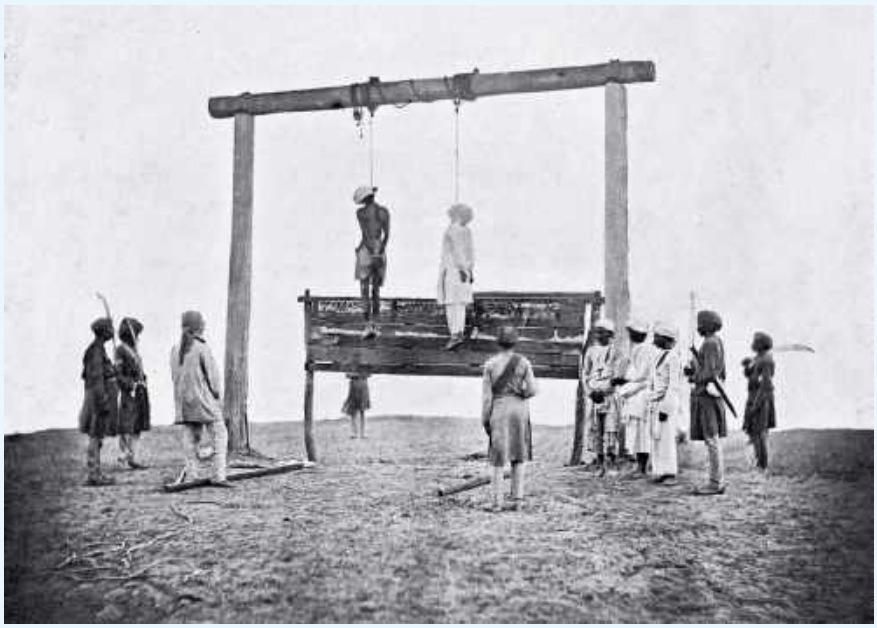
Wśród historyków przeważa przekonanie, że powstanie wybuchło w indyjskiej armii przede wszystkim dlatego, że jedynie w sferze militarnej Indusi byli zorganizowani. W innych dziedzinach życia pozostawali rozproszeni. Bezpośrednim pretekstem do wzniecenia buntu stało się wprowadzenie do wyposażenia oddziałów karabinów marki Enfield. Aby je naładować, żołnierze musieli odgryzać końcówki ładunków. Na wieść, że są one nasączane tłuszczem wołowo-wieprzowym, z oczywistych religijnych względów oburzyli się zarówno hindusi, jak i muzułmanie. Do dziś nie udało się potwierdzić, czy taka praktyka faktycznie miała miejsce, jednak podejrzenie, że w ten sposób postępowano, wpisywało się w ogólne przekonanie o brytyjskiej pogardzie dla indyjskiej tradycji. Brytyjczycy nie poświęcili jednak napięciom wywołanym przez te pogłoski wystarczającej uwagi.

Zdobycie Delhi. Pod koniec marca 1857 r. sipaj Mangal Pandej, służący w garnizonie w Barrakpurze, w proteście przeciwko stosowaniu karabinu Enfielda zaatakował oficerów brytyjskich. Skazano go na karę śmierci, a następnie powieszono. W kwietniu w koszarach w Miracie żołnierze odmówili stosowania nasączanych tłuszczem ładunków. Skazano ich na długie lata pozbawienia wolności i natychmiast wtrącono do więzień. W odpowiedzi 10 maja 1857 r. żołnierze indyjscy mirackiego garnizonu zastrzelili brytyjskich dowódców, opróżnili arsenał i wyruszyli do oddalonego o 65 km Delhi, gdzie nie stacjonowały żadne oddziały brytyjskie.

Zgrupowane tam pułki indyjskie przyłączyły się do powstańców, którzy w ciągu kilku godzin opanowali siedzibę władców mogolskich (art. s. 88), Czerwony Fort, i ogłosili marionetkowego władcę, ostatniego Mogoła Bahadura Śaha Zafara II, przywódcą powstania – ignorując jego cichy opór lub nawet, jak twierdzą niektóre źródła, zmuszając go szantażem do przyjęcia tej funkcji. Do powstania przyłączyli się nieliczni lokalni władcy, jak Nana Sahib czy Rani Lakszmibai (władczyni Dżhansi). Wśród powstańczych przywódców wymieniani są także Kunwar Singh i Tantia Topi.

Kontrakcja Brytyjczyków. Pierwszą odpowiedzią Brytyjczyków były desperackie próby opanowania Delhi, Kanpuru i Lakhnau, trwające przez całe lato. Delhi skapitulowało 20 września, Bahadur Śah II poddał się w zamian za obietnicę zachowania życia. Następnym etapem były walki o Lakhnau zimą 1857/58 r. (miasto skapitulowało w marcu 1858 r. po dramatycznej obronie). Następnie, pod wodzą sir Hugh Rose'a, przeprowadzono tzw. kampanię oczyszczania terenu. Oficjalnie pokój ogłoszono 8 lipca 1858 r., jednak operacja prowadzona przez Rose'a zakończyła się dopiero w kwietniu 1859 r., kiedy został pojmany ostatni dowódca powstańców Tantia Topi.

Skutki powstania. Pierwszą i zasadniczą konsekwencją powstania była obustronna utrata zaufania, a w przypadku Brytyjczyków także poczucia bezpieczeństwa. Zastosowali w odpowiedzi liczne represje uderzające niejednokrotnie w całe społeczności. Karano zbiorowo za wszelkie przejawy nieposłuszeństwa, wprowadzając terror w codzienne życie Indusów. Przykładnie ukarano 83-letniego wówczas Bahadura Śaha, którego skazano na banicję (jego synów i wnuka rozstrzelano w dzień po kapitulacji Delhi). Podjęto też działania zmierzające do reorganizacji brytyjskiej armii w Indiach. Zlikwidowano m.in. większość indyjskich oddziałów artyleryjskich, a stosunek liczbowy żołnierzy brytyjskich do indyjskich wzrósł do 1:2 (z dotychczasowej proporcji 1:5).



Jedna z wielu egzekucji po stłumieniu powstania sipajów, 1858 r.

Najważniejszym skutkiem natury politycznej było zlikwidowanie Kompanii Wschodnioindyjskiej i włączenie Indii do Korony Brytyjskiej na mocy ustawy o zarządzaniu Indiami (Government of India Act, 2 sierpnia 1858 r.). Zaczęto stopniowo wprowadzać politykę konsultowania z Indusami decyzji dotyczących kwestii indyjskich.

Za pośredni rezultat powstania można uznać przemiany w mentalności indyjskiego społeczeństwa. Lokalni władcy bowiem okazali się w większości nie tylko niekompetentni, ale także niezdolni do porzucenia partykularnych interesów na rzecz wspólnej sprawy.

Renata Czekalska

eprasa.pl 46c0f5f7db

Indusi na morzach

Mieszkańcy indyjskiego subkontynentu
mają w swej historii także spory dorobek nautyczny.

KRZYSZTOF KUBIAK



Indyjskie statki handlowe opisane przez Marco Polo, ilustracja z XV w.

Morzem do Mezopotamii. Znaczna część terenów, na których kwitła starożytna cywilizacja doliny Indusu (art. s. 18), przylegała bezpośrednio do wybrzeży Morza Arabskiego – obecne indyjskie regiony Gudźarat oraz Maharasztra – co w sposób naturalny wpłynęło na zainteresowanie żeglugą nie tylko rzeczną, ale i próbami zapuszczania się na słony bezmiar. Z mezopotamskich inskrypcji wynika, że kupcy z doliny Indusu dostarczali na lokalny rynek m.in. miedź, kość słoniową, karneol (krwawnik, półprzezroczysta odmiana chalcedonu, najsłynniejsze kopalnie znajdują się pod Bombajem) oraz złoto jeszcze w czasach Sargona Wielkiego (2334–2279 p.n.e). Handlowali oni również szlachetnym drewnem z himalajskiego podnóża i lapis-lazuli, pozyskiwanym od 6 tys. lat w hindukuskim Badachszanie.

Ponieważ bezpośredni szlak lądowy z doliny Indusu ku Mezopotamii wiódł przez pustynie i góry, rozwiązaniem niejako oczywistym było zwrócenie się przedsiębiorczych przedstawicieli tzw. cywilizacji Harappy ku morzu. Artefakty wytworzone w dolinie Indusu są odnajdywane w Bahrajnie i Omanie, co świadczy o tym, że już wówczas istniała sieć handlowa łącząca dwa kręgi cywilizacyjne. Najwięcej zwolenników ma teoria, że handlowym ośrodkiem tranzytowym było Dilmun (w obecnym Bahrajnie). To tam wymieniano własne towary na omańską miedź, perły i koral z Zatoki Perskiej oraz mezopotamską wełnę. Handlowano też muszlami, skorupami żółwi, cyną, wyrobami bawełnianymi. Wydaje się, że ówcześni żeglarze wykorzystywali szlak przybrzeżny biegnący wzdłuż dzisiejszego Wybrzeża Makran ku cieśninie Ormuz.

Port i statki. Na ok. 2400 r. p.n.e. datowany jest port w Lothal (w północnej części Zatoki Kambajskiej, nad rzeką Sabarmati, obecnie indyjski stan Gudźarat). Jest to prawdopodobnie najstarsza przystań pływowa – jej budowniczowie musieli borykać się ze skokiem pływów wy-

eprasa.pl 46c0f5f7db

noszącym ok. 10 m, w rezultacie powstał ponadpółtorakilometrowej długości kanał łączący basen portowy z morzem. Mimo tak niesprzyjających warunków port świetnie prosperował, a ekspediowane stamtąd towary trafiały nie tylko do Mezopotamii, ale również na wschodnie wybrzeże Afryki. W następstwie ożywionej wymiany handlowej obie cywilizacje wzajemnie na siebie wpływały, ale kwestia rozmiarów zapożyczeń nadal pozostaje przedmiotem naukowej dysputy. Wydaje się jednak możliwe, że to mezopotamskie wzorce dały początek pismu doliny Indusu, stosowaniu systemu dziesiętnego, a może nawet tamtejszemu wczesnemu panteonowi.

Koniec owej pierwszej ery żeglugi nastąpił wraz z upadkiem cywilizacji doliny Indusu. Wśród pozostałości po niej, odnalezionych przez archeologów, znajdują się gliniane tabliczki i pieczęcie przedstawiające łodzie i statki. Mają one jednak charakter tak symboliczny, że wszelkie próby odtworzenia ich charakterystyki technicznej są nader karkołomnym przedsięwzięciem. Współczesne szacunki zakładają, że największe z ówczesnych jednostek nie zabierały więcej niż 10–11 ton ładunku, ale przeciętnie było to zapewne nie więcej niż 5 ton. Dopiero pod koniec epoki babilońskiej pojawiają się informacje o statkach przewożących 25–28 ton. Napęd zapewniały wiosła (do 10–11 par), a w sprzyjających warunkach prostokątny żagiel z tkaniny. Widoczne jest ich daleko idące podobieństwo do jednostek sumeryjsko-babilońskich.

Z monsunami. Już wtedy w basenie Oceanu Indyjskiego żeglarze wykorzystywali cykliczność monsunów. Latem powietrze nad kontynentem jest cieplejsze niż powierzchnia wody i cyrkuluje ku górze, dlatego masy powietrza przemieszczają się znad oceanu w stronę lądu. Tu dochodzi do spotkania wilgotnych mas powietrza znad oceanu z suchym powietrzem znad lądu, co wywołuje obfite opady deszczu. Podczas zimy cyrkulacja monsunowa zmienia kierunek, a przy powierzchni Ziemi przeważają wiatry wiejące znad lądu w stronę oceanu. Monsun letni trwa na subkontynecie zwykle od czerwca do października. W tym czasie duże obszary zachodnich i środkowych Indii otrzymują ponad 90 proc. rocznej sumy opadów, podczas gdy południe i północno-zachodnia część kraju otrzymuje 50–75 proc. rocznej sumy opadów. Z rejonu Zatoki Perskiej ku Indiom żeglowano więc z monsunem zimowym, a wracano z letnim.

Okręty Aleksandra. Jednym z elementów wielkiego eposu Aleksandra była wyprawa do Indii (art. s. 24). Wiosną 326 r. Macedończyk stanął nad rzeką Hyfasis (dziś Beas w północnych Indiach). Bunt żołnierzy wymusił jednak na nim rezygnację z planów dalszego pochodu na wschód. Rozpoczął się powrót niebędący jednak marszem po własnych śladach. Armia ruszyła na południe, wzdłuż Hyfasis, a później Indusu, dochodząc do jego ujścia. Już wówczas towarzyszyła mu flota zbudowana na rzece Hydaspes (obecnie Dźhelam w Pakistanie i Indiach). Na jej czele stał jeden ze starych towarzyszy wodza – Kreteńczyk pochodzący z Lato imieniem Nearchus. Nad morzem podjęto decyzję o podziale armii na części. Pierwsza, pod komendą samego Aleksandra, miała się skierować przez jałową, pustynną i półpustynną Gerdozję (dzisiejszy Sindh i Baluczystan) ku Mezopotamii.

Flocie Nearchusa postawiono zaś zadanie dotarcia do ujścia Eufratu, żeglując wzdłuż wybrzeży. Admirał, wychodząc na morze pod koniec września 325 r., miał prowadzić 800 okrętów, w tym olbrzymy o nośności ok. 300 ton. Flotę zbudowano zapewne przy pomocy miejscowych szkutników z lokalnych zasobów. Prowadzili ją indyjscy piloci. Już te dwa fakty wystawiają wysoką, choć pośrednią, opinię umiejętnościom nautycznym ówczesnych mieszkańców subkontynentu. Okręty macedońskie ostatecznie, wzdłuż Wybrzeża Makran, przez cieśninę Ormuz i Bahrajn (zwany wówczas Tylos; na wybrzeżu dzisiejszej irańskiej prowincji Kerman doszło do etapowego spotkania armii i floty) dotarły do ujścia Eufratu i pożeglowały w górę rzeki. Na początku 324 r. Nearchus połączył się z Aleksandrem w Suzie.

Morski handel z Grekami. Pierwsze informacje o organizowaniu i utrzymywaniu przez indyjskie państwa flot wojennych pochodzą od Megastenesa (ok. 350–290 p.n.e.), jońskiego Greka. Był on na dworze indyjskiego króla Candragupty (art. s. 22) ambasadorem diadocha Seleukosa I Nikatora władającego Syrią, Mezopotamią, Persją i Baktrią. Oryginalne teksty Greka nie zachowały się, ale powoływał się na nie Flawiusz Arrian w swym dziele „Indike" oraz Plutarch w „Żywocie Aleksandra". Ze strzępów informacji ostrożnie można wnioskować, że założone przez Candraguptę państwo Magadha, obejmujące niemal cały subkontynent, sprawnie posługiwało się morską siłą zbrojną. Za czasów wnuka Candragupty Aśoki (art. s. 28) kwitł handel morski, a flota z wybrzeża wschodniego zapuszczać się miała ku Półwyspowi Malajskiemu, eksportując nie tylko dobra, ale również idee, a wśród nich buddyzm, którego świeżo nawrócony władca był gorącym orędownikiem.

Handel morski między subkontynentem indyjskim a kręgiem śródziemnomorskim rozwijał się w epoce hellenistycznej. Według Strabona bezpośredni (nie zaś etapowy), czyli eliminujący pośredników szlak przez Morze Czerwone i dalej przez ocean miał wytyczyć w 130 r. p.n.e. Eudoksos z Kyzikos, żeglarz w służbie króla Egiptu Ptolemeusza VII. Jego pomocnikiem, dzięki któremu Grek poznał prawdopodobnie tajniki żeglugi monsunowej, był nieznany z imienia marynarz indyjski – rozbitek uratowany u wybrzeży Morza Czerwonego i przewieziony na monarszy dwór. Żeglarze owej epoki, mniemać można, wywodzący się z obu kręgów kulturowych, zbudowali sieć handlowych powiązań, których węzłami były takie porty, jak Barbarikon (obecne Karaći), Barygaza (Bharuć w Gudźaracie), Muziris (w dzisiejszym stanie Kerala). Z kolei Korkai (w Tamilnadu), Kaweri-pumpattianam (obecnie Puhar lub Pumpuhar w Tamilnadu) i Arikamedu (ok. 4 km od współczesnego Pondichéry) obsługiwały południową gałąź indyjskiego handlu sięgającą południowego krańca Malajów, a zapewne również wysp dzisiejszej Indonezji aż po Moluki.



Współczesne wyobrażenie portu Lothal w dolinie Indusu (ok. 2400 r. p.n.e.)

eprasa.pl 46c0f5f7db



Port w Kalkucie, ok. 1900 r.

Handlowano zarówno towarami wartościowymi, takimi jak kadzidło, topazy, korale, srebro i złoto, które dominowały w indyjskim imporcie (wraz ze szkłem i niewielkimi jakoby ilościami wina), jak i masowymi, by wymienić ważny w indyjskim imporcie ryż, pszenicę, olej sezamowy, bawełnę. Z subkontynentu indyjskiego trafiały również do kręgu śródziemnomorskiego turkusy, lapis-lazuli, drewno szlachetne, jedwab. Zachodnimi punktami końcowymi arterii handlowej przecinającej Ocean Indyjski były czerwonomorskie porty Egiptu, ale nie można wykluczyć, że wykorzystując starożytny kanał odnowiony przez Ptolemeusza II Filadelfosa, statki z Indii trafiały wprost do Aleksandrii.

Morski handel z Rzymem. Relacje handlowe nie tylko trwały, ale rozwijały się w czasach rzymskich. Jak zwykle w takich sytuacjach ożywiony przepływ dóbr wiązał się z szerzeniem, a przynajmniej poznawaniem nowych wizji świata. Nie jest wykluczone, że cesarz Aśoka w swym zapale neofity wysłał buddyjskich misjonarzy również na zachód, do Syrii i Egiptu. Neopitagorejski filozof Apoloniusz z Tiany (15–100 n.e.) podróżował do Indii, aby studiować u braminów i buddyjskich nauczycieli. O nauczaniu Buddy wspomina w swoich pismach Klemens Aleksandryjski (150–215), piszący po grecku wczesnochrześcijański teolog. Istnieją też teorie, że pod wpływem buddyzmu znajdował się prowadzący na przełomie II i III w. w Aleksandrii szkołę neoplatońską Amoniusz Sakkas. Również w Azji Południowo-Wschodniej buddyzm, hinduizm, dżinizm zdobywały nowych wyznawców za sprawą żeglarzy z subkontynentu indyjskiego.

W stronę Chin. Z rozlicznych indyjskich dynastii największy wkład w rozwój morskiego handlu mieli Ćolowie (200–1279). Ich państwo, zajmujące południową część półwyspu i Cejlon, w sposób niejako naturalny zaczęło ciążyć ku Półwyspowi Malajskiemu i Indonezji. Nowego znaczenia nabrał więc południowo-wschodni kierunek żeglugi. Jak wielokrotnie wcześniej, a i później w historii, za morskim handlem podążyła ekspansja polityczna. W 1025 r. król Radźendra I Ćola wyprawił się przeciwko miastu Kadaram (obecnie stan Kadaram w północno-zachodniej Malezji) i oderwał je od potężnej talassokracji (państwa rozciągającego swą władzę na morzu) zwanej Śriwidźaja, której główne ośrodki znajdowały się na Sumatrze. Nie był to jednak sukces o długotrwałych następstwach.

Handel z Chinami trwał jednak nadal, a żeglarze w zachodniej części owej trasy mogli korzystać z dobrodziejstwa monsunów. To właśnie z Państwa Środka przywędrował na Ocean Indyjski kompas magnetyczny (XI/XII w.). System morskich powiązań handlowych sięgał więc od mórz chińskich na wschodzie po Morze Czerwone i Śródziemne na zachodzie, od ujścia wielkich rzek Mezopotamii na północy po wybrzeża wschodniej Afryki na południu. W jego skład wchodziły ponadto liczne wyspy i archipelagi mogące odgrywać rolę punktów etapowych. Była to np. Sokotra wymieniona w „Periplusie Morza Erytrejskiego" (Periplus Maris Erythraei) z I w. Periplus (dosłownie: żeglować wokół) to rodzaj locji i opisu tras żeglugowych. Ówcześni żeglarze indyjscy docierali na Lakszadiwy, Andamany i Nikobary, ale również Malediwy. Prawdopodobnie w obrębie ich horyzontu geograficznego znajdowały się również Seszele i Wyspy Czagos.

Indie na wielkim szlaku. Dominującym ośrodkiem handlu, punktem spotkania między szlakiem wschodnim a zachodnim, stało się miasto Kollam położone na wybrzeżu Morza Lakszadiwskiego (obecnie indyjski stan Kerala). Od VII w. coraz silniejszą pozycję zdobywali tam muzułmanie. Islam docierał przy tym do Indii dwiema drogami: lądową, przez Multan i Pańdżab, gdzie od X w. islamscy zdobywcy tworzyli niewielkie państewka (art. s. 76), i morzem, wraz z kupcami znad Zatoki Perskiej, co z kolei było następstwem zajęcia tego obszaru

eprasa.pl 46c0f5f7db

przez Arabów. Zachodnie brzegi zatoki wraz z emporium Bahrajnu wpadły w ich ręce jeszcze za życia proroka Muhammada w latach 622–632, zaś południowe i wschodnie za rządów tzw. kalifów sprawiedliwych w latach 632–661.

Wpływ Arabów na handel między Europą i Chinami wzrósł wraz z zajęciem przez nich w latach 640–645 bizantyńskiego Egiptu oraz Trypolitanii. W ich rękach znalazł się w ten sposób zachodni kraniec wielkiego szlaku. Muzułmanie nie zamierzali bynajmniej rezygnować z profitów płynących z wymiany handlowej. Ukształtował się zatem system, który definiował pozycję indyjskiego kręgu kulturowego w ówczesnej globalnej sieci przepływu towarów na kolejne kilkaset lat. Subkontynent stał się obszarem tranzytowym, gdzie towary ze wschodu i południa trafiały na pokłady statków żeglujących na zachód – i na odwrót. Rytm żeglugi jak przez poprzednie wieki wyznaczały monsuny. Radykalne zmiany przyniosło dopiero pojawienie się Portugalczyków.

Przybycie Portugalczyków. Żeglarze z Półwyspu Iberyjskiego dotarli do Indii w wyniku rozłożonego na pokolenia przedsięwzięcia związanego z wyznaczeniem szlaku żeglugowego wokół Afryki. O realiach panujących na Oceanie Indyjskim nie wiedzieli oni zgoła nic, co potwierdza zarówno zdziwienie Vasco da Gamy, gdy na wschodnich wybrzeżach Afryki spotkał muzułmańskie osiedla, jak i uporczywe próby odnajdywania w wizerunkach hinduskich bóstw chrześcijańskich świętych. Jednakże owa ignorancja przybyszów nie przeszkodziła im przejąć – w pewnej perspektywie czasowej – zachodniej gałęzi handlu z Chinami. Mimo że państwa z wybrzeża Morza Arabskiego (jak np. Kalikat, obecne Kozhikode) dysponowały stosunkowo licznymi flotami, nie potrafiły one przeciwstawić się bezwzględnej brutalności przybyszów i ich przemyślnym intrygom wspartym nie tak znowu wielką przewagą techniczną.

Począwszy od 1510 r., czyli od zdobycia Goa (art. s. 102) przez Portugalczyków, państwa europejskie zaczęły uzyskiwać coraz większy wpływ na sytuację w Indiach. Żegluga indyjska nie ustała, ale utraciła niezależność, stając się elementem systemu narzuconego przez przybyszów. Np. 29 października 1612 r. eskadra czterech angielskich galeonów pobiła eskadrę portugalską złożoną z czterech żaglowców europejskiej proweniencji wspieranych przez 26 lokalnych jednostek wiosłowych w bitwie pod Suwali (w pobliżu Suratu w stanie Gudźarat). Z rywalizacji potęg zewnętrznych o panowanie na subkontynencie ostatecznie zwycięsko wyszła Wielka Brytania.

Pod brytyjską banderą. Już w latach 20. XVII w. Kompania Wschodnioindyjska (art. s. 102) dysponowała w Indiach flotyllą, na którą składało się zazwyczaj kilka–kilkanaście jednostek zbudowanych w Europie (korwety, niekiedy małe fregaty) oraz będące dziełem miejscowych szkutników statki zwane ghurabami (z arab. *ghurab,* w zanglicyzowanej wersji *grab*) i mniejsze galliwaty. Pierwszą bazą flotylli był Surat, ale już ok. 1622–23 r. przeniesiono ją do Bombaju. Jednocześnie dochodziło, jak dziś byśmy powiedzieli, do transferu technologii. Kompania inwestowała w rozwój lokalnych stoczni, gdyż koszty budowy jednostek na miejscu były znacznie niższe niż ich import z Anglii. Pierwsze warsztaty szkutnicze w Suracie uruchomiono w 1635 r. W 1735 r. stocznię przeniesiono do Bombaju. W 1736 r. kontrakt na jej prowadzenie uzyskał Lowdźi Wadia, w 1750 r. wraz z bratem Sorabdźim zbudowali tam pierwszy w Azji suchy dok. Z czasem stocznia uzyskała zdolność budowy tak skomplikowanych jednostek jak okręty liniowe i fregaty (w Bombaju powstała np., w latach 1812–17, zachowana do dziś w Hartlepool fregata „Trincomalee"). Rodzina Wadia nadal kontroluje największy konglomerat przemysłowy w Indiach (kapitał Wadia Group jest oceniany na ok. 3 mld dol.).

Z kolei Indian Marine (później Indian Navy i w końcu Royal Indian Navy) wzięła udział w działaniach wpisujących się w globalne zmagania zainicjowane rewolucją francuską, a także w zwalczanie muzułmańskich piratów, którzy rozplenili się w północnej części Morza Arabskiego, uczestniczyła w pierwszej i drugiej wojnie angielsko-sikhijskiej (1845–46, 1848–49, art. s. 52) i wojnach birmańskich. Do wybuchu Wielkiej Wojny indyjskie siły morskie towarzyszyły Royal Navy we wszystkich jej azjatyckich i afrykańskich kampaniach. W czasie I wojny światowej trzy indyjskie krążowniki pomocnicze chroniły linie komunikacyjne, uczestniczyły w poszukiwaniu niemieckich krążowników lekkich „Emden" i „Königsberg" operujących na alianckich liniach komunikacyjnych, a inne okręty działały w Zatoce Perskiej i wzięły udział w kampanii mezopotamskiej.

Gdy Brytyjczycy zaangażowali się we wsparcie antytureckiego powstania Arabów, transportowce indyjskie „Minto" oraz „Hardinge" wykonały kilka rejsów z zaopatrzeniem dla rebeliantów. Ten drugi trafił dzięki temu na karty wspomnień Thomasa Edwarda Lawrence'a (Lawrence'a z Arabii). W czasie II wojny światowej marynarka indyjska rozrosła się do 7 korwet, 20 trałowców, 28 uzbrojonych trawlerów i ponad 350 rozmaitych mniejszych jednostek obsadzonych przez ponad 25 tys. marynarzy. Podczas działań wojennych oficerowie indyjscy, zarówno hindusi, jak muzułmanie i sikhowie, pełnili też służbę na dużych okrętach brytyjskich, zdobywając unikatowe doświadczenie. To na bazie brytyjskiej Królewskiej Marynarki Indyjskiej powstały w 1947 r. floty niepodległych Indii, Pakistanu i Cejlonu (Sri Lanki).



Bandera indyjskiej kolonialnej marynarki handlowej (1863–1947)

Żegluga handlowa. Inaczej rozwijał się handlowy segment indyjskiej żeglugi. Gdy napęd parowy anachronizmem uczynił prastary rytm dyktowany przez monsuny, żegluga indyjska, z kabotażową włącznie, znalazła się w głębokiej zapaści. Po I wojnie światowej grupa działaczy społecznych, przemysłowców i polityków podjęła próbę odbudowy rodzimej żeglugi, a pierwszym krokiem było założenie w Bombaju, w 1926 r., szkoły działającej według wzorów brytyjskich na statku „Dufferin". Inicjatorem przedsięwzięcia był ustosunkowany prawnik i aktywny polityk P.S. Siwaswami Ajjar (ang. Iyer). W Bombaju od lat 80. XIX w. działało też pierwsze, będące własnością indyjską, przedsiębiorstwo armatorskie Bombay Steam Navigation Company, założone przez Ismaila Haśama oraz Kućhiego Memona.

Już w niepodległych Indiach w 1952 r. połączyło się ono z The Scindia Steam Navigation Company Limited. Drugie z wymienionych, założone w 1919 r., było najstarszym indyjskim przedsiębiorstwem żeglugowym obsługującym połączenia dalekomorskie. Jako pierwsza firma lokalna weszło na trasę między Indiami a Europą ze statkiem „Loyalty" (eks-„Empress of India"). Firma zmagała się z monopolistyczną polityką brytyjską i została zmuszona do fuzji z jednym z przewoźników z Albionu, ale przetrwała. Przedsiębiorstwa te dały początek nowoczesnej indyjskiej żegludze handlowej.

Krzysztof Kubiak

eprasa.pl 46c0f5f7db



Droga do niepodległości

Cechą szczególną starań Indusów o niepodległość była intensywność działań o charakterze obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz narastające różnice między politycznymi reprezentacjami hindusów i muzułmanów.

RENATA CZEKALSKA

Paradoksy kolonizacji. W długiej historii subkontynentu indyjskiego władza pozostawała zwykle w rękach bogatej arystokracji ziemskiej, a okresy, kiedy była choćby w części scentralizowana, należały do rzadkości. Brytyjczycy podbili subkontynent, zastępując po prostu w roli najeźdźcy dynastię mogolską (art. s. 88) oraz wykorzystując konflikty i nieporozumienia pomiędzy władcami lokalnych księstw. Popierali tych, którzy w zamian za namiastkę prestiżu i autonomii godzili się poddać brytyjskiej zwierzchności. Propozycja była kusząca, gdyż Brytyjczycy chętnie wyręczali książątka w uciążliwych działaniach na rzecz poddanych. Szybko np. zaczęli tworzyć szkoły i college'e, w których kształcono przyszłych urzędników imperium. Opuszczenie tradycyjnego systemu społecznego i znalezienie się w szeregach nowo powstającej indyjskiej klasy średniej stało się atrakcyjną perspektywą dla wszystkich, których tylko było stać na opłacenie wykształcenia. W sumie Indie skolonizowano przy cichym współudziale sporych grup Indusów. Zanim w pełni zdali oni sobie sprawę z nieszczęścia, jakim była brytyjska dominacja, upłynęło sporo czasu.

Kolonialna rzeczywistość, paradoksalnie, ułatwiła skonsolidowanie lokalnych dążeń w niepodległościowy ruch o powszechniejszym zasięgu. Brytyjczycy zjednoczyli kraj, utworzyli spójną strukturę administracyjną, rozwinęli komunikację, przemysł, prasę i szkolnictwo; postępy cywilizacji umożliwiły szybszy przepływ informacji pomiędzy nawet najbardziej oddalonymi krańcami Indii. Wśród Indusów pojawiły się idee nacjonalistyczne i zachodnie wyobrażenia o równości społecznej, wolności osobistej i patriotyzmie. Do wykrystalizowania się indyjskiego ruchu narodowego przyczyniły się w tej sytuacji rządy lorda Lyttona: dyskryminowanie wydawnictw w językach indyjskich, odebranie Indusom prawa do posiadania broni i inne posunięcia mające znamiona dyskryminacji rasowej.

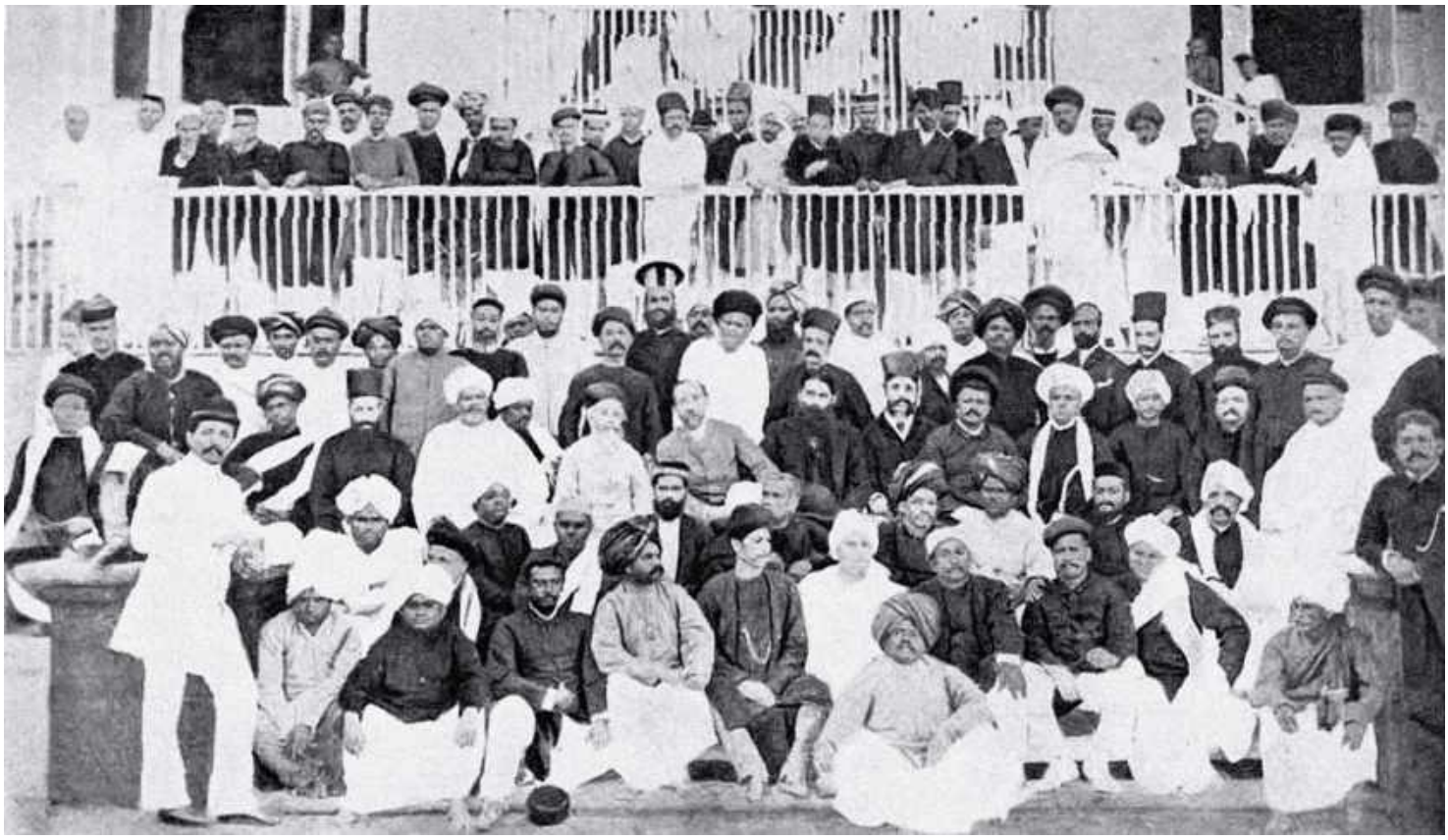
Słynny Marsz Solny (1930 r.), demonstracja zwolenników drogi prawdy Mahatmy Gandhiego (on sam czwarty od lewej)



Flaga Indyjskiego Kongresu Narodowego z 1921 r.

Indyjski Kongres Narodowy. Już w 1851 r. powstało British India Association, które domagało się przyznania Indusom prawa do udziału w administrowaniu państwem. W 1885 r. powstał Indyjski Kongres Narodowy, którego nadrzędnym celem miało być negocjowanie kwestii indyjskiej z Brytyjczykami. Podczas pierwszej sesji kongresu dyskutowano o podatkach, wydatkach na zbrojenia, a także o organizowaniu egzaminów dla kandydatów na urzędników Indyjskiej Służby

eprasa.pl 46c0f5f7db



Założycielski zjazd Indyjskiego Kongresu Narodowego, 1885 r.

Cywilnej nie tylko w Londynie, ale także na terytorium Indii, aby stworzyć możliwość przystąpienia do nich większej liczbie Indusów. W sesji uczestniczyło 70 delegatów, w tym tylko dwóch muzułmanów. Wkrótce jednak sytuacja uległa zmianie i organizacja stała się znacząca zarówno pod względem liczby członków, jak i proporcji reprezentowanych w niej grup indyjskiego społeczeństwa. Z ciała debatującego IKN przeistoczył się w organizację opozycyjną dopiero wówczas, gdy jego działacze przekonali się o bezskuteczności działań podejmowanych zgodnie z procedurami.

Swadeśi, swaradź, edukacja. Akt o radach ustawodawczych z 1892 r., na mocy którego rząd sugerował ustalenie liczby przedstawicieli do lokalnych rad ustawodawczych według z góry przygotowanego klucza, mocno rozczarował członków kongresu i doprowadził do dalszej polaryzacji stanowisk. Jedno ze skrzydeł (*naram dal*, miękka frakcja) dążyło do uzyskania praw przy współpracy z muzułmanami i Anglikami, drugie (*garam dal*, gorąca frakcja) – odrzucało możliwość poddawania się władzy angielskiej i współdziałania z wyznawcami islamu. Lider radykałów Bal Gangadhar Tilak zaproponował podejmowanie akcji wymuszających przyjęcie przez kolonizatorów proponowanych zmian, skoro nie reagują na prośby i petycje. Postawy antybrytyjskie nasiliły się w latach 1896–97, kiedy w wyniku klęski głodu ucierpiało bez mała 20 mln ludzi. Pogorszenie się relacji indyjsko-brytyjskich było związane również z niepopularnymi decyzjami wicekróla lorda Curzona (m.in. likwidacja autonomii uniwersytetów i ograniczanie wolności prasy), ale przede wszystkim zbuntowano się przeciwko – motywowanemu koniecznością uporządkowania kwestii administracyjnych – podziałowi Bengalu na część hinduską (zachodnią) oraz muzułmańską (wschodnią), co odczytano jako zamach na jedność narodową.





Gopal Kriszna Gokhale i Bal Gangadhar Tilak, liderzy umiarkowanego i radykalnego skrzydła IKN, początek XX w.

Reakcją na tę decyzję był tzw. ruch *swadeśi*, promowania rodzimej produkcji i bojkotowania towarów angielskich. Na sesji w 1905 r. kongres poparł ten ruch. Akcji wkrótce zaczęły towarzyszyć organizowane na szeroką skalę strajki pracowników domagających się poprawy warunków pracy. Pojawiło się ponadto nowe hasło w kampanii antybrytyjskiej: *swaradź* – samorządność. Sesja kongresu w Kalkucie w 1906 r. wskazała konieczność trójtorowego działania poprzez kontynuowanie swadeśi, domaganie się swaradżu oraz podjęcie akcji edukacyjnej dla zwiększenia świadomości narodowej obywateli.

Liga Muzułmańska. Zaostrzenie stanowiska kongresu wykorzystali indyjscy wyznawcy islamu. Za zgodą wicekróla lorda Minto zawiązali oni 30 grudnia 1906 r. Ligę Muzułmańską, która miała bronić ich interesów i przeciwstawiać się wpływom IKN. Działacze ligi wypowiedzieli się przeciwko ruchowi swadeśi oraz idei swaradżu, a protesty antybrytyjskie potępili jako akty terroru.

W kongresie natomiast coraz silniej rysował się podział na ekstremistów i umiarkowanych. Liderom tych ostatnich (m.in. Gopal Kriszna Gokhale) chodziło o reformy gospodarcze i polityczne, podczas gdy ekstremiści pod wodzą Tilaka domagali się pełnej i natychmiastowej niepodległości państwa zaplanowanego przez nich jako republika federalna. Umiarkowane skrzydło kongresu, wysłuchawszy zapewnień lorda Minto o przygotowaniach do wprowadzenia w życie pakietu reform, dążyło do ostudzenia nastrojów rewolucyjnych. Rząd zdołał przekonać do swoich działań nie tylko umiarkowanych działaczy IKN, ale także członków Ligi Muzułmańskiej. Brak zgody doprowadził ostatecznie do załamania się ruchu niepodległościowego.

eprasa.pl 46c0f5f7db



Kongres założycielski Ligi Muzułmańskiej, 1906 r., i jej flaga



Rachunek za wojnę. Po zakończeniu pierwszej wojny światowej Indusi oczekiwali obiecanej im przez Anglików, w zamian za wsparcie działań militarnych na frontach, częściowej niepodległości. Jednak Brytyjczycy realizowali swoje zobowiązania niezwykle opieszale. Dopiero w 1921 r. weszła w życie ustawa powiększająca grono wyborców i gwarantująca szeroki dostęp Indusów do najwyższych stanowisk. Szybko natomiast wprowadzono represje. Na mocy tzw. ustawy Rowlatta z 1919 r. m.in. wprowadzono procesy polityczne bez udziału sędziów przysięgłych, a rządom lokalnym przyznano prawo do orzekania o przymusowej deportacji.

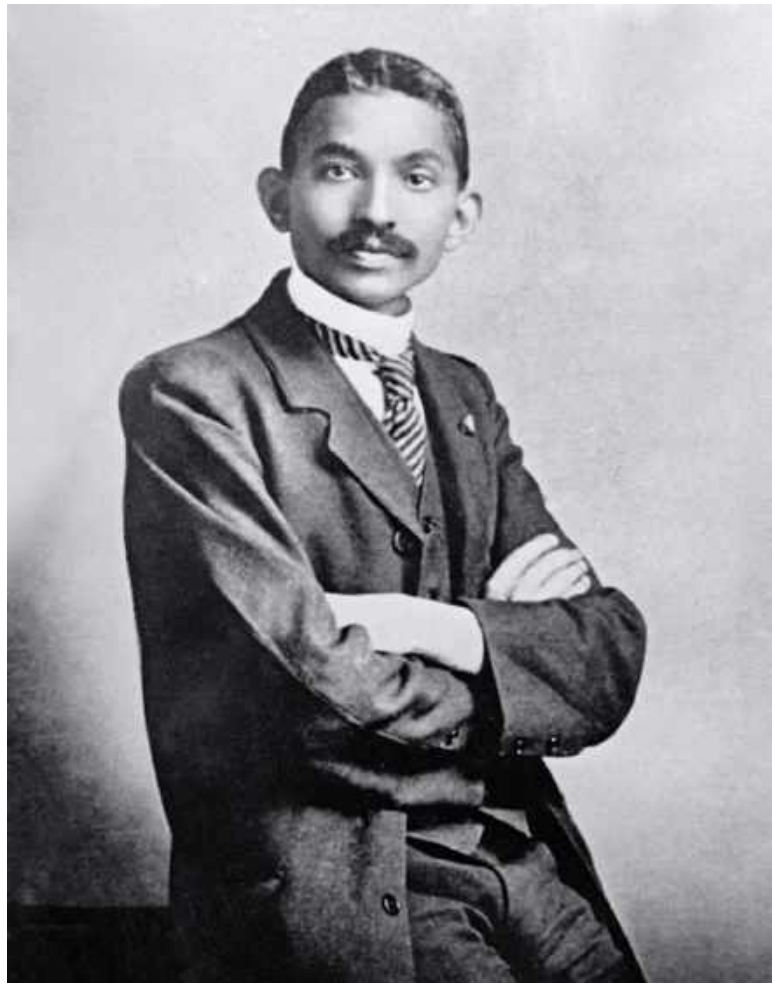
Droga prawdy Gandhiego. Mniej więcej w tym czasie na czele ruchu skierowanego przeciwko brytyjskiej władzy stanął Mahatma Gandhi (art. s. 123), który choć pozostawał pod wpływem Gokhalego, już w 1915 r. (zaraz po swoim powrocie z Afryki Południowej) kontestował przekonania przywódcy umiarkowanych. Gandhi sprawnie łączył funkcje przywódcy duchowego i lidera politycznego. Centrum swojej działalności uczynił aśram pod Ahmadabadem, w którym praktykowano wyznawane przez niego zasady, w tym odrzucenie podziałów kastowych.

W początkach swojej działalności Mahatma zorganizował kilka akcji, które miały przebiegać zgodnie z zasadami *satjagrahy* (dosł. droga prawdy), to znaczy odbywać się w słusznej sprawie, bez stawiania oporu i bez użycia przemocy fizycznej. Chciał wypróbować działanie swojej południowoafrykańskiej strategii w realiach indyjskich. Gandhi rozwijał także swoje zdolności do prowadzenia mediacji i rozwiązywania kryzysów poprzez kompromis. Satjagraha okazała się z jednej strony metodą skutecznie mobilizującą szerokie masy indyjskiego społeczeństwa, z drugiej jednak – strategią nie w pełni rozumianą. Ruch bowiem słabł w obliczu represji, a jego uczestnicy w poczuciu bezradności skłaniali się ku aktom gwałtu.

Gandhi podejmował działania o charakterze ugodowym, jednak nie można zaprzeczyć, że organizowane przez niego akcje wywoływały ogromny zamęt, destabilizowały pracę służb imperium, tym samym przysparzając rządowi nieustannych problemów. Jego idee i działalność w sposób istotny zmieniły zarówno politykę, jak i kształt Indyjskiego Kongresu Narodowego. Początkowo był on platformą intelektualnych elit kraju, dzięki Gandhiemu otworzył się na ruchy społeczne. Obudziło to wśród elit poczucie jedności narodowej oraz skłoniło do podejmowania działań nie tylko o charakterze narodowowyzwoleńczym, ale także komunalistycznym. Kongres uważał się za organizację ogólnoindyjską, ale często można było odnieść wrażenie, że jest wyłącznie hinduski. Obecność Gandhiego we władzach stała się więc dla kongresu szansą na przezwyciężenie rysujących się podziałów.

Strajk, post, modlitwa i terror. W marcu 1919 r. Gandhi wezwał Indie do hartalu, strajku generalnego połączonego z postem i modlitwą. Akcja, pomimo zamieszania wywołanego zmianą terminu z 30 marca na 6 kwietnia, zakończyła się spektakularnym sukcesem. Wywołała jednak tak ogromne zaniepokojenie władz brytyjskich, że – korzystając z ustaw o prawie wojennym – podjęły one kategoryczne działania. M.in. ogłoszono zakaz zgromadzeń publicznych, jednak wiadomość ta nie od razu dotarła do wszystkich mieszkańców ogromnego kraju. Dlatego ludzie, w tym kobiety i dzieci, którzy zebrali się na placu w Amritsarze 13 kwietnia, nie byli świadomi istnienia zakazu. Do zebranych wojsko otworzyło ogień i w ciągu kilkunastu minut zginęło kilkaset osób, a ponad tysiąc zostało rannych (oficjalne dane, które uważa się za znacznie zaniżone, mówiły o 300 zabitych i 1200 rannych). Po tym wydarzeniu w całym Pańdżabie zapanował terror stanu wyjątkowego. Sąd wojenny skazywał doraźnie na śmierć, deportację, długoletnie więzienie bądź karę grzywny.

Akcja obywatelskiego nieposłuszeństwa. 1 sierpnia 1920 r. Gandhi obwieścił początek akcji obywatelskiego nieposłuszeństwa, którą kierował początkowo bez porozumienia z kongresem. Dopiero we wrześniu IKN przyjął rezolucję o odmowie współpracy z rządem. W grudniu przyłączył się oficjalnie do działań Gandhiego, który ogłosił zamiar uzyskania pełnego swaradżu w ciągu jednego roku. Liczne strajki, akcje protestacyjne, demonstracje i inne akty nieposłuszeństwa wywołały kolejną falę represji. W więzieniach znalazło się ponad 25 tys. osób. Kongres stawał się antyrządową partią polityczną i błyskawicznie zyskiwał zwolenników (w 1922 r. 10 mln członków).



Mahatma Gandhi jako młody prawnik w RPA, 1906 r.

eprasa.pl 46c0f5f7db



Pułk indyjskiej kawalerii na froncie I wojny światowej we Francji, kwiecień 1917 r.

Anglicy umiejętnie jednak wykorzystywali narastające napięcia społeczne, gdyż dawały im one możliwość występowania w roli mediatorów. Na rękę były im także różnice zdań między Indyjskim Kongresem Narodowym a Ligą Muzułmańską, utrudniające obu organizacjom ustalenie wspólnej wizji niepodległych Indii.

Cel: pełna niepodległość. W 1927 r. kongres ustalił, że jego celem jest pełna niepodległość kraju. Pod kierownictwem Dźawaharlala Nehru (art. s. 124) przygotowano raport zawierający najważniejsze założenia organizacji niepodległego państwa. Do raportu Liga Muzułmańska odniosła się z pozoru pozytywnie, jednak stanowiska członków tego ugrupowania były skrajnie podzielone. W 1929 r. partie muzułmańskie kategorycznie opowiedziały się przeciwko planom Nehru na poziomie ogólnokrajowym. Droga hindusów wydawała się prowadzić nie tam, dokąd chcieli podążyć muzułmanie.

Marsz Solny. 26 stycznia 1930 r. został przez IKN ogłoszony Dniem Niepodległości. Obchodzono go pod hasłami pełnej wolności od brytyjskiej dominacji. Wkrótce potem Gandhi zorganizował masowe przedsięwzięcie, które przeszło do historii pod nazwą Marszu Solnego. 12 marca 1930 r. z aśramu Sabarmati pod Ahmadabadem wyruszyli zwolennicy ruchu satjagrahy, z Mahatmą na czele. Maszerowali do Dandi, gdzie dotarli 6 kwietnia. Po drodze przyłączały się do nich tłumy. Organizowano spotkania z mieszkańcami wsi i małych miasteczek, wiece i dyskusje. Po przybyciu nad brzeg morza symbolicznie odparowano z wody morskiej grudkę soli, którą Gandhi manifestacyjnie ukazał zgromadzonym tłumom. Akcja udowodniła siłę zbiorowego działania. Wywołała także negatywne dla Anglików skutki gospodarcze, gdyż na masową skalę zaczęto produkować sól z wody morskiej, co doprowadziło do złamania angielskiego monopolu na handel nią i pozbawiło skarb wpływów z akcyzy.

Akcje protestacyjne podejmowane od tej pory miały charakter masowy i polegały głównie na demonstracyjnym łamaniu przepisów, bojkotowaniu obcych towarów, marszach i manifestacjach antybrytyjskich. W ślad za tym szły oczywiście represje, włącznie z delegalizacją kongresu, co wywołało silny sprzeciw społeczny. Wicekról lord Irvin musiał odwołać ustawę o delegalizacji partii i uwolnił przywódców ruchu obywatelskiego nieposłuszeństwa. Rozpoczęto wielotygodniowe rozmowy, w wyniku których 5 maja 1931 r. został podpisany pakt Irvin-Gandhi, na mocy którego Gandhi zobowiązał się zakończyć działalność ruchu obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec władz brytyjskich, Irvin natomiast zwolnił z więzień wszystkich członków tego ruchu.

Wybory, wojna, wybory. Ostatnia faza indyjskiego ruchu niepodległościowego obejmuje lata 1937–47. Najpierw uaktywniła się Liga Muzułmańska, gdyż w latach 30. ukształtowała się już idea odrębnego państwa muzułmańskiego. Wybory do zgromadzeń lokalnych przyniosły ogromny sukces IKN, lecz w niektórych okręgach nie był on wystarczający do samodzielnego tworzenia rządu. Na możliwość zawiązania koalicji liczyła Liga Muzułmańska, jednak działacze kongresu kategorycznie odmawiali wejścia w sojusz z jakimkolwiek ugrupowaniem, które nie zgodzi się przyjąć zasad IKN. Z tego powodu nie udało się tej partii utworzyć rządu w Bengalu. Powstał on więc w ramach koalicji Ligi Muzułmańskiej i dwóch lokalnych ugrupowań. Znacznie wzmocniło to pozycję LM w tej prowincji, co miało w przyszłości określone skutki – przy podziale subkontynentu w 1947 r. Bengal Wschodni został włączony do Pakistanu (od 1955 r. tzw. Pakistan Wschodni, dziś Bangladesz, art. s. 146).

eprasa.pl 46c0f5f7db

Poważny kryzys w relacjach z Anglikami wywołało jednostronne podjęcie przez nich decyzji o przystąpieniu Indii do wojny z Niemcami w 1939 r. Posłowie kongresu próbowali protestować w Zgromadzeniu Centralnym, jednak wicekról wniósł poprawkę do konstytucji i znowelizował ustawę o obronie Indii, zdecydowanie ograniczając prawa obywatelskie. Komitet Ogólnoindyjski IKN zdecydował się ostatecznie poprzeć Wielką Brytanię w zamian za przyznanie Indiom prawa do samostanowienia. Brytyjskie stanowisko zaczęło ulegać zmianie dopiero w końcowej fazie wojny, kiedy w drastyczny sposób pogorszyły się warunki materialne imperium. W 1943 r. nowym wicekrólem Indii został lord Wavell, którego zadaniem było przede wszystkim uspokojenie atmosfery w kraju.

Nastroje w Indiach jednak się radykalizowały. Kraj ogarnęła ogromna fala strajków i demonstracji antybrytyjskich, ujawniając przy okazji rosnące napięcia w relacjach hindusko-muzułmańskich (jak twierdzą niektórzy historycy, prowokowane przez Anglików). W 1945 r. władze podjęły decyzję o zwolnieniu więzionych przywódców kongresu i rozpoczęły z nimi rozmowy. Zmiana stanowiska wynikała również z tego, że w lipcu wybory w Anglii wygrała Partia Pracy. We wrześniu 1945 r. lord Wavell w przemówieniu radiowym poinformował Indie o planie przeprowadzenia wyborów. W końcu roku wybrano Zgromadzenie Centralne, w którym, na ogółem 102 miejsca, LM uzyskała wszystkie 30 przewidzianych dla muzułmanów, a IKN zdobył 57. W wyborach lokalnych większość zdobył kongres, jednak liga zwyciężała w większości kurii muzułmańskich. Obie partie stały mocno na swoich stanowiskach – kongres sprzeciwiał się podziałowi kraju, liga kategorycznie się go domagała. Zmianie uległa jednak postawa Brytyjczyków zmęczonych wojną i pochłoniętych naprawianiem szkód wojennych.

Indyjska Armia Narodowa

Wróg mojego wroga. Indyjska Armia Narodowa (ang. Indian National Army, hind. Azad Hind Faudź) była stworzoną pod auspicjami japońskimi formacją wojskową, której głównym celem było wyparcie Brytyjczyków z Indii i stworzenie tam niepodległego państwa. Jej zaplecze polityczne tworzył ruch Azad Hind (Wolne Indie), na którego czele stali Subhasz Ćandra Basu (ang. Bose) i Ras Bihari Basu.



Tworzenie Indian National Army nabrało dynamiki po zwycięskiej dla Japonii kampanii malajskiej zakończonej upadkiem Singapuru. Wówczas do byłego oficera brytyjskiej Armii Indii kpt. Mohana Singha zwrócił się mjr Fujihara reprezentujący japoński wywiad z propozycją rozpoczęcia werbunku spośród 40 tys. jeńców indyjskich. Współpraca Singha z Japończykami nie trwała zresztą długo, gdyż uważany za zbyt niezależnego, został w grudniu aresztowany.

W tym czasie przebywający w Japonii Ras Bihari Basu doprowadził do spotkania środowisk wrogich Brytyjczykom (Tokio, 28 marca 1942 r.). W jego trakcie podjęto decyzję, iż Związek Wolnych Indusów (Association of Free Indians) przystąpi do formowania własnych oddziałów wojskowych. Komitet przeniósł się następnie do Bangkoku. 15 czerwca jego członkowie zaaprobowali fakty dokonane, dostarczając zaplecza politycznego inicjatywie japońskiej i działaniom Mohana Singha. Powołano jednocześnie pięcioosobowy komitet polityczny Indyjskiego Ruchu Niepodległościowego w Azji Wschodniej (Indian Independence Movement in East Asia) z Rashim Beharim Bosem na czele.

Równolegle na rzecz uzyskania poparcia dla indyjskiego ruchu niepodległościowego działał Subhasz Bosu. 17 stycznia 1941 r. udał się on do Moskwy. Sowieci nie byli zainteresowani jego planami, ale umożliwili mu wyjazd do Berlina. Tam Basu powołał rząd na wygnaniu. Zezwolono mu również na prowadzenie rekrutacji wśród indyjskich jeńców. Już w styczniu 1942 r. berlińskie radio ogłosiło powstanie Indyjskiej Armii Narodowej. Faktycznie był to liczący 300 żołnierzy batalion. Jego znakiem rozpoznawczym był tygrys na tle trójkolorowej flagi indyjskiej, otoczony napisem „Freies Indien". Do końca roku liczebność formacji sięgnęła 2 tys. ludzi zorganizowanych w trzy bataliony.

Berlińska aktywność Basu zwróciła na niego uwagę Japończyków, którzy złożyli mu propozycję współpracy. W efekcie opuścił on Niemcy na pokładzie okrętu podwodnego Kriegsmarine i 13 czerwca 1943 r. dotarł do Tokio. Przyjął go wówczas premier Hideki Tojo. 2 lipca Subhasz Basu przybył do Singapuru, gdzie społeczność indyjska zgotowała mu entuzjastyczne przyjęcie. Wcześniej, 4 czerwca, Ras Bihari Basu, którego notowania u Japończyków wyraźnie spadły, złożył funkcję przewodniczącego komitetu politycznego ruchu niepodległościowego, a miejsce to zajął Subhasz. 25 sierpnia przejął on formalnie zwierzchnictwo nad Indian National Army. 21 października 1943 r. proklamował, natychmiast uznany przez Japonię, rząd tymczasowy Azad Hind, który 23 października wypowiedział wojnę Stanom Zjednoczonym i Wielkiej Brytanii.

U boku Japończyków. Plany wykorzystania Indyjskiej Armii Narodowej podczas działań przeciwko oddziałom Wspólnoty Brytyjskiej w Birmie napotkały opór ze strony naczelnego dowódcy Armii Południowej marszałka Terauchiego. Twierdził on, że żołnierze indyjscy, którzy jeszcze niedawno byli jeńcami, są zdemoralizowani i niegodni zaufania. Zamierzał pozostawić ich jako siły okupacyjne w Singapurze i na Malajach. Subhasz Basu zamysł taki zdecydowanie odrzucił, ale ostatecznie tylko jedna brygada wzięła udział, jako formacja posiłkowa, w walkach na granicy birmańsko-indyjskiej. Nie weszła ona do działań całością sił, podzielono ją na trzy bataliony, z których każdy włączono do większej jednostki japońskiej.

Nie potwierdziły się obawy japońskich dowódców. Hindusi wykazali się wysokim morale i wysokimi walorami bojowymi. Kiedy w marcu 1944 r. siły japońskie wspierane przez INA wdarły się do Bengalu, premier Tojo ogłosił, że obszary wyzwolone będą administrowane przez rząd tymczasowy z Subhaszem Basu na czele. Pogorszenie sytuacji na Pacyfiku zmusiło jednak Japończyków do zarzucenia planów inwazji Indii.

Po zakończeniu wojny administracja brytyjska zamierzała surowo karać żołnierzy, a zwłaszcza dowódców Armii Narodowej. Powszechny sprzeciw Indusów uczynił jednak ten zamiar bezprzedmiotowym. Np. Mohan Singh,

eprasa.pl 46c0f5f7db

Rząd tymczasowy i Konstytuanta. W 1946 r. rozpoczęły się rozmowy Wavella i Nehru w sprawie utworzenia rządu tymczasowego. 2 września na jego czele stanął wicekról, Nehru objął stanowisko wicepremiera. Ze strony LM w skład gabinetu weszli wyłącznie zagorzali zwolennicy podziału kraju. Przez cały ten czas w Indiach trwały strajki i protesty, zarówno z pobudek politycznych, jak i ekonomicznych.

Pierwsze posiedzenie Konstytuanty, zwołane na 9 grudnia 1946 r., zbojkotowała LM. Brytyjczycy nie umieli już znaleźć wyjścia z pata. 20 lutego 1946 r. ogłosili, że władza nad Indiami zostanie przekazana Indusom do czerwca 1948 r.

Nowym wicekrólem Indii mianowano lorda Mountbattena, który zaraz po przybyciu w lutym 1947 r. rozpoczął rozmowy z miejscowymi politykami. Bardzo szybko przekonał się, że jedynym sposobem rozwiązania kryzysu



Rozmowy o podziale Indii Brytyjskich, 1947 r. Pierwszy od lewej – Dźawaharlal Nehru, lider Indyjskiego Kongresu Narodowego; trzeci od lewej – lord Louis Mountbatten, ostatni wicekról Indii; pierwszy od prawej – Muhammad Ali Dźinnah, lider Ligi Muzułmańskiej.

uwolniony z japońskiego więzienia, przebywał w brytyjskim areszcie do 15 sierpnia 1947 r., kiedy to Indie uzyskały niepodległość, co było tożsame z jego natychmiastowym uwolnieniem. W trakcie podziału subkontynentu optował on na rzecz Indii, następnie był czynnym politykiem Indyjskiego Kongresu Narodowego. Zmarł 26 grudnia 1989 r. Próba zorganizowania pokazowego procesu o zdradę trzem wyższym oficerom wywołała powszechne protesty, a wydane wówczas wyroki nigdy nie były honorowane przez niepodległe Indie, które uznawały członków Armii Narodowej za bojowników o niepodległość.

U boku Niemców. Formacje indyjskie pozostające pod kontrolą niemiecką przemieszczono w maju 1943 r. na holenderskie wybrzeże Morza Północnego, gdzie wykorzystywano je w charakterze pododdziałów budowlanych. Następie pełniły służbę okupacyjną we Francji. Po inwazji w Normandii Indusów wycofano do Alzacji, a następnie dalej na południe w rejon Heubergu. Bataliony indyjskie nigdy nie weszły do walki. Cechował je niski poziom dyscypliny, a współpraca z Niemcami była utrudniona przez ich brak zrozumienia dla indyjskiego systemu kastowego i tradycji wojskowej. Po wojnie Brytyjczycy zrezygnowali z wyciągania konsekwencji wobec większości żołnierzy tych oddziałów.

Żołnierze Indyjskiej Armii Narodowej (praktycznie 300-osobowy batalion) i reprezentanci Wolnych Indii w Berlinie, 1943 r. Na stronie obok: Znak rozpoznawczy IAN.



U boku Włochów. Również Włosi podjęli próbę formowania oddziałów z indyjskich jeńców. Batalion Wolne Indie (Battaglione India libera lub Battaglione Azad Hindoustan) wchodził w skład grupującej cudzoziemskich ochotników (w praktyce Arabów, Berberów i jeńców indyjskich) struktury zwanej Raggruppamento Centri Militari. Pododdział utworzono w lipcu 1942 r. Włoskie plany zakładały użycie grup bojowych ze składu batalionu do zadań dywersyjno-rozpoznawczych i rajdowych. Z tego względu w jego składzie prócz kompanii piechoty i kompanii karabinów maszynowych znalazł się pluton spadochroniarzy. Rolę doradcy politycznego pełnił w batalionie indyjski działacz niepodległościowy, osiadły wówczas we Włoszech, Muhammad Ikbal Śedai (stworzył pod auspicjami Mussoliniego rząd Wolnych Indii na wygnaniu, prowadził propagandowe Radio Himalaja). Po klęsce wojsk osi pod el-Alamein większość ochotników odmówiła dalszego szkolenia i odesłano ich do obozów jenieckich. Śedai uniknął aresztowania przez Brytyjczyków i w 1947 r. wyjechał z Włoch do Pakistanu. W 1950 r. wrócił jednak do Europy i do 1964 r. pracował jako wykładowca języka urdu na turyńskim uniwersytecie. W 1964 r. osiadł w Lahor, gdzie zmarł w 1974 r.

Krzysztof Kubiak

eprasa.pl 46c0f5f7db





Legenda Gandhiego: Marsz Solny na banknocie 500-rupiowym (lata 90. XX w.) i popularna pocztówka obrazująca jego życie i dzieło (lata 40./50. XX w.)

politycznego będzie przyjęcie stanowiska Ligi Muzułmańskiej o podziale kraju. Nehru zgadzał się z tym rozwiązaniem, Gandhi uważał, że za wszelką cenę należy bronić jedności Indii. Odosobniony w swoim poglądzie, wycofał się wkrótce ze sceny politycznej.

Podział i niepodległość. Plan podziału przedstawiony przez wicekróla 3 czerwca 1947 r. zakładał powstanie Indii i Pakistanu, dwóch państw o statusie dominiów. Do Pakistanu miały zostać włączone prowincje z przeważającą większością ludności muzułmańskiej. Akt o niepodległości Indii i podziale terytorium w celu utworzenia niepodległego państwa Pakistan uchwalono w brytyjskim parlamencie 18 lipca. Pakistan uzyskał niepodległość 14 sierpnia (art. s. 138). Niepodległość Indii ogłoszono 15 sierpnia (art. s. 128). Radość Indusów z uzyskania niepodległości była zaprawiona goryczą podziału subkontynentu (art. s. 126), któremu towarzyszyły masowe migracje ludności, bratobójcze walki, gwałty, grabieże i masowe zbrodnie. Za długo wyczekiwaną wolność, okupioną latami starań, przyszło Indiom zapłacić wysoką cenę.

Renata Czekalska

Kamienie milowe na indyjskiej drodze do niepodległości

Powstanie sipajów w 1857 r. – pierwszy zorganizowany zryw przeciwko Kompanii Wschodnioindyjskiej (art. s. 102). Powstanie zakończyło się klęską, jednakże w jego wyniku rozwiązano kompanię, a Indie włączono do Korony Brytyjskiej.

Utworzenie Indyjskiego Kongresu Narodowego w 1885 r. – rozpoczął swoją działalność z 72 delegatami, a w 1947 r. liczba członków przekroczyła 15 mln.

Podział Bengalu w 1905 r. – wicekról Indii lord Curzon ogłosił decyzję w czerwcu, podziału dokonano w październiku, oddzielając Bengal Zachodni, zamieszkany w większości przez hindusów, od Bengalu Wschodniego, w którym większość stanowili muzułmanie. Z decyzji władze kolonialne wycofały się w 1911 r.

Powrót Mahatmy Gandhiego do Indii w 1915 r. – po ponad 20 latach działalności na rzecz poprawy sytuacji Indusów w Afryce Południowej w styczniu 1915 r. Gandhi powrócił do Indii. Szybko rozpoczął działalność aktywizującą szczególnie niższe warstwy społeczeństwa, mającą na celu stworzenie frontu przeciwko władzy brytyjskiej, nauczał przy tym o metodach walki bez przemocy, walczył o prawa kobiet i niedotykalnych.

Masakra w Amritsarze w 1919 r. – 10 kwietnia doszło do masakry ludności cywilnej, po której wprowadzono stan wyjątkowy i zastosowano ostre represje. Wydarzenie to zupełnie zmieniło sposób, w jaki duża część społeczeństwa indyjskiego postrzegała kolonizatorów. Po masakrze Rabindranath Thakur zwrócił królowej swój tytuł szlachecki, a tendencje antybrytyjskie w ruchu niepodległościowym się zradykalizowały.

Ruch na rzecz kalifatu – w I wojnie światowej Brytyjczycy pokonali Imperium Osmańskie i obalili kalifa, obrażając tym samym uczucia religijne wielu muzułmanów na świecie. Indyjscy wyznawcy islamu organizowali regularne akcje protestacyjne do 1924 r.

Zamach na siedzibę Centralnego Zgromadzenia Ustawodawczego w Delhi – 8 kwietnia 1929 r. dwaj młodzi działacze ugrupowania niepodległościowego Bhagat Singh i Batukeśwar Dutt rozrzucili ulotki i ładunki dymne w budynku zgromadzenia. Zrobili to, by ich aresztowano i tym samym dano możliwość publicznego przedstawienia podczas procesu sądowego argumentów przeciwko brytyjskiemu panowaniu. Obaj stali się ikonami indyjskiego ruchu niepodległościowego.

Ruch obywatelskiego nieposłuszeństwa/ Marsz Solny – historycy wydzielają dwa etapy ruchu. W pierwszej fazie (1921–24) głównie odmawiano współpracy z kolonizatorami. W drugiej (1930–31) odbył się m.in. słynny Marsz Solny, gdy Gandhi w wielotysięcznym pochodzie przeszedł 388 km z Ahmadabadu do Dandi (12 marca – 6 kwietnia 1930 r.).

Powstanie Indyjskiej Armii Narodowej (Azad Hind Faudź) – została utworzona przez indyjskich nacjonalistów w 1942 r. (art. s. 120). Pod dowództwem Subhasza Ćandry Basu dążyła do uwolnienia Indii spod brytyjskiej dominacji. Basu zawarł nawet pakt z Hitlerem jako wrogiem Wielkiej Brytanii.

Ruch Opuśćcie Indie! – w 1942 r. Mahatma Gandhi wezwał Brytyjczyków do całkowitego wycofania się z Indii. Ruch jest zgodnie uznawany przez historyków za ostateczny krok na indyjskiej drodze do niepodległości.

(RCz)

eprasa.pl 46c0f5f7db

Mahatma Gandhi

Uchodzi za jednego z ojców narodu indyjskiego.

Prawnik ze ślubem czystości. Mohandas Karamćand Gandhi, znany jako Mahatma (z sansk. *mahatma* – wielki duch), urodził się 2 października 1869 r. w księstwie Porbandar (obecnie miasto w stanie Gudźarat), w rodzinie hindusów z kasty drobnych kupców. Jego ojciec piastował urząd diwana (urzędnika ds. finansów) na dworze lokalnego maharadźi. W wieku trzynastu lat Gandhi został ożeniony ze swoją rówieśniczką Kasturbai, która urodziła mu później dwóch synów. Podstawową edukację odebrał w Indiach, a następnie w latach 1887–90 studiował prawo w Londynie. Przez kolejne trzy lata próbował swoich sił jako adwokat w Indiach, jednak brak sukcesów skłonił go do podpisania kontraktu i wyjazdu do Afryki Południowej. Do 1914 r. pracował w Natalu, a potem w Pretorii. To tam, obserwując sytuację ludności kolorowej i osobiście doświadczając dyskryminacji na tle rasowym, wykształcił swoje poglądy na społeczeństwo, które później propagował w Indiach. Podstawowe pojęcia łączone z jego postacią i działalnością to *ahinsa*, czyli zaczerpnięta z dźinizmu (art. s. 41) zasada niekrzywdzenia istot żywych, oraz *satjagraha* – przywiązanie do prawdy.

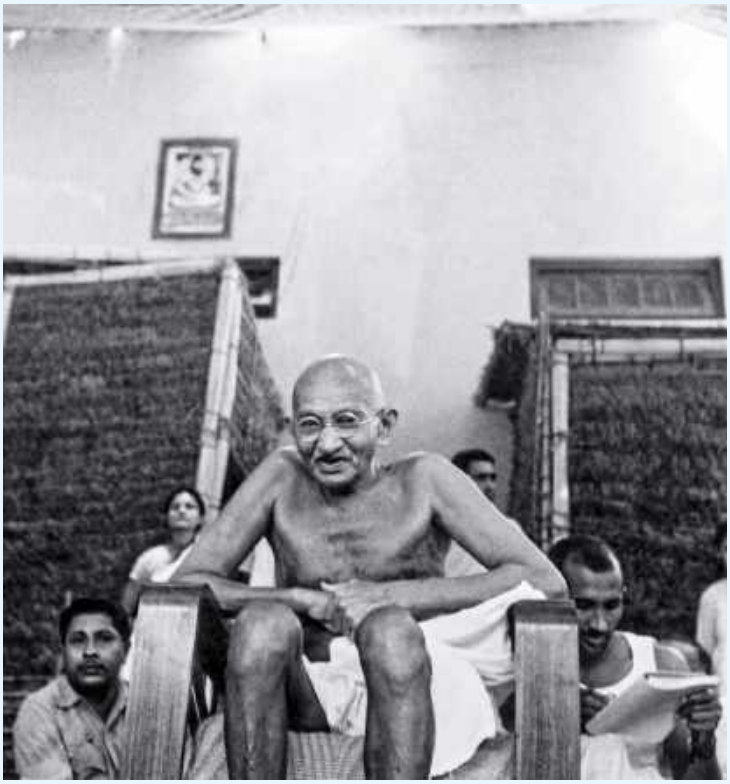
W 1906 r. złożył ślub czystości (*brahmaćarja*), uważając, że praca na rzecz ogółu wymaga pustelniczego trybu życia – przyjęcia celibatu, postu i wyrzeczenia się bogactwa, czego przejawem stał się charakterystyczny, własnoręcznie utkany biały strój. Swoje poglądy religijne wzbogacał lekturą świętych tekstów oraz zapoznając się z myślą chrześcijańską. Do Indii powrócił jako człowiek o już ukształtowanych poglądach, wśród których była wiara w ścisły związek religii z polityką.

Niespełniona wizja. W Afryce Południowej Gandhi założył swoją pierwszą partię polityczną, Kongres Indyjski w Natalu, mający stanowić forum wymiany zdań i narzędzie informowania Anglików o złej sytuacji pozostających pod ich panowaniem Indusów. Przydało to Gandhiemu pewnej sławy, dzięki czemu mógł kontynuować działalność społeczną po powrocie do Indii. W latach 20. XX w. stanął na czele Partii Kongresowej (Indyjskiego Kongresu Narodowego), z której uczynił organizację o charakterze masowym, co przyczyniło się do uzyskania przez Indie niepodległości w 1947 r. (art. s. 116).

Gandhi propagował wizję Indii jako kraju świeckiego, wielowyznaniowego, w którym zwolennicy różnych religii będą żyli we wzajemnym szacunku i tolerancji. Z żalem patrzył najpierw na rozłam polityczny wewnątrz partii, potem rosnące i podżegane przez Dźinnaha (art. s. 125) animozje między hindusami i muzułmanami oraz powodowane nimi krwawe zamieszki, a wreszcie na widmo opartego na kryterium religijnym podziału subkontynentu na Indie i Pakistan. Z tego względu na ostatnim etapie drogi do niepodległości wycofał się z polityki i nie uczestniczył w negocjacjach ani żadnych oficjalnych uroczystościach. Ogromny ból sprawiły mu rozgrywające się w okresie okołopodziałowym masakry na tle wyznaniowym, drastycznie sprzeczne z głoszonymi przez Gandhiego ideałami.

Bierny opór. Mahatma był zwolennikiem i inicjatorem ruchu biernego oporu. Nawoływał do bojkotu brytyjskich szkół czy do własnoręcznego tkania materiałów zamiast kupowania tkanin zagranicznych, wysoko opodatkowanych, co miało wyrażać niezależność Indusów od władz brytyjskich. Podobne założenia przyświecały w 1930 r. Marszowi Solnemu, najsłynniejszej kampanii Gandhiego. Był to m.in. wyraz troski Mahatmy o losy najbiedniejszych, w których najmocniej uderzał podatek solny. Zorganizowanie marszu Gandhi przypłacił karą więzienia, w którym postanowił podjąć protest głodowy.

W późniejszym czasie za swoją działalność antyrządową był jeszcze wielokrotnie aresztowany i prowadził głodówki. Stało się tak również w 1942 r., gdy zainicjował ruch Quit India, stanowiący ostateczne wezwanie Brytyjczyków do opuszczenia subkontynentu. Demonstracje rozprzestrzeniły się na całym subkontynencie i, będąc ostro tłumione przez Brytyjczyków, często przeradzały się w walki, co nie było zgodne z założeniami Gandhiego.



Mohandas Karamćand Gandhi, zwany Mahatmą, 1946 r.

Sprawiedliwość społeczna. Gandhi był orędownikiem równości i sprawiedliwości społecznej. Działał na rzecz poprawy warunków życia najbiedniejszych i dążył do zniesienia niedotykalności (art. s. 57). Nie walczył z tradycyjnym systemem kastowym, ale otwarcie krytykował zjawisko wykluczenia ekonomicznego najniższej warstwy, dyskryminowanej jako nieczysta. Uważał, że dzieci boga (*haridźan*), jak ich nazywał, powinny mieć prawa obywatelskie i możliwość odwiedzania świątyń. Ponadto przyczynił się do poprawy statusu społecznego indyjskich kobiet. Angażując w ruch obywatelskiego nieposłuszeństwa swoją żonę, Gandhi zachęcił inne kobiety do aktywnego włączenia się w działania niepodległościowe.

Poglądy Gandhiego, uznawane przez niektórych za zbyt promuzułmańskie, spotkały się ze sprzeciwem ze strony skrajnych organizacji nacjonalistycznych. 30 stycznia 1948 r. Mahatma zginął w drodze ze spotkania modlitewnego w Delhi, zastrzelony przez hinduskiego ekstremistę Nathurama Godsego.

Magdalena Piech

eprasa.pl 46c0f5f7db

Dźawaharlal Nehru

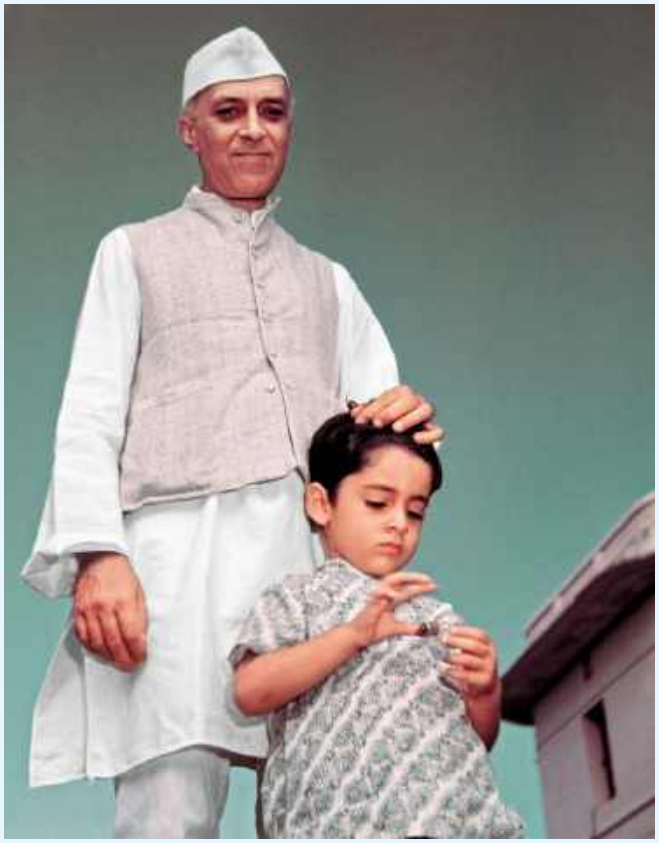
Był jednym z liderów ruchu niepodległościowego oraz pierwszym premierem niepodległych Indii.

Adwokat. Dźawaharlal Nehru, zwany Panditem, urodził się w 1889 r. w Allahabadzie, w zamożnej rodzinie braminów z Kaśmiru (tradycyjnie zwanych panditami, stąd przydomek). Był synem prawnika Motilala Nehru, działacza Partii Kongresowej (Indyjskiego Kongresu Narodowego), blisko współpracującego z Mahatmą Gandhim. Dźawaharlal, najstarszy z czwórki rodzeństwa, został wychowany w stylu zachodnim, wpajanym mu przez ojca, przy jednoczesnym poszanowaniu tradycji indyjskiej, przekazywanej przez ortodoksyjną matkę. Jako dziecko był uczony w domu zarówno przez brytyjskich, jak i indyjskich nauczycieli. Potem wyjechał do Anglii, gdzie najpierw kształcił się na urzędnika państwowego w Harrow i Cambridge, a następnie studiował prawo w Londynie. Nie angażował się wtedy w żadne działania rewolucyjne inicjowane na Wyspach przez Indusów ani nie wykształcił poglądów antybrytyjskich.

W 1912 r. powrócił do Indii, gdzie rozpoczął praktykę adwokacką w kancelarii ojca. Cztery lata później ożenił się z o 10 lat młodszą hinduską imieniem Kamala, wybraną dla niego przez ojca. W 1917 r. na świat przyszła ich córka Indira, późniejsza następczyni Dźawaharlala na stanowisku premiera Indii, a w 1924 r. syn, który zmarł niedługo po urodzeniu.

Polityk. Polityką zainteresował się w 1917 r., kiedy wstąpił do ruchu Home Rule League, założonego przez działającą na rzecz niepodległości Indii Brytyjkę Annie Besant. W 1919 r., zainspirowany postacią Gandhiego (art. s. 123), przystąpił do Partii Kongresowej, którą miał reprezentować do końca życia.

Dźawaharlal Nehru, zwany Panditem, z wnukiem Radźiwem, przyszłym premierem Indii, 1947 r.



W kolejnych latach mocno zaangażował się w działalność polityczną, porzucając jednocześnie praktykę prawniczą. Na początkowym etapie swojej działalności w ruchu oporu Nehru ściśle podążał za naukami Gandhiego: przyjął ascetyczny tryb życia, stał się religijny. Nie interesowały go jeszcze ekonomia ani kwestie społeczne. Z dumą znosił karę więzienia, którą wymierzano mu kilkakrotnie, uważając ją za największą ofiarę, jaką może złożyć patriota. Przebywając w areszcie, dużo czytał, także literaturę religijną, hinduską i chrześcijańską, co miało wpływ na dalszy rozwój jego poglądów.

W 1923 r. Nehru został sekretarzem Partii Kongresowej. Sprawując tę funkcję, często musiał pełnić rolę mediatora między frakcjami, a z czasem, już jako przewodniczący, również stawić czoła rozłamowi wewnątrz ugrupowania. Sam, jako osoba niezwykle charyzmatyczna, wychodził z takich zawirowań przeważnie obronną ręką. Szybko odrzucił gandhijski ascetyzm i fascynację religią, wzorem ojca stał się zwolennikiem sekularyzmu, a jego poglądy zaczęły ewoluować w kierunku nacjonalizmu. Był racjonalistą, zdecydowanie przeciwnym hinduskiemu tradycjonalizmowi, uważającym, że tak partia, jak i kraj mają być otwarte na Indusów wszystkich wyznań.

Pod koniec lat 20., podczas podróży do Europy, zafascynował się socjalizmem jako ideologią odwołującą się do bliskiego mu egalitaryzmu. Miała ona być jego zdaniem pomocna w walce z brytyjskim imperializmem. Skierowała także zainteresowania Nehru w stronę gospodarki – uznał, że Indie ze względów ekonomicznych muszą uzyskać pełną samodzielność, a nie, jak uważali jego ojciec i Gandhi, pozostać dominium brytyjskim. Stopniowo drogi Nehru i Mahatmy zaczęły się więc rozchodzić. Dźawaharlal pragnął nowoczesnych, zindustrializowanych i zwesternizowanych Indii, podczas gdy Gandhi był tradycjonalistą tak w kwestiach gospodarki, jak i kultury. Mimo to Mahatma do końca życia cieszył się szacunkiem i poparciem politycznym ze strony Nehru, którego popularność wśród młodego pokolenia doceniał i ostatecznie w latach 40. mianował swoim następcą.

Znacznie gorzej natomiast układały się jego stosunki z Muhammadem Alim Dźinnahem (art. s. 125), przywódcą Ligi Muzułmańskiej. Nehru uważał, że jego partia reprezentuje interesy wszystkich Indusów, niezależnie od wyznania. Umniejszał tym samym rolę ligi, czym wzbudził gniew lidera muzułmanów, prowokując go do radykalizacji celów i działań. W kolejnych latach Nehru ostro krytykował politykę Dźinnaha, nie doceniając jednocześnie jego rosnącej siły. Kiedy w końcu dostrzegł problem, na rozmowy było już za późno. Mimo iż był przeciwny podziałowi, zaakceptował go jako nieunikniony, uznając ostatecznie, że Indie pozbędą się w ten sposób problemu.

Premier. 15 sierpnia 1947 r. Nehru objął urząd premiera i tekę ministra spraw zagranicznych ustanowionego dominium. Niespełna trzy lata później, gdy proklamowano Republikę Indii, ziściło się także jego marzenie o całkowicie niezależnym państwie. Jako przywódca wolnego kraju, kierował się ideami jedności i sekularyzmu. Pragnął, aby Indie, zerwawszy z feudalizmem, stały się nowoczesnym krajem, w którym panowałby ustrój demokratycznego socjalizmu. Udolność jego rządów bywa kwestionowana, ale niewątpliwie cieszył się dużym poparciem w społeczeństwie.

Zmarł 27 maja 1964 r. w Nowym Delhi, po przebytym wylewie.

Magdalena Piech

eprasa.pl 46c0f5f7db



Muhammad Ali Dźinnah, w Pakistanie zwany Wielkim Przywódcą, 1946 r.

Muhammad Ali Dźinnah

Był przewodniczącym Ligi Muzułmańskiej, uchodzi za ojca narodu pakistańskiego.

Radykalizacja. Muhammad Ali Dźinnah urodził się 25 grudnia 1876 r. w Karaći, w muzułmańskiej rodzinie kupieckiej pochodzącej z Gudźaratu. Podobnie jak Gandhi (art. s. 123) czy Nehru (art. s. 124) odbył studia prawnicze w Londynie. Już wtedy zaczął interesować się działalnością niepodległościową i polityką. Nabrał tam także zachodnich manier i przyjął tamtejszy styl ubierania się, który utrzymał do lat 30., dzięki czemu zyskiwał większy szacunek w oczach Brytyjczyków niż Gandhi. Po powrocie na subkontynent indyjski rozpoczął praktykę adwokacką w Bombaju, gdzie od razu zaczął odnosić sukcesy w zawodzie, angażując się jednocześnie w politykę.

W młodości Dźinnah reprezentował frakcję umiarkowanych nacjonalistów, a jego marzeniem było zostać muzułmańskim Gokhalem (art. s. 116). Wyróżniała go bystrość i zdolności oratorskie, a także stanowczość, co pozwoliło mu na szybkie zdobycie pozycji na polu polityki. W 1913 r. opuścił Indyjski Kongres Narodowy i przyłączył się do Ligi Muzułmańskiej. Początkowo popierał współpracę obu organizacji, gdyż podobnie jak Gandhi był zdania, że aby stawić czoła Brytyjczykom, konieczne jest zjednoczenie. Był jednym z inicjatorów porozumienia podpisanego w 1916 r. w Lakhnau, na mocy którego określono m.in. procent mandatów zarezerwowanych w radach ustawodawczych poszczególnych prowincji dla muzułmanów.

Gdy jednak w 1928 r. odrzucono postulowane przez niego zabezpieczenia konstytucjonalne dla muzułmanów i zaczęto kwestionować jego prawo do wypowiadania się w imieniu tej mniejszości, poglądy Dźinnaha uległy radykalizacji. Z jego ust padła nawet groźba rewolucji.

Na barykadzie. Osią wizji Dźinnaha w tamtym czasie stała się koncepcja dwóch narodów, zaczerpnięta od jego mentora, poety i myśliciela Muhammada Ikbala (art. s. 138), zwanego Heraldem Pakistanu. Mówi się, że Ikbal był teoretykiem, podczas gdy Dźinnah realizował jego idee w praktyce. Uważali oni, że hindusi i muzułmanie to odrębne, obce sobie narody, zatem każdemu z nich należy się prawo do samostanowienia. Według Dźinnaha sprawą priorytetową przed niepodległością było utworzenie Pakistanu, przez co rozumiał wówczas ciało polityczne chroniące pozycję muzułmanów wewnątrz scentralizowanego rządu.

Lata 30. i 40. XX w. upłynęły Dźinnahowi na rywalizacji z Nehru i odbudowywaniu słabnącej pozycji LM. Narastająca wrogość do IKN, wywołana niechęcią do uznania ligi za jedyną organizację reprezentującą interesy indyjskich muzułmanów, i poczucie zagrożenia ze strony hinduskich nacjonalistów sprawiły, że Dźinnah zdecydował się podjąć bardziej stanowcze działania. Podczas posiedzenia Ligi Muzułmańskiej w 1940 r. w Lahor zadeklarował potrzebę utworzenia Pakistanu jako osobnego państwa muzułmańskiego, co miało przede wszystkim pomóc lidze w odzyskaniu utraconego poparcia.

W tamtym czasie Dźinnah odrzucił wszelką możliwość sojuszu hindusko-muzułmańskiego w drodze do niepodległości. Nie pomogły próby negocjacji podjęte przez Gandhiego, który proponował pewną formę samodzielności muzułmanów w ramach zjednoczonych Indii. Wszystkie rozmowy zostały zerwane, a szansa na odbudowę przymierza bezpowrotnie utracona. Dźinnah otwarcie krytykował władze kongresu, błędy rządzących wykorzystywał w celach propagandowych przeciwko hindusom w ogóle, a na propozycję spotkania z Nehru odpowiedział odmownie. U progu niepodległości Dźinnah znalazł się na barykadzie, mając zwróconych przeciwko sobie wszystkich pozostałych liderów.

We własnym państwie. Przywódcę ligi oskarża się o podburzanie muzułmanów do agresji. Obarcza się go odpowiedzialnością za tragiczne wydarzenia, które rozegrały się w sierpniu 1946 r. i pochłonęły ponad 13 tys. ofiar, tak wśród hindusów i sikhów, jak i muzułmanów. Wezwanie Dźinnaha skierowane do braci w wierze, aby zerwać z metodami konstytucyjnymi i podjąć akcję bezpośrednią w ramach szerzej zakrojonej kampanii „Islam w niebezpieczeństwie", spowodowało krwawe zamieszki, które wybuchły w Kalkucie, a następnie rozprzestrzeniły się na inne obszary zamieszkane w większości przez muzułmanów.

Wizja państwa Dźinnaha nie zakładała ustroju teokratycznego. Sam nie był ortodoksyjnym muzułmaninem, nie posługiwał się też arabskim ani perskim, a i jego znajomość urdu, przyjętego przecież za urzędowy język Pakistanu, pozostawiała wiele do życzenia. Gdy w 1947 r. spełniło się jego marzenie, został generalnym gubernatorem proklamowanego państwa oraz marszałkiem Zgromadzenia Narodowego.

Dźinnah był dwukrotnie żonaty. Jego pierwsza żona Emibai zmarła zaledwie rok po ślubie, w 1893 r. W wieku 42 lat ożenił się po raz drugi z 18-letnią wówczas Rattanbai Petit, z którą miał jedyne dziecko, córkę Dinę. Po dziewięciu latach małżeństwa w 1929 r. Dźinnah ponownie owdowiał. Zmarł 11 września 1948 r. w Karaći, gdzie obecnie znajduje się jego mauzoleum.

Magdalena Piech

eprasa.pl 46c0f5f7db



Tłumy uchodźców i przesiedleńców po podziale subkontynentu, 1947 r.

Podział Indii

Prowadzonej przez dziesięciolecia kolonialnej polityce dziel i rządź stało się zadość.

Od chaosu do chaosu. W 1947 r., po prawie 200 latach, Brytyjczycy opuścili Azję Południową. Gdy przybyli na subkontynent w połowie XVIII w., zastali go podzielony pomiędzy wielu, często skłóconych ze sobą, lokalnych władców. Wycofując się z niego w połowie XX w., pozostawili po sobie podobny chaos.

Rozejście się wizji. Od lat 20. XX w. nadrzędnym celem dominującej na subkontynencie organizacji politycznej, jaką była Partia Kongresowa (Indyjski Kongres Narodowy, art. s. 116), było uzyskanie niepodległości od Korony Brytyjskiej. Kongres składał się w większości z hindusów, ale pretendował do miana ugrupowania ogólnoindyjskiego reprezentującego wyznawców wszystkich religii. Jej liderzy, tacy jak Gandhi (art. s. 123) i Nehru (art. s. 124), opowiadali się za państwem świeckim, uznając, że interes ekonomiczny Indusów jest taki sam bez względu na wiarę. Jednak nasilająca się w latach 30. rywalizacja o władzę z Brytyjczykami sprawiła, że nie dostrzegli oni wyłaniającego się niebezpieczeństwa w postaci Ligi Muzułmańskiej.

Za fundatora i duchowego ojca Pakistanu uznaje się muzułmańskiego poetę i ideologa Muhammada Ikbala (1878–1938). W wyniku sformułowanej przez niego koncepcji dwóch narodów w XX w. wykształciła się odrębna tożsamość indyjskich muzułmanów. W swoich utworach Ikbal opiewał wartości zawarte w Koranie i promował jedność braci w wierze. Działał też na polu polityki. Poszukując rozwiązania trapiącego muzułmanów problemu biedy, wysunął pomysł prowincjonalnych autonomii, w których obowiązywałoby prawo szarii.

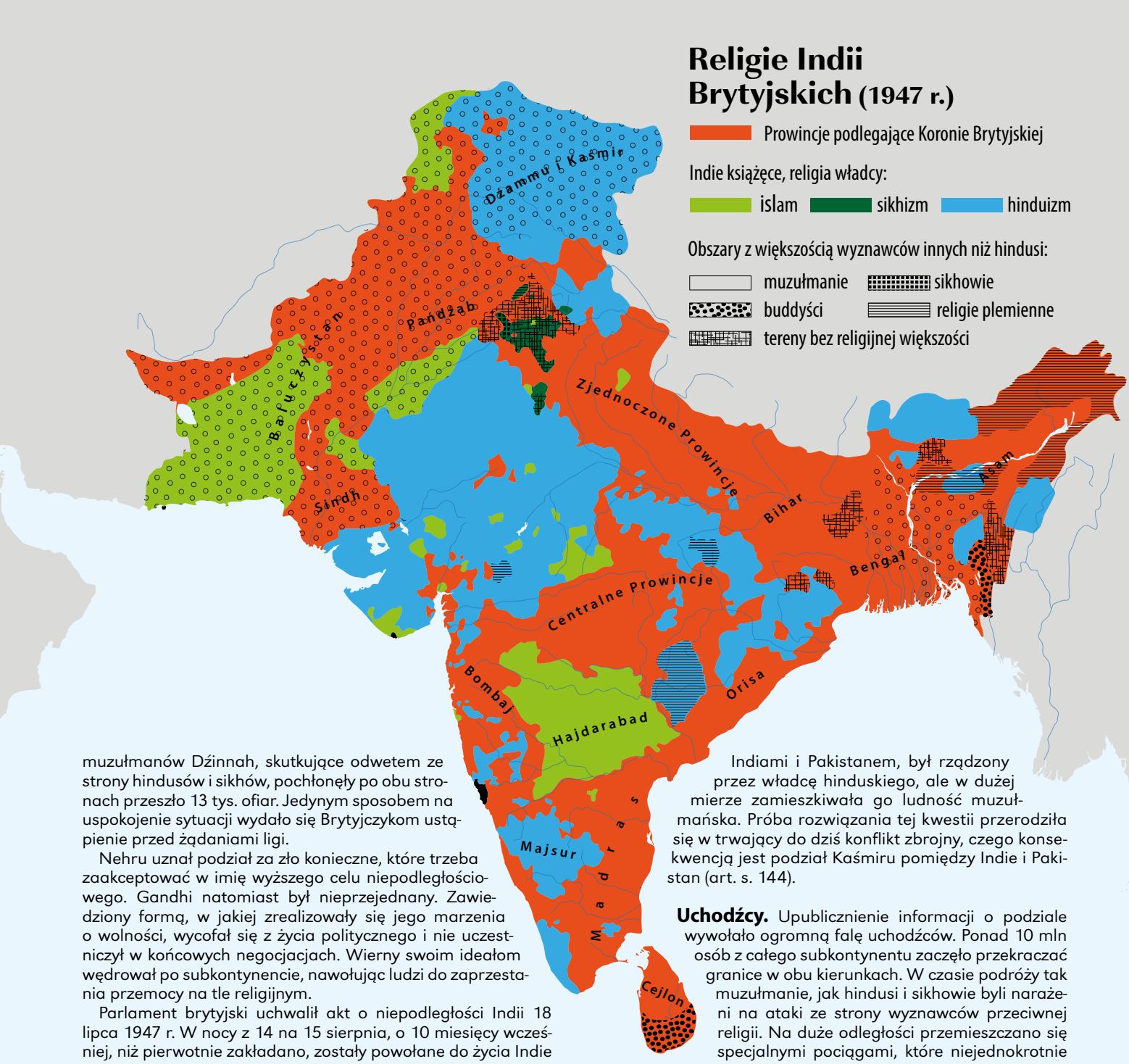
Na początkowym etapie formułowania koncepcji, w latach 30., przez Pakistan rozumiano ciało polityczne chroniące pozycję muzułmanów wewnątrz scentralizowanego rządu. Niekoniecznie zakładano utworzenie odrębnego terytorialnie, niepodległego państwa, choć rzeczywiście szybko pojawiła się idea zjednoczenia politycznego stanów, w których muzułmanie stanowili większość. Sama nazwa Pakistan, autorstwa muzułmańskiego studenta z Cambridge, zrodziła się w podobnym czasie. Interpretuje się ją dwojako: 1) to połączenie słów *pak* (w urdu – czysty, nieskalany) i *stan* (miejsce); 2) zestawienie (akronim) nazw regionów mających wchodzić w skład nowego państwa: P – od Pańdżabu, A – od prowincji afgańskiej, K – od Kaśmiru, S – od Sindhu i – stan od Baluczystanu.

Myślą Ikbala inspirował się i zaczął wdrażać ją w życie Muhammad Ali Dżinnah (art. s. 125). Jako przywódca Ligi Muzułmańskiej sprawił najpierw, że ugrupowanie zaczęło się liczyć na indyjskiej arenie politycznej, a następnie doprowadził do utworzenia Pakistanu. W latach 30., wykorzystując rywalizację o władzę pomiędzy kongresem a Brytyjczykami, zdołał uzyskać znaczące poparcie wśród swoich braci w wierze i zbudować silną pozycję. Głosząc hasło „islam w niebezpieczeństwie", oskarżał Indyjski Kongres Narodowy o prowadzenie polityki w duchu hinduskiego nacjonalizmu, zagrażającego podstawowym prawom muzułmanów. Wzorując się na polityce brytyjskiej i mając pewne wsparcie ze strony kolonizatorów, prowadził propagandę przeciwko kongresowi, dążąc do tego, aby Liga Muzułmańska stała się jedynym reprezentantem interesów muzułmanów na subkontynencie.

Ku podziałowi. Nehru nie był skłonny zaakceptować takiej roli ligi, ale jednocześnie nie doceniał rosnącej pozycji Dżinnaha. Umocnieniu się LM sprzyjał także konflikt kongresu z Brytyjczykami o udział w II wojnie światowej, w którą Indie zostały zaangażowane w sposób arbitralny. Dżinnah wykorzystał chaos i w 1940 r. na posiedzeniu Ligi Muzułmańskiej w Lakhnau oficjalnie zadeklarował potrzebę utworzenia Pakistanu jako osobnego państwa muzułmańskiego.

Osłabieni wojną Brytyjczycy w końcu pogodzili się z koniecznością oddania władzy na subkontynencie w ręce Indusów. Negocjacje co do przyszłego stanu rzeczy toczyły się od marca 1946 r. między trzema podmiotami: Koroną Brytyjską, IKN i LM. Wtedy jeszcze z przyczyn praktycznych odrzucano możliwość podziału. Jednak Dżinnah, nieugięty w torpedowaniu kolejnych propozycji konsensu, dla realizacji swoich planów był gotów podjąć radykalne środki. Preludium do tego, co dopiero miało nadejść, były wydarzenia z 16 sierpnia 1946 r., określane mianem Dnia Akcji Bezpośredniej. Ataki, do których zachęcił

eprasa.pl 46c0f5f7db



muzułmanów Dżinnah, skutkujące odwetem ze strony hindusów i sikhów, pochłonęły po obu stronach przeszło 13 tys. ofiar. Jedynym sposobem na uspokojenie sytuacji wydało się Brytyjczykom ustąpienie przed żądaniami ligi.

Nehru uznał podział za zło konieczne, które trzeba zaakceptować w imię wyższego celu niepodległościowego. Gandhi natomiast był nieprzejednany. Zawiedziony formą, w jakiej zrealizowały się jego marzenia o wolności, wycofał się z życia politycznego i nie uczestniczył w końcowych negocjacjach. Wierny swoim ideałom wędrował po subkontynencie, nawołując ludzi do zaprzestania przemocy na tle religijnym.

Parlament brytyjski uchwalił akt o niepodległości Indii 18 lipca 1947 r. W nocy z 14 na 15 sierpnia, o 10 miesięcy wcześniej, niż pierwotnie zakładano, zostały powołane do życia Indie i Pakistan. Przywództwo nad Indiami jako premier objął Nehru, natomiast Dżinnaha mianowano generalnym gubernatorem Pakistanu. Oba kraje otrzymały status dominiów.

Podział. Za wytyczenie granic pomiędzy nowymi państwami były odpowiedzialne dwie tajne komisje pod przewodnictwem niezorientowanego w indyjskiej rzeczywistości sir Cyrila Radcliffe'a. Przebieg granic ogłoszono 17 sierpnia. Ustalono, że w obręb Pakistanu wejdą następujące prowincje: Bengal Wschodni, Sindh, Baluczystan, część Pańdżabu oraz Północno-Zachodnia Prowincja Graniczna (obecnie Chajber Pachtunchwa). Państwo zostało podzielone na dwie, oddalone od siebie o 1700 km, prowincje: wschodnią i zachodnią, ze stolicami odpowiednio w Dhace i Karaći. Indie, zajmujące resztę subkontynentu, miały natomiast być federacją stanów utworzonych z wcześniejszych księstw według kryterium językowego.

Problematyczne okazały się księstwa Hajdarabadu, Dżunagadhu i Kaśmiru. Pierwsze dwa znajdowały się pośrodku subkontynentu i były zarządzane przez władców muzułmańskich. Szybko zostały jednak zajęte przez wojsko indyjskie i włączone do federacji. Kaśmir natomiast, znajdujący się pomiędzy Indiami i Pakistanem, był rządzony przez władcę hinduskiego, ale w dużej mierze zamieszkiwała go ludność muzułmańska. Próba rozwiązania tej kwestii przerodziła się w trwający do dziś konflikt zbrojny, czego konsekwencją jest podział Kaśmiru pomiędzy Indie i Pakistan (art. s. 144).

Uchodźcy. Upublicznienie informacji o podziale wywołało ogromną falę uchodźców. Ponad 10 mln osób z całego subkontynentu zaczęło przekraczać granice w obu kierunkach. W czasie podróży tak muzułmanie, jak hindusi i sikhowie byli narażeni na ataki ze strony wyznawców przeciwnej religii. Na duże odległości przemieszczano się specjalnymi pociągami, które niejednokrotnie docierały do celu wypełnione jedynie martwymi ciałami pasażerów. Wiele rodzin zostało rozdzielonych, granica niekiedy wręcz dzieliła gospodarstwa na pół. W krwawych zamieszkach najbardziej ucierpiał Pańdżab i zamieszkujący go sikhowie. Podział niósł ze sobą poważne konsekwencje społeczne i ekonomiczne.

Równie dramatyczne sceny rozgrywały się w głębi nowo powstałych państw. Pokojowo współżyjąca dotąd ludność ulegała nastrojowi wzajemnej wrogości. Dochodziło do licznych rozbojów i pogromów na tle religijnym, których ofiarą padali ci, którzy – stanowiąc na danym terenie mniejszość religijną – decydowali się pozostać na rodzinnej ziemi. W sumie w latach 1946–48 śmierć poniosło ponad milion osób. Był to jeden z najczarniejszych okresów w historii Indii.

Traumatycznym wydarzeniom z czasów podziału poświęciło miejsce w swojej twórczości wielu pisarzy, jak np. urdujęzyczny prozaik Sadat Hasan Manto czy Khuświant Singh, autor powieści „Pociąg do Pakistanu" (Train to Pakistan). W kontekście tego okresu historycznego toczy się również akcja powieści „Dzieci północy" pochodzącego z Indii Salmana Rushdiego.

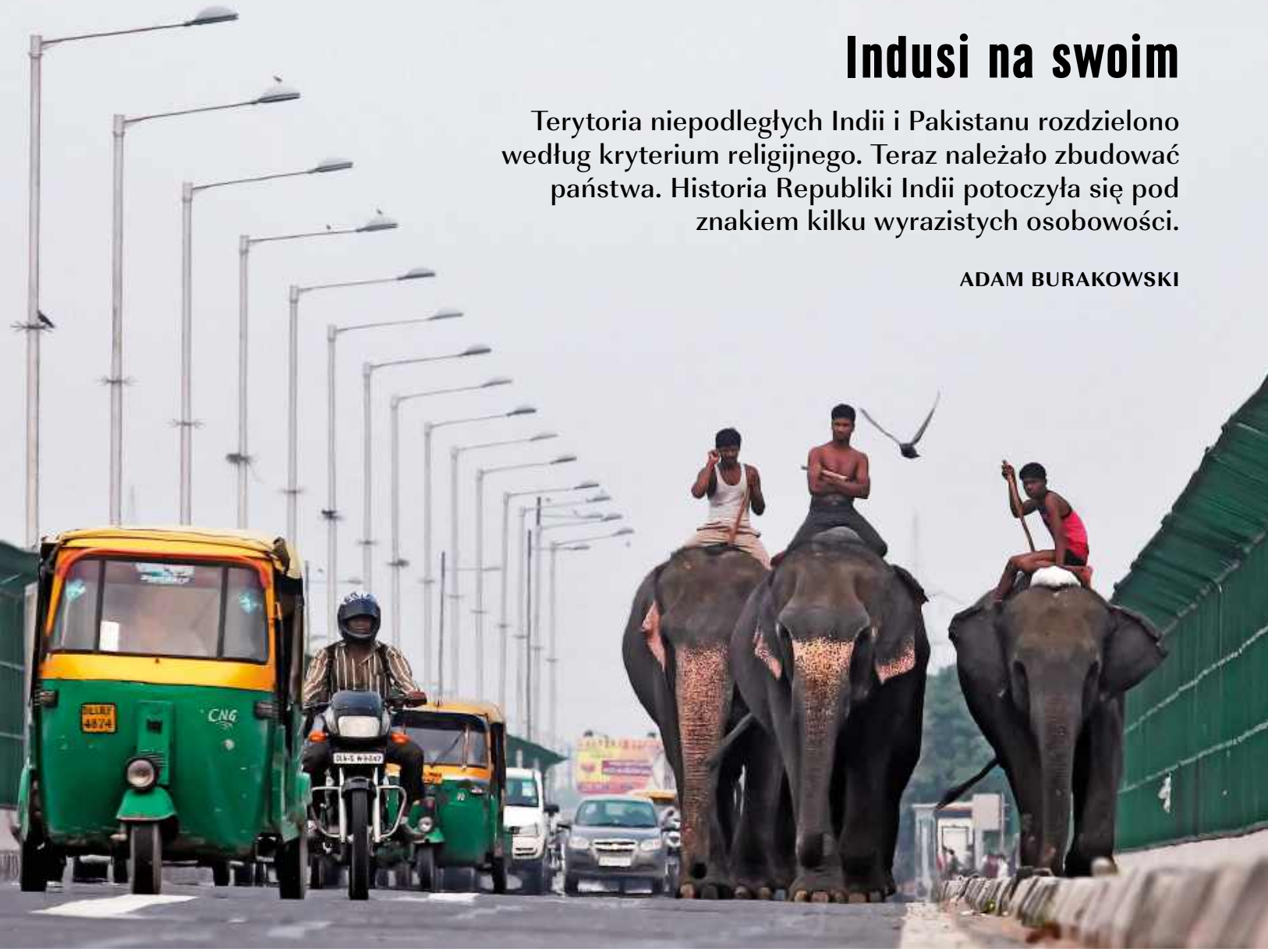
Magdalena Piech

eprasa.pl 46c0f5f7db

Indusi na swoim

Terytoria niepodległych Indii i Pakistanu rozdzielono według kryterium religijnego. Teraz należało zbudować państwa. Historia Republiki Indii potoczyła się pod znakiem kilku wyrazistych osobowości.

ADAM BURAKOWSKI



Ruch drogowy w dzisiejszym Nowym Delhi

Konsolidacja państwa. 15 sierpnia 1947 r. Dźawaharlal Nehru (art. s. 124) w swoim słynnym przemówieniu w Czerwonym Forcie w Delhi proklamował niepodległość Indii. Jednym z najważniejszych zadań nowego państwa była konsolidacja terytorium, które objęło obszary pod zwierzchnictwem brytyjskim, a także tzw. państwa książęce (*princely states*). Wiedziano, że Pakistan (art. s. 138) obejmie terytoria zamieszkane w większości przez muzułmanów, zaś księstwa przyłączą się do Indii lub do Pakistanu.

Granice z Pakistanem w Pańdźabie i Bengalu były jasne, jednakże w przypadku niektórych księstw zastosowano rozmaite środki nacisku, a w Hajdarabadzie i Dżunagadhu musiała interweniować indyjska armia, aby dokonać przyłączenia. Najbardziej problematyczne okazało się księstwo Dżammu i Kaśmiru, gdzie lokalny władca próbował grać na niepodległość, lecz do jego kraju przeniknęli bojownicy z Pakistanu. Zmusiło go to do ubiegania się o pomoc w Nowym Delhi (stolicy Republiki Indii; jest ona praktycznie dzielnicą Delhi mającego status narodowego terytorium stołecznego), które jednak zażądało, by przyłączył księstwo do Indii, co uczynił. Wybuchła pierwsza wojna indyjsko-pakistańska, zakończona rozejmem w 1949 r. i ustaleniem linii wstrzymania ognia (*ceasefire line*) pomiędzy oboma państwami (art. s. 144).

Flaga Indii. Na białym polu widać koło sprawiedliwości – symbol z kolumny Aśoki z Sarnath. Zgrafizowany kapitel tej kolumny jest godłem kraju.



Ostatnim etapem było przyłączenie kolonii francuskich i portugalskich (art. s. 102), przede wszystkim największej posiadłości w Goa. Te pierwsze anektowano drogą negocjacji dyplomatycznych w pierwszej połowie lat 50.; Portugalia natomiast stawiała opór, jednakże w 1961 r. wojska indyjskie wkroczyły na te tereny, przyłączając je do niepodległego państwa.

Ustrój polityczny. Indyjskie elity polityczne żywiły przekonanie, że system powinien być demokratyczny. Demokracja tylko do pewnego stopnia była spuścizną brytyjskiego kolonializmu (który zresztą nie był demokratyczny), lecz wynikała też z ogromnego zróżnicowania społeczności zamieszkujących Indie, a także z tradycji samorządu sięgających czasów starożytnych. Demokracja indyjska okazała się, pomimo rozmaitych niedociągnięć, systemem trwałym i zapisanym głęboko w świadomości

eprasa.pl 46c0f5f7db

obywateli. Jedynej próby wprowadzenia autorytaryzmu, podjętej przez Indirę Gandhi w latach 1975–77, nie można uznać za udaną, a powrót do demokracji został powitany z radością przez praktycznie całe społeczeństwo.

Konstytucję Republiki Indii przyjęto w 1950 r. Była ona później wielokrotnie nowelizowana (m.in. w 1976 r. dodano do preambuły „świeckość" i „socjalizm"), jednakże zmiany nie miały fundamentalnego charakteru. Indie są krajem federalnym, a każdy stan ma własny rząd i zgromadzenie ustawodawcze wyłaniane w wyborach niezależnych od wyborów ogólnokrajowych; obowiązuje ordynacja większościowa. Stany mają także gubernatorów mianowanych przez władze centralne. Na szczeblu federalnym istnieje dwuizbowy parlament, rząd oraz prezydent. Kompetencje egzekutyw stanowych i federalnej są rozgraniczone, choć zdarza się, że dochodzi do napięć na tym tle. W Indiach występuje system parlamentarno-gabinetowy: najszerszy zakres kompetencji przysługuje premierowi. Prezydent, wybierany przez parlament federalny i przez posłów zgromadzeń stanowych na 5-letnią kadencję, spełnia głównie funkcje reprezentacyjne, choć cieszy się dużym prestiżem.

Premier Nehru. Dźawaharlal Nehru był pierwszym premierem Indii i pozostał nim aż do swojej śmierci w maju 1964 r. Przez cały ten czas był centralną postacią i głównym punktem odniesienia dla całej sceny politycznej. Jego ogromna charyzma, prestiż, jakim cieszył się również na arenie międzynarodowej, oraz umiejętności polityczne spowodowały, iż przyćmił wówczas inne postaci, których potencjał państwotwórczy również był bardzo wysoki. Chodzi tu przede wszystkim o Sardara Wallabhbhaia Patela, pierwszego wicepremiera w latach 1947–50, który przyczynił się do konsolidacji państwa i był zwolennikiem ściślejszej współpracy ze Stanami Zjednoczonymi. Dopiero po latach przywrócono Patelowi należne mu miejsce w panteonie indyjskich polityków. Ważną postacią był również B.R. Ambedkar, lider społeczności dalitów, czyli tzw. niedotykalnych (art. s. 62). Jego wizje polityczne również zbliżały go raczej do Waszyngtonu niż do Moskwy.

Zabójstwo Gandhiego i pierwsze wybory. Ogromnym szokiem dla całego społeczeństwa już na początku funkcjonowania republiki było zabójstwo Mahatmy Gandhiego (art. s. 123) 30 stycznia 1948 r. przez fanatyka oskarżającego tego wybitnego lidera m.in. o sprzyjanie muzułmanom. Gandhi był jednak już od jakiegoś czasu odsunięty od realnego wpływu na politykę i funkcjonował jedynie jako przywódca moralny.

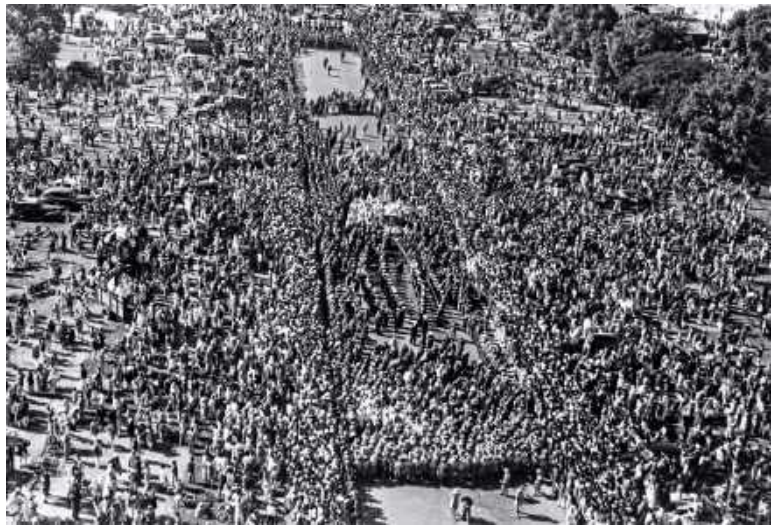
Pierwsze ogólnokrajowe wybory w niepodległym państwie odbyły się między październikiem 1951 a lutym 1952 r. Wybory do parlamentu federalnego w Indiach zazwyczaj trwają kilka tygodni lub nawet miesięcy ze względu na rozmiar kraju i konieczność wielokrotnego przenoszenia całej machiny organizacji głosowania i zliczania głosów. Indyjski Kongres Narodowy (art. s. 116) wygrał zdecydowanie i zdominował parlament, do którego weszli jeszcze nieliczni reprezentanci socjalistów i komunistów, a także małych wówczas partii odwołujących się do tradycji hinduskich. Kolejne wybory w 1957 i 1962 r. potwierdziły ten rozkład sił.

Reformy gospodarcze Nehru. Nehru był przywiązany do swoiście rozumianego solidaryzmu, będącego połączeniem idei Gandhiego oraz socjalizmu, a nawet komunizmu. Nigdy nie starał się jednak zaprowadzić totalitaryzmu, optował raczej za indyjską wersją socjalizmu państwowego, głosząc hasło rewolucji za zgodą (*revolution by consent*).

Reformy rozpoczęły się jednak z kilkuletnim opóźnieniem, dopiero po zakończeniu konsolidacji państwa. Podstawą koncepcji było oparcie gospodarki na własności państwowej, a tej z kolei na centralnym planowaniu. W 1950 r. utworzono Państwową Komisję Planowania (*National Planning Commission*), która przygotowywała plany pięcioletnie, pierwszy z nich obejmował lata 1951–56 i był nastawiony na rozwój rolnictwa i przemysłu. Aż do końca lat 90. plany odgrywały bardzo istotną rolę w życiu gospodarczym kraju, później ich znaczenie zmalało, aż w 2014 r. premier Narendra Modi zlikwidował komisję planowania i w jej miejsce powołał instytucję doradczą. Ostatni plan zakończył się w 2017 r. i od tego czasu nie opracowuje się nowych.

Drugim filarem systemu gospodarczego Nehru było wprowadzenie systemu licencji i monopoli państwowych, nazwanego licencjokracją (*License Raj*). Produkcja żywności również była częściowo planowana, wprowadzono także limity cen na podstawowe produkty.

W całym kraju przeprowadzono reformę rolną: zniesiono pozostałości feudalizmu, rozdzielono część ziemi i ustanowiono limity posiadania gruntów. Rozdystrybuowano też ziemię, której do tej pory nie uprawiano. Wdrożenie reformy okazało się jednak trudniejsze, niż zakładano, wiele przypadków parcelacji skończyło się w sądach, bezrolni często nie otrzymywali ziemi. Pomimo tego przed-





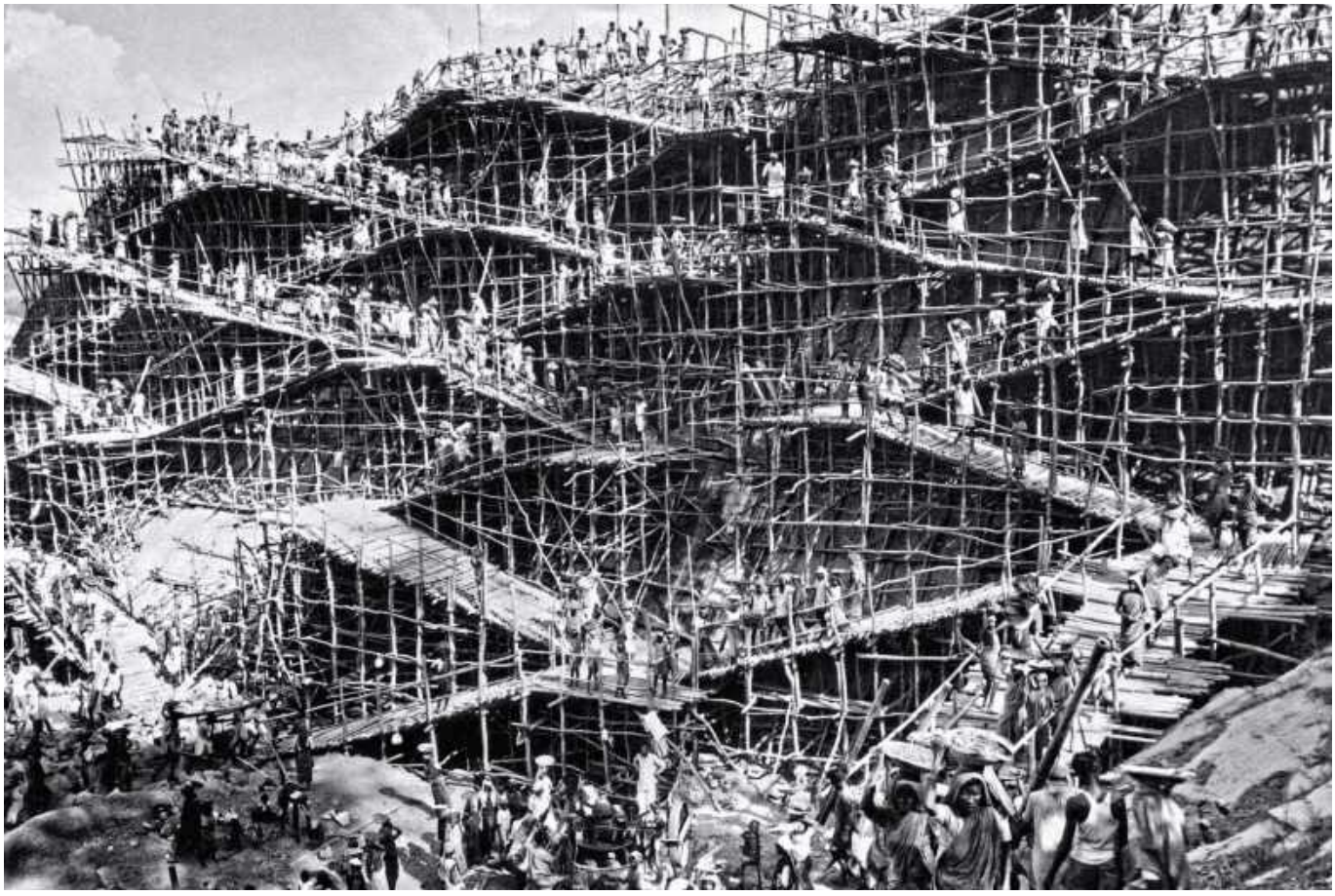
Od góry: Na pogrzeb Mahatmy Gandhiego w lutym 1948 r. przybyło ponad milion osób. Ciało transportowano na armatniej lawecie, tej samej, na której po latach wieziono zwłoki pierwszego premiera Dźawaharlala Nehru.

Córka Nehru dogląda żniw na tyłach rezydencji premiera po wprowadzeniu reformy rolnej, lata 50.

eprasa.pl 46c0f5f7db







Od góry od lewej: Zwycięska wojna z Pakistanem w 1965 r. Premier Indira Gandhi w 1966 r. Budowa hydroelektrowni na rzece Śarawati na przełomie lat 60. i 70. XX w.

sięwzięcie należy uznać za relatywnie udane; nadało ono nowy impuls indyjskiemu rolnictwu.

System, jaki powstał w rezultacie reform Nehru, nazwano mieszanym, łączącym elementy socjalizmu i kapitalizmu, z naciskiem jednak na socjalizm. Za życia premiera działał on dość sprawnie, wzmocniony niewątpliwą charyzmą lidera, entuzjazmem ludności oraz odpowiednim przekazem propagandowym, widocznym m.in. w słynnych filmach z lat 50.: „Śri 420" (pol. „Miłość i paragraf") oraz „Bharat Mata" (pol. „Matka India"). W późniejszym okresie coraz bardziej widoczne były jednak jego wady, przede wszystkim sztuczne ograniczanie mechanizmów rynkowych, poddanie rozwoju technologicznego założeniom ideowym oraz korupcjogenność.

Polityka zagraniczna Nehru. Budowniczowie niepodległych Indii uznali, że najważniejszą sprawą jest integralność państwa, rozwój gospodarczy i zapewnienie bytu materialnego ludności. Dlatego też zdecydowali się unikać konfliktów (wyjątkiem były tu stosunki z Pakistanem) i w jak najmniejszym stopniu angażować się w trwającą właśnie zimną wojnę. Kluczowym słowem było tu *śanti*, czyli pokój. Indie miały popierać pokój na świecie i działać na rzecz odprężenia. Starano się utrzymywać dobre stosunki zarówno ze światem komunistycznym, jak i kapitalistycznym, uzyskując z obu stron preferencyjne traktowanie, szczególnie w wymiarze pomocy rozwojowej. Indie od samego początku brały bardzo aktywny udział w Ruchu Państw Niezaangażowa-

eprasa.pl 46c0f5f7db

nych – Nehru był jednym z czołowych jego promotorów na świecie.

W praktyce okazało się jednak, że Nowe Delhi prowadzi politykę bardziej zbliżoną do obozu komunistycznego niż do państw zachodnich, np. w 1956 r. Nehru potępił brytyjsko-francuską interwencję w Egipcie, jednak w sprawie sowieckiej inwazji na Węgry nie był już tak stanowczy.

Początkowo Indie prowadziły politykę przyjazną Chinom, lecz pod koniec lat 50. doszło do pogorszenia stosunków. W 1959 r. udzielono schronienia Dalajlamie, a w 1962 r. armia chińska przeprowadziła uderzenia na zachodnim i wschodnim krańcu wspólnej granicy, odnosząc szybkie, choć ograniczone terytorialnie zwycięstwo i zmuszając Indie do poszukiwania potencjalnych sojuszników na Zachodzie. Od tego momentu relacje Nowego Delhi z Pekinem uległy dużej komplikacji, zaś polityka zagraniczna Nehru była coraz mocniej krytykowana w Indiach. Poprawę nastrojów społecznych przyniosła dopiero wygrana wojna z Pakistanem w 1965 r., przeprowadzona już po śmierci pierwszego premiera.

Indira Gandhi. W 1964 r. premierem został na krótko Lal Bahadur Śastri, a po jego śmierci w 1966 r. schedę po Nehru przejęła córka Indira. Nie miała ona rodzinnie nic wspólnego z Mahatmą Gandhim. Nazwisko nosiła po zmarłym w 1960 r. Feroze Gandhim. Nieustępliwa, wyjątkowo ambitna i lansująca własną wizję państwa, cieszyła się ogromnym zaufaniem swoich stronników. Jeden z nich w 1974 r. ukuł słynne hasło: „India is Indira. Indira is India". Premier była jednak konfliktowa, doprowadziła do rozłamów w partii, polaryzowała społeczeństwo, częstokroć prowadziła bardzo agresywną politykę. Przeciwnicy nie szczędzili krytyki pod jej adresem.

Pierwszy etap jej rządów to lata 1966–75. W 1967 r. odbyły się wybory. IKN ponownie je wygrał, lecz pozostałe ugrupowania zaczęły rosnąć w siłę. Wewnętrzna dyskusja w partii doprowadziła w 1969 r. do usunięcia Indiry, a to z kolei do rozłamu. W 1971 r. odbyły się kolejne wybory, które ukazały jednak, że przywódczyni cieszy się ogromnym autorytetem – pomimo schizmy dowodzony przez nią kongres uzyskał większy odsetek głosów niż cztery lata wcześniej.

Również w 1971 r. Indira święciła swój największy triumf w karierze. W Pakistanie Wschodnim doszło do wojny armii pakistańskiej z powstańcami domagającymi się niepodległego Bangladeszu. Indie włączyły się do wojny przeciwko Pakistanowi w odpowiednim momencie i przesądziły losy konfliktu – utworzono nowe państwo ze stolicą w Dhace (art. s. 146). Pomimo iż Bangladesz nie zawsze był przychylny Indiom, nie stanowił zagrożenia

Tamilskie Tygrysy

Tamilskie Tygrysy to jedyny ruch partyzancki na świecie, który został rozbity na własnym terytorium przez regularną armię. Są też jedyną organizacją, która w działaniach celowych zanotowała tak wiele – jeśli słowo to jest na miejscu – sukcesów. Tygrysy zgładziły ekspremiera Indii Radźiwa Gandhiego, prezydenta Sri Lanki Ranasinghe Premadasę i ministra obrony tego kraju Lalita Atulatmudalego.

Historia Tamilskich Tygrysów potwierdza trafność definicji terroryzmu: jest to nieskuteczne operowanie cudzym lękiem do celów politycznych. Walka terrorystów o oderwanie północno-wschodniej części wyspy i ustanowienie tam niezależnego państwa o nazwie Ilam trwała 30 lat, do 2009 r. Pociągnęła za sobą ok. 100 tys. ofiar śmiertelnych, zrujnowała gospodarkę kraju i skończyła się na niczym.

Konflikt etniczny na wyspie jest tak stary jak angielska obecność kolonialna na Cejlonie. Pierwotnie Sri Lanka była zamieszkana przez Syngalezów wyznania buddyjskiego. Anglicy przenieśli na wyspę z Indii uprawę herbaty, a wraz z nią – Tamilów z południa Indii, którzy mówią językiem drawidyjskim i wyznają hinduizm. Anglicy doceniali ich pracowitość i lojalność. Opierając się na tamilskich kadrach, zbudowali administrację kraju. Kiedy odeszli – władzę przejęła większość syngaleska. Zaczęły się problemy z uznaniem tamilskiego za równoprawny język urzędowy. Języki różnią się od siebie w sposób skrajny. Syngaleski należy do rodziny indoeuropejskiej, tamilski pochodzi ze świata Drawidów (art. s. 9).



Symbol organizacji Tygrysów-Wyzwolicieli Tamilskiego Ilamu (LTTE)

Kwestie komunikacji między ludźmi można by jeszcze ułożyć, jak w Indiach. Głównym problemem jest to, że buddyzm Syngalezów został sfundamentalizowany. Z przykazania „Żyj i daj żyć innym" nie zostało nic. Im bardziej Syngalezi odsuwali Tamilów na pozycję obywateli drugiej kategorii, tym bardziej Tamilowie wchodzili w polityczny ekstremizm. Prezydent, za którego rządów zaczęła się otwarta wojna, Junius Dźajawardene, zamierzał przekształcić Sri Lankę w drugi Singapur. Wyszedł mu drugi Liban. Miał w tym udział przywódca najbardziej radykalnej organizacji mniejszości, LTTE (Tygrysów-Wyzwolicieli Tamilskiego Ilamu), patologiczny morderca Welupillai Prabhakaran. Bratniej pomocy udzieliły Dźajawardenemu Indie, wysyłając 150-tys. korpus, który nie poradził sobie z 5–7 tys. Tygrysów.

Kiedy źle wyszkolona i nieporadna armia lankijska rozpoczęła w 2008 r. finalną rozprawę z Tygrysami, zarządzono na szczytach władzy, że dozwolone są wszystkie metody, także te, którymi posługują się terroryści. Masakra trwała rok. Prabhakaran zginął, uciekając w karetce Czerwonego Krzyża, Tygrysy złożyły broń. Podtrzymując pomysły o dublowaniu portu w Singapurze, władze Sri Lanki zaczęły rządzić tak, jak rządzi się w autorytarnej Malezji. Tyle że w Malezji równowaga między Malajami, Indusami i Chińczykami jest fundamentem państwa. A w Sri Lance pozostaje nim nienawiść.

Krzysztof Mroziewicz

eprasa.pl 46c0f5f7db

i stosunki Nowego Delhi z Dhaką układały się na zupełnie innych zasadach niż z Islamabadem.

Umocniona tym zwycięstwem Indira przyspieszyła program socjalistycznych reform, polegających na upaństwawianiu własności prywatnej oraz na wspomaganiu najbiedniejszych. W praktyce często dochodziło do nadużyć, a wiele decyzji nie było odpowiednio przemyślanych. Do tego doszły innego rodzaju trudności, takie jak konieczność utrzymania ok. 10 mln uchodźców w czasie wojny z Pakistanem, a także kryzys naftowy w 1973 r. Sytuacja makroekonomiczna pogarszała się, zaś wzmożona nacjonalizacja gospodarki nie dawała spodziewanych rezultatów. Od 1974 r. rozpoczęto stopniowe i powolne wycofywanie się z kontroli państwa nad życiem gospodarczym.

Stan wyjątkowy 1975–77. Tymczasem opozycja zwierała szyki i prowadziła kampanię poszukiwania materiałów kompromitujących rząd. W czerwcu 1975 r. na drodze sądowej mandat parlamentarny Indiry został unieważniony, co oznaczało, że automatycznie powinna zostać pozbawiona stanowiska premiera. Ambitna premier nie złożyła broni i w wyniku jej nacisków 25 czerwca 1975 r. prezydent ogłosił stan wyjątkowy (*emergency*). Zamknięto redakcje gazet (później zezwolono na ukazywanie się prasy, jednak wprowadzono cenzurę prewencyjną), zdelegalizowano kilkadziesiąt partii i organizacji o charakterze politycznym, różnych zresztą opcji (m.in. hinduskich nacjonalistów, islamistów i rewolucyjnych komunistów). W więzieniach znalazło się do 100 tys. osób, w tym wielu ważnych polityków, jak radykalny lewicowiec Dżajprakaś Narajan, rozłamowiec z kongresu Morardźi Desai i popularny związkowiec George Fernandes.



Order Bharat Ratna, najwyższe indyjskie odznaczenie cywilne przyznawane przez prezydenta, ustanowione w 1954 r.

Oprócz represji Indira Gandhi zaprezentowała również pakiet reform gospodarczych będących połączeniem osłon socjalnych dla najuboższych i zachęt inwestycyjnych dla klasy średniej, a także wielkiego biznesu. Program nie był spójny, ale początkowo został dobrze przyjęty przez wiele środowisk.

Dużo gorzej oceniana była aktywność Sańdżaja Gandhiego, syna Indiry, któremu matka pozwoliła działać i realizować rozmaite wizje. Jedną z nich było demolowanie slumsów i przesiedlenia ich mieszkańców. Inną była wazektomia, czyli sterylizacja mężczyzn, przeprowadzana pod przymusem. Inicjatywy te, wspomagane nachalną propagandą, zostały bardzo negatywnie odebrane przez społeczeństwo, a w wielu przypadkach napotkały poważny opór.

Stan wyjątkowy był jedyną próbą zaprowadzenia rządów autorytarnych we współczesnej historii Indii. Okazało się jednak, że idee demokratyczne są wyjątkowo silne i że nie da się rządzić bez uwzględnienia postulatów istotnych grup społecznych, zaś obywatele wysoko cenią wolność słowa i możliwość swobodnych dyskusji na tematy polityczne. Prawdopodobnie sama Indira Gandhi doszła

Sikhijski separatyzm

31 października 1984 r. premier Indii Indira Gandhi została zastrzelona przez swoją ochronę na terenie zamieszkiwanej przez nią posesji rządowej w Nowym Delhi. Beant Singh (*singh*, sanskr. lew, sikhowie mają ten człon w nazwisku), który pierwszy oddał serię strzałów, był jednym z najbardziej zaufanych i lubianych przez panią premier. Służył w jej osobistej ochronie od 10 lat. Satwant Singh, drugi ze strzelających do szefowej rządu Indii, służył zaledwie od kilku miesięcy.



Operacja Blue Star, 1984 r.

Początek konfliktu wywodzi się z koncepcji utworzenia przez sikhów własnej państwowości (Chalistan – Państwo Czystych) opartej na religijnych założeniach sikhizmu (art. s. 52). Eskalację agresji naznaczył 1978 r., w którym zostali zaatakowani wyznawcy niewielkiego sikhijskiego odłamu Sant Nirankari. Wierzą oni, że sukcesja sikhijskich guru nie została zakończona przez Gobinda Singha w 1708 r. Za atakami stał Dźarnail Singh Bhindranwale (1947–84), nauczyciel w sikhijskiej szkole Damdami Taksal. Jego zdaniem założenia Sant Nirankari były szczególnie obraźliwe dla sikhów tradycyjnego nurtu. Przy wzrastającym znaczeniu na scenie politycznej i religijnej Pańdżabu organizacji Dal Chalsa (Grupa Czystych) dochodziło do regularnych ataków na nietradycyjnych sikhów oraz hindusów. W 1980 r. został zastrzelony przywódca Sant Nirankari Gurbaćan Singh, a rok później Lal Dźagat Narajan, wydawca hinduskiej gazety „Hind Samaćar" w Pańdżabie, otwarcie krytykujący działania Bhindranwale oraz Dal Chalsa. Kilka miesięcy później samolot należący do Indian Airlines został porwany przez sikhijskich ekstremistów i zmuszony do lądowania w Pakistanie. O zorganizowanie tych aktów terroru został oskarżony Bhindranwale. Do 1983 r. jego znaczenie na scenie politycznej Pańdżabu wzrosło tak bardzo, że Indira Gandhi postanowiła rozwiązać rząd tego stanu i kierować Pańdżabem bezpośrednio ze stolicy. Bhindranwale utworzył jednak opozycyjny rząd, którego siedzibą została ustanowiona Złota Świątynia w Amritsarze.

W dwa dni po obchodach rocznicy męczeńskiej śmierci piątego nauczyciela sikhijskiego – Ardźana, 5 czerwca

eprasa.pl 46c0f5f7db





Indyjska demokracja w działaniu. Od lewej: Prezentacja wyników wyborów w marcu 1977 r., w których Indira Gandhi straciła mandat. Plakaty promujące Radźiwa, syna Indiry, który przejął władzę po śmierci matki w 1984 r.

do takich wniosków, gdyż 18 stycznia 1977 r. nagle, bez uprzedzenia, ogłosiła przywrócenie demokracji i zapowiedziała wybory w ciągu dwóch miesięcy.

Koalicja ludowa 1977–79. Morarji Desai. Wynik wyborów z marca 1977 r. był katastrofą dla IKN, który zdobył jedynie ok. 35 proc. głosów. Mandaty utracili zarówno Indira, jak i Sańdźaj. Zwycięski okazał się sojusz skupiony wokół Partii Ludowej (Dźanta Parti). Kongres po raz pierwszy w historii niepodległych Indii stracił władzę, zaś nowym premierem został wspomniany już Morardźi Desai. Dużą rolę odgrywali też Narajan, Fernandes i ambitny polityk chłopski Caran Singh. Rząd prowadził politykę lewicową, jednak bez żadnej, jak się wydaje, myśli przewodniej. Dużo uwagi poświęcono rozliczeniom stanu wyjątkowego. Koalicja okazała się wewnętrznie skłócona i nieprzygotowana do rządzenia. Śmierć Narajana w październiku 1979 r. była ogromnym ciosem dla koalicji.

Tymczasem Indira nie próżnowała. Dzięki wyborom uzupełniającym w Karnatace powróciła do parlamentu i odbudowywała poparcie społeczne. Umiejętnie wykorzystała sprzeczności w koalicji i udzieliła poparcia Ćaranowi Singhowi, który podminowywał pozycję Desaia, aż w końcu w lipcu 1979 r. zastąpił go na stanowisku premiera. Rozprzężenie w koalicji i umiejętna polityka Indiry szybko doprowadziły jednak do nowych wyborów, które odbyły się w styczniu 1980 r. i zakończyły klęską obozu ludowego.

Niebieska Gwiazda. Ponownie Indira Gandhi. Drugie rządy Indiry Gandhi były okresem trudnym, charakteryzującym się narastaniem konfliktów religijnych i etnicznych. Nie był to łatwy czas również dla samej premier – w 1980 r. w wyniku wypadku lotniczego zginął jej syn Sańdźaj. Jednym ze skutków tej tragedii było wysunięcie się na czoło Radźiwa Gandhiego, polityka znacznie bardziej sprawnego i cieszącego się większym autorytetem niż jego brat.

Przed rządem stanęło zadanie przywrócenia stabilności. Początek lat 80. to okres pierwszych, jeszcze niepewnych i niekonsekwentnych, reform kapitalistycznych. Dzięki takiej polityce udało się uzyskać znaczną poprawę sytuacji gospodarczej. Te nieśmiałe, lecz istotne reformy zostały jednak przerwane przez tragiczne wydarzenia. Na początku lat 80. doszło do radykalizacji pańdźabskich sikhów (patrz obok). Niezbyt umiejętna polityka centrum zwiększała siłę oddziaływania ekstremistycznych liderów. Jednym z ognisk zapalnych okazała się Złota Świątynia w Amritsarze, święte miejsce dla sikhów. W czerwcu 1984 r. Indira Gandhi podjęła decyzję o przeprowadzeniu tzw. Operacji Niebieska Gwiazda (*Operation Blue Star*), czyli zdobycia świątyni przez indyjską armię. Atak zbrojny, w wyniku którego zabito wielu działaczy, lecz również zupełnie niewinne osoby, a także zniszczono dużą część budynków, spotkał się z ogólnym potępieniem w całym kraju. 31 października 1984 r. w ramach odwetu dwóch sikhijskich ochroniarzy zastrzeliło panią premier. Zabójstwo to z kolei doprowadziło do rozruchów antysikhijskich na dużą skalę w Delhi oraz w innych miastach północnych Indii.

Tragiczny koniec Indiry Gandhi nie zakończył dyskusji na temat jej działalności politycznej; do dziś budzi ona spore kontrowersje.

1984 r., na polecenie Indiry Gandhi armia indyjska przeprowadziła zbrojny szturm, Blue Star Operation (Niebieska Gwiazda), na Złotą Świątynię w Amritsarze. Akcja militarna trwała do 10 czerwca. Dane dotyczące liczby ofiar różnią się w zależności od źródła, wahają się pomiędzy dwiema setkami a kilkoma tysiącami. Według oficjalnych informacji podczas ataku zginęło ponad 200 ukrywających się w świątyni uzbrojonych bojowników wraz z samym ich przywódcą Bhindranwale. Świątynia została poważnie zniszczona, a na jej odbudowę rząd Indii przeznaczył później znaczne środki. Jednocześnie w innych ośrodkach oporu w Pańdźabie została przeprowadzona akcja nazwana Shop (Sklep), wymierzona w małe grupy wsparcia dla Bhindranwale, zwłaszcza na terenach wiejskich. Po zakończeniu akcji wojskowej prezydent Indii Zail Singh przybył do Złotej Świątyni, żeby ocenić sytuację na miejscu. Kilka dni później wizytę złożyła również Indira Gandhi. W cztery miesiące później straciła życie z rąk własnej ochrony.

Zabójstwo Indiry Gandhi spowodowało ogromne akcje odwetowe na sikhach mieszkających w Delhi. Rozwścieczone grupy mordowały wszystkich, których uznano za sikhów. W ciągu jednego dnia zginęło ponad 2 tys. osób, a drugie tyle schroniło się w tymczasowych obozach ochronnych zorganizowanych naprędce przez armię lub uciekło bezpośrednio do Pańdźabu.

W 1986 oraz 1988 r. przeprowadzone zostały dwie dodatkowe akcje militarne o nazwie Black Thunder (Czarny Piorun). Skala działań była mniejsza w porównaniu z Blue Star Operation. Miejscem uderzenia specjalnych jednostek była znowu Złota Świątynia w Amritsarze, a jej celem ponownie ukrywający się tam bojówkarze i ekstremiści. Black Thunder została określona jako lepiej przygotowana i bardziej precyzyjna. Zatrzymano wówczas ponad 200 bojowników, śmierć poniosło 40, przy minimalnych zniszczeniach kompleksu świątynnego.

Do 1992 r. regularnie dochodziło jeszcze do walk bojówek na terenie Pańdźabu z armią indyjską. Po przejęciu władzy przez Partię Kongresową w lutym 1992 r. przeprowadzono kilkanaście akcji policyjnych, w wyniku których zdecydowana większość centrów oporu i działania bojówek została zniszczona.

Zbigniew Igielski

eprasa.pl 46c0f5f7db





Komisja ds. zbadania upośledzenia społecznego powołana w 1979 r. zalecała działania na rzecz najbiedniejszych i dyskryminowanych (na fot. u góry slumsy w Mumbaju). Efektem liberalizacji gospodarki w latach 90. było powstawanie nowoczesnych zakładów, takich jak Infosys w Bengaluru (u dołu).

Radźiw Gandhi. Po śmierci Indiry stery władzy przejął jej syn Radźiw. Krwawe wydarzenia spowodowały ponowny wzrost popularności Indyjskiego Kongresu Narodowego. W wyborach w grudniu 1984 r. partia zdobyła prawie 50 proc. głosów i osiągnęła stabilną większość w parlamencie.

Radźiw próbował reformować gospodarkę, prowadząc politykę zbliżoną do tej z lat 1980–84 i kontynuując ograniczone kapitalistyczne reformy. Pod koniec jego rządów doszło jednak do dużego skandalu korupcyjnego związanego z zakupami zbrojeniowymi, co kosztowało IKN utratę władzy. W wyborach 1989 r. kongres znów zwyciężył, lecz nie uzyskał większości, a do władzy doszła koalicja wokół Frontu Narodowego (National Front), złożonego m.in. z dawnych działaczy Partii Ludowej. Wybory 1989 r. pokazały również rosnące poparcie dla nawiązującej do tradycji hinduskiej Indyjskiej Partii Ludowej (Bharatija Dźanta Parti – BJP).

Radźiw Gandhi zaktywizował również politykę zagraniczną. W 1986 r. indyjska armia interweniowała na Seszelach, w 1987 r. przeprowadziła operację na granicy z Pakistanem, w 1988 r. na Malediwach, zaś od 1987 r. Indie przeprowadziły mało udaną misję pokojową na Sri Lance. To ostatnie Radźiw Gandhi okupił życiem. 21 maja 1991 r. w trakcie kampanii wyborczej zginął w samobójczym zamachu terrorystycznym zorganizowanym przez radykalną organizację tamilską (art. s. 131).

Mandal i Mandir. Rządy Frontu Narodowego były do pewnego stopnia powtórką niezbyt udanego okresu władzy Partii Ludowej. Premierem został w grudniu 1989 r. W.P. Singh, ale już w listopadzie 1990 r. zastąpił go socjalista Ćandra Śekhar. W dziedzinie gospodarki oba rządy kontynuowały w zasadzie program Radźiwa Gandhiego, lecz bez konsekwencji, skupiając się raczej na doraźnej administracji niż na dalekosiężnych wizjach. Oprócz nieustających konfliktów wewnętrznych Front Narodowy musiał stawić czoła dwóm zagadnieniom poruszającym całe społeczeństwo. Nazwano je odpowiednio Mandal i Mandir.

W 1979 r. powołano komisję ds. zbadania upośledzenia społecznego. Na jej czele stanął B.P. Mandal, polityk z Biharu. Komisja opowiedziała się za akcją afirmatywną na rzecz tzw. Innych Klas Upośledzonych (*Other Backward Classes*), których przedstawiciele często wcale nie mieli najniższego statusu, co wywołało kontrowersje. Raport leżał w szufladzie przez prawie całą dekadę, sam Mandal zmarł w 1982 r. Dopiero w sierpniu 1990 r. premier W.P. Singh postanowił zastosować część zaleceń raportu i wprowadzić parytety dla posad rządowych i miejsc na uniwersytetach. Wywołało to ogromną falę protestów organizowanych przez kasty wyższe. Rozpoczęła się prawna walka o zablokowanie lub choćby opóźnienie tych reform. Obniżyło to znacznie popularność koalicji rządowej, zaś raport Mandala jest tematem dyskusji do dziś, choć stopniowo wdrażano część jego zaleceń.

Drugim problemem było narastanie konfliktu wokół meczetu w miejscowości Ajodhja w stanie Uttar Pradeś. Hinduscy radykałowie domagali się przywrócenia świątyni boga Ramy, która stała wcześniej w tym miejscu i została zniszczona w XVI w. przez muzułmańskich władców. Świątynia to w hindi *mandir*, stąd nazwa tej kontrowersji. Jesienią 1990 r. środowiska hinduskie skupione wokół BJP zorganizowały ogromną pielgrzymkę na rzecz przywrócenia miejsca kultu Ramy. Akcja ta wznieciła konflikty religijne, lecz przysporzyła dużej popularności BJP. W grudniu 1992 r., a więc już po upadku rządów Frontu Narodo-

eprasa.pl 46c0f5f7db

wego, ostatecznie doszło do zburzenia meczetu w Ajodhji przez te same środowiska, które zorganizowały pielgrzymkę w 1990 r.

Aktywność premiera Śekhara sprowadziła się w zasadzie tylko do przygotowania wyborów, które odbyły się w maju i czerwcu 1991 r. i ponownie wyniosły IKN do władzy, choć BJP zajęła mocne drugie miejsce.

Liberalizacja gospodarki. Indyjski tygrys.

Po tragicznej śmierci Radżiwa Gandhiego stery partii przejął W.P. Narasimha Rao, który w czerwcu 1991 r. objął stanowisko premiera. Tymczasem w kraju narastał kryzys ekonomiczny. Gospodarka po dekadach socjalizmu oraz niekonsekwentnych reformach lat 80. znalazła się w katastrofalnym stanie; choć sektor prywatny rósł w siłę, firmy państwowe przynosiły coraz większe straty. Indiom groziła niewypłacalność, rezerwy walutowe spadły prawie do zera. Doszło również do poważnej dewaluacji rupii, narodowej waluty. Sytuacja międzynarodowa również nie sprzyjała dalszemu utrzymywaniu rozwiązań socjalistycznych – blok sowiecki praktycznie przestał już istnieć, a w Chinach od dłuższego już czasu dokonywano głębokich reform systemu gospodarczego.

Premier Narasimha Rao oraz jego wpływowy minister finansów Manmohan Singh postanowili działać błyskawicznie i dokonali serii reform liberalizujących życie ekonomiczne, m.in. znosząc państwowe monopole w wielu dziedzinach. Proces zapoczątkowany w 1991 r. okazał się przełomem kopernikańskim zarówno w gospodarce, jak i polityce Indii. Od tego momentu można mówić o zupełnie nowej epoce. Stopniowo przestawieniu ulegały również wartości wyznawane przez władze i społeczeństwo. Odchodzono od osłon socjalnych na rzecz leseferyzmu.

Polityka ta, twórczo rozwijana przez następne rządy, przyniosła Indiom ogromny wzrost PKB, przez wiele lat zbliżający się do 10 proc. rocznie (potem trochę niższy), i umożliwiła im odgrywanie większej roli w świecie. Indyjskie miasta zaczęły szybko rosnąć, a indyjskie przedsiębiorstwa, takie jak Tata, Reliance czy Infosys, zaczęły liczyć się na rynkach międzynarodowych. Poziom życia, pomimo rozwarstwienia, podnosił się nieustannie. Kolejne gabinety działały na rzecz jak największego włączenia Indii w światowy obieg gospodarczy; ułatwiano też zagranicznym firmom inwestycje.

Indie prowadziły coraz bardziej aktywną politykę zagraniczną. Rozpad Związku Sowieckiego, jednego z dotychczasowych partnerów, był dużym szokiem. Nowa Rosja, dużo słabsza od swej komunistycznej wersji, pozostała jednak jednym z punktów odniesienia Indii. Od lat 90. obserwujemy wzrost zainteresowania Nowego Delhi kontaktami z Waszyngtonem. Indie starają się dołączyć do klubu mocarstw światowych i utrzymywać dobre stosunki ze światem Zachodu, a jednocześnie umacniać pozycję poza tym światem, czemu służą takie inicjatywy, jak grupa BRICS. Nie zmieniła się polityka wobec Pakistanu, nadal nacechowana wzajemną nieufnością i często również wrogością.

Ciemne strony przeobrażeń. Ciemną stroną liberalizacji był przede wszystkim wzrost korupcji, lecz również negatywne tendencje społeczne, nastawienie wszystkiego na zysk. Miasta rozrastały się chaotycznie, często bez zapewnienia odpowiedniej infrastruktury – o poprawie warunków życia w miastach zaczęto myśleć na poważnie dopiero na przełomie tysiącleci. Dodatkowym utrudnieniem, choć niezwiązanym z reformami ekonomicznymi, był wzrost konfliktów na tle religijnym i etnicznym, doszło m.in. do zamachów bombowych i pogromów w Bombaju w 1993 r., rozruchów w Gudżaracie w 2002 r. i pogromów chrześcijan w Orisie w latach 2007–08.



5 rupii indyjskich (wartość 29 groszy polskich)

Lata 1996–99 były okresem mało stabilnych gabinetów koalicyjnych. W 1998 r. do władzy doszedł sojusz skupiony wokół BJP, a premierem został Atal Bihari Wadżpeji, który sprawował urząd do 2004 r., kiedy z kolei IKN, w koalicji z mniejszymi partiami, przejął władzę, a szefem gabinetu mianowano wspomnianego już jednego z ojców liberalizacji, Manmohana Singha, który rządził przez dziesięć lat.

Pod koniec rządów Singha coraz bardziej widoczne było niezadowolenie społeczne z powodu narastającej korupcji. W 2011 r. narodził się ruch antykorupcyjny, który z jednej strony zwiększył popularność BJP, a z drugiej nadszarpnął pozycję IKN, m.in. poprzez powstanie centrolewicowej Partii Zwykłego Człowieka (Aam Aadmi Party – AAP).

Narendra Modi. Wybory w 2014 r. zdecydowanie wygrała koalicja skupiona wokół BJP, zaś premierem został charyzmatyczny lider Narendra Modi, wcześniej wieloletni premier stanu Gudżarat. Najważniejsze priorytety jego rządów to rozwój gospodarczy i poszanowanie tradycji hinduskiej. Jego zwolennicy uważają, że kraj rozwija się pomyślnie, zaś powrót do źródeł tożsamości narodowej jest słusznym pomysłem. Krytycy natomiast podkreślają, że rozwój jest nierównomierny, zaś wersja hinduizmu proponowana przez BJP (art. s. 147) często wiąże się z nietolerancją.

Modi utrzymuje się u władzy już trzecią kadencję, zaś w 2026 r. jego partia wygrała po raz pierwszy w wyborach stanowych w Bengalu Zachodnim. Premier zaktywizował politykę zagraniczną Indii na wszystkich kierunkach. Nie potępił Rosji za agresję przeciw Ukrainie w 2022 r., lecz zachował dobre relacje z państwami Zachodu, czego wyrazem jest m.in. wynegocjowanie umowy o wolnym handlu z Unią Europejską w 2026 r. – jest to największe otwarcie rynku indyjskiego na towary z zagranicy. W 2023 r. Indie stały się najludniejszym państwem świata, prześcigając Chiny. Rola indyjskiej diaspory (ponad 30 mln osób) rośnie, szczególnie w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Wzrost gospodarczy nadal utrzymuje się na wysokim poziomie, co pozwala Indiom mieć nadzieję, że za kilka lat staną się trzecią gospodarką świata, wyprzedzając Niemcy. Rośnie klasa średnia, rosną też aspiracje, choć nierówności społeczne nadal pozostają ogromnym problemem, podobnie jak infrastruktura. Pytanie, czy rząd Modiego będzie w stanie stawić czoła tym trudnościom, nadal pozostaje otwarte.



Narendra Modi wśród zwolenników. Wygrane przez niego po raz pierwszy w 2014 r. wybory trwały pięć tygodni; wzięło w nich udział 550 mln osób, a do znakowania palców tych, którzy zagłosowali, zużyto 15 tys. litrów niezmywalnego tuszu.

Adam Burakowski

eprasa.pl 46c0f5f7db



Para królewska: Dźigme Kesar Namgjal Wangćuk i Dźetsun Pema. Poniżej flaga Bhutanu (żółty – monarchia, pomarańczowy – buddyzm).

Bhutan

Od 1949 r. to małe królestwo jest politycznie nadzorowane przez Indie.

Narodziny państwa. Na terytorium dzisiejszego Bhutanu, gdzie w VIII–IX w. pozycję dominującą zdobył tybetański buddyzm, do XVI w. nie zdołał ukształtować się scentralizowany ośrodek państwowy. Dopiero w 1616 r. lama Ngawang Namgjal, po odparciu najazdów tybetańskich i tybetańsko-mongolskich, zdołał skonsolidować zantagonizowane prowincje i klany. Wykorzystał w tym celu skodyfikowaną regułę monastyczną, ufortyfikowane klasztory-forty, system dwuwładzy religijno-świeckiej oraz własne przywództwo. Po jego śmierci, utrzymywanej w tajemnicy przez ponad cztery dekady, stan anarchii powrócił jednak i trwał ponad dwa stulecia. Kolejni władcy doprowadzili do rozdzielenia władzy religijnej (*dharmaradźa*) od świeckiej (*debradźa*), którą sprawował minister wybrany przez radę *pönlopów* (zarządców prowincji) i *dzangpönów* (starszych klanów). Ukształtowała się wówczas szczególna droga sukcesji przywództwa religijnego, charakterystyczna również dla teokracji tybetańskiej: zmarłego władcę zastępowała jego kolejna inkarnacja – człowiek odnaleziony i uznany za wcielenie zmarłego. System ten utrzymał się do początku XX w.



Zderzenie z Brytyjczykami. W XVII i XVIII w. Bhutan był uwikłany w rywalizację z sąsiednim Tybetem, a następnie wszedł w fazę ekspansji w kierunku południowym i zachodnim. Jego władcy podejmowali wyprawy na Asam oraz Bengal, co doprowadziło do konfliktów z brytyjską Kompanią Wschodnioindyjską (art. s. 102). W wyniku pierwszej wojny z kompanią (1772–74) Bhutan utracił zależne księstwo Kuć Bihar i inne nabytki terytorialne. Mimo nawiązania kontaktów handlowych (Brytyjczykom zależało na możliwości pozyskiwania m.in. szlachetnych gatunków drewna) tarcia polityczne między kompanią a Bhutanem miały charakter permanentny. Powodem były wzajemne roszczenia graniczne i rozbieżne cele polityki fiskalnej.

Napięcie wzrosło po zajęciu przez kompanię zachodniego Asamu w 1826 r., co ostatecznie doprowadziło do dwóch brytyjskich ekspedycji zbrojnych do Bhutanu w 1834 i 1835 r. W latach 1841–42 kompania zaanektowała część spornych obszarów granicznych, wypłacając sąsiadowi rekompensatę pieniężną. Wykorzystując osłabienie Brytyjczyków wywołane powstaniem sipajów (1857–58), oddziały bhutańskie przeprowadziły łupieżcze rajzy na Sikkim (art. s. 137) oraz Kuć Bihar w 1862 r. W 1864 r. siły brytyjskie ponownie ruszyły więc przeciwko Bhutanowi, gromiąc jego nieregularne oddziały. Wojna bhutańska trwała pięć miesięcy i zakończyła się dla himalajskiego państwa upokarzającym traktatem z Sińćula, w następstwie którego traciło ono rozległe terytoria na południu i wschodzie.

W Wielkiej Grze. W ostatnich dekadach XIX i na początku XX w. Bhutan zaczął odgrywać coraz większą rolę w brytyjsko-rosyjskiej Wielkiej Grze (wyścigu do Azji Środkowej). Wymagało to podjęcia strategicznych decyzji. Ambitny zarządca (*pönlop*) prowincji Tongsa – Ugjän Wangćuk – obrał opcję brytyjską (choć oznaczało to zerwanie wiekowych i niełatwych więzi z Tybetem) i obwołał się dziedzicznym królem Bhutanu (*duk gjälbo*). W 1910 r. monarcha (i Zgromadzenie Narodowe – organ legitymizujący władzę króla jako konstytucyjną) wyraził zgodę na przejęcie przez Brytyjczyków odpowiedzialności za politykę zagraniczną i obronę państwa. Bhutan stał się protektoratem.

Modernizacja w cieniu Indii. W 1949 r. Indie przejęły na mocy odrębnego traktatu zobowiązania Korony Brytyjskiej wobec Bhutanu, w którym w 1952 r. władzę objął król Dźigme Dordźe Wangćuk. Jego syn Dźigme Senge Wangćuk kontynuował niezwykle ostrożną politykę modernizacji. Kraj pozostał jednak prawie całkowicie izolowany, dopiero w 1983 r. ustanowiono połączenia komunikacyjne z Bangladeszem i Nepalem, a niewolnictwo formalnie zniesiono w 1958 r. W tym czasie narastały problemy wewnętrzne wywołane falą uchodźców po chińskiej inwazji na Tybet w 1951 r. Dołączyli do nich migranci z Nepalu, co w dużym stopniu napędzała bhutańska bezpłatna edukacja i służba zdrowia. W latach 1991–97 doszło do serii zamieszek antyrządowych prowokowanych przez imigrantów nepalskich domagających się równorzędnej roli w państwie, ale napięcie zostało rozładowane drogą rozmów dwustronnych. Na początku XXI w. uaktywnili się też na obszarze królestwa separatyści z indyjskiego stanu Asam; w 2003 r. wspólną akcję przeciw nim podjęły wojska obu państw.

Od 1971 r. Bhutan jest członkiem ONZ. Obserwować można stopniowe wzmacnianie niezależności królestwa w przestrzeni międzynarodowej, ale z pełnym poszanowaniem interesów wielkiego sąsiada z południa. Politykę tę kontynuuje król Dźigme Kesar Namgjal Wangćuk, który przejął władzę w 2006 r. po abdykacji ojca (koronowany został w 2008 r.). W wymiarze wewnętrznym podejmowane są wysiłki dla zwiększenia poziomu legitymizacji władzy. W latach 2007–08 przeprowadzono reformę ustrojową nadającą państwu charakter monarchii konstytucyjnej, powstały legalne partie polityczne, odbyły się wybory parlamentarne.

Krzysztof Kubiak

eprasa.pl 46c0f5f7db

Sikkim

Po latach protektoratu, w 1975 r., Sikkim stał się 23. stanem Indii.



Buddyjska monarchia. Sikkim pojawia się w hinduskich pismach z IX w. poświęconych życiu i dokonaniom Guru Rinpocze, który miał wprowadzić buddyzm wśród mieszkańców należących do ludu Lepcza. W późniejszych wiekach obszar ten znajdował się w sferze wpływów tybetańskich. W XVII w. ukształtowała się tam, na gruncie buddyzmu tybetańskiego, monarchia absolutna. Na jej czele stał dziedziczny *czogjal* (król). Na początku XVIII w. Sikkim został najechany przez sąsiedni Bhutan (art. s. 136). Napastnicy zostali odparci, ale osłabione królestwo dostało się w strefę wpływów Nepalu. Jednakże próba zajęcia królestwa przez rosnące w siłę nepalskie imperium Gurkhów stało się jedną z przyczyn wojny z brytyjską Kompanią Wschodnioindyjską (1814–16, art. s. 102). Zakończyły ją traktaty zawarte w Sugauli (między kompanią a Nepalem) oraz z Titalii (między kompanią a Sikkimem). Na ich mocy himalajskie królestwo odzyskiwało terytoria utracone na rzecz Nepalu, ale Brytyjczycy zyskiwali tam bardzo silną pozycję. Zainteresowanie kompanii Sikkimem wynikało w owym czasie z dążenia do otwarcia lądowych szlaków handlowych do Tybetu i dalej do Chin. W następnych latach znaczenie terytorium królestwa wzrosło jeszcze, gdyż dynamiki zaczęła nabierać brytyjsko-rosyjska rywalizacja w regionie trafnie nazwana Wielką Grą.

Brytyjski protektorat. W 1835 r. kompania wymusiła na królu Sikkimu cesję Dardźilingu słynącego z upraw herbaty (przyłączono go do zachodniego Bengalu). Wzajemne relacje komplikowało również to, że Brytyjczycy odrzucili żądanie monarchy dotyczące deportacji zbiegłych z jego państwa niewolników (w 1807 r. Wielka Brytania zdelegalizowała kupowanie, transportowanie i sprzedawanie niewolników, w 1833 r. niewolnictwo zniesiono na całym obszarze imperium). W 1849 r. urzędnicy premiera (*dewan*) Sikkimu zatrzymali brytyjską wyprawę, mimo że działała ona za przyzwoleniem króla. Sprowokowało to kompanię do wysłania ekspedycji karnej. W 1861 r. został podpisany traktat w Tumlong, czyniący z Sikkimu faktyczny protektorat Wielkiej Brytanii. Z czasem zależność uległa pogłębieniu i pod koniec XIX w. *czogjal* pozostawał w całkowitej zależności od wiecekróla Indii. W pierwszej dekadzie kolejnego stulecia wykształcony w Oxfordzie król Sidkeong Tulku, dysponując świetnymi kontaktami w brytyjskich sferach rządzących, zdołał odbudować suwerenność wewnętrzną państwa, a Wielka Brytania zagwarantowała jego niepodległość.

Indyjski protektorat. Kiedy w 1947 r. Brytyjczycy opuszczali subkontynent, w Sikkimie przeprowadzono referendum dotyczące ewentualnego przyłączenia królestwa do niepodległych Indii. Wygrali przeciwnicy i Dźawaharlal Neru (art. s. 124) był zmuszony, pod wpływem lorda Mountbattena, zaaprobować dla królestwa status protektoratu, w ramach którego Nowe Delhi brało na siebie odpowiedzialność za obronę, a także relacje międzynarodowe Sikkimu. W 1953 r. monarchia nabrała cech konstytucyjnych, przy królu zaczęła funkcjonować rada państwa. Podczas chińsko-indyjskiej wojny granicznej w 1962 r. na terytorium formalnie niepodległego królestwa dochodziło, w rejonie przełęczy Nathu La, do starć patroli granicznych. Wtedy też Sikkim stał się, de facto, terytorium frontowym w trwającej do dziś rywalizacji indyjskiego słonia z chińskim smokiem.

W zmienionej sytuacji geostrategicznej Indira Gandhi (art. s. 128) z trudnością akceptowała wyłączenie miniaturowego królestwa spod całkowitej suwerenności wielkich Indii, zwłaszcza że zasiadający na tronie od 1965 r. Palden Thondup Namgjal miał opinię nieodpowiedzialnego utracjusza i ekscentryka. Sytuacji nie poprawiało małżeństwo króla z Amerykanką Hope Cooke – część indyjskich polityków była skłonna wyolbrzymiać znaczenie tego faktu i postrzegać go w kategoriach ważnego wyboru politycznego. Na początku lat 70. XX w. w Sikkimie uaktywniła się antymonarchistyczna Narodowa Partia Kongresowa. Po zamieszkach w 1973 r. Indie wyznaczyły generalnego administratora, który w praktyce ubezwłasnowolnił króla.

W składzie Indii. W 1975 r. premier Kazi Lhendup Dordźi, wyłoniony przez parlament zdominowany przez Partię Kongresową, formalnie zwrócił się do Indii o interwencję, jako pretekst wykorzystując kolejną falę zamieszek w stołecznym Gangtoku. 9 kwietnia 1975 r. indyjska armia i paramilitarne siły policyjne wkroczyły do Sikkimu. Licząca ok. 300 ludzi gwardia królewska została rozbrojona (zginął jeden indyjski żołnierz i jeden gwardzista). Króla zatrzymano i wraz z rodziną osadzono w areszcie domowym w Indiach, ale szybko uzyskał on zgodę na emigrację (wybrał Stany Zjednoczone). Już 14 kwietnia w Sikkimie odbyło się referendum, w którym 97 proc. uprawnionych opowiedziało się za przyłączeniem, w charakterze 22. stanu, do Indii. Lhendup Dordźi został pierwszym premierem stanowego rządu.

Krzysztof Kubiak

Ślub ostatniego władcy Paldena Thondupa Namgjala z Amerykanką Hope Cooke, 1963 r. Powyżej: Dawna flaga królestwa z buddyjskim kołem życia.



eprasa.pl 46c0f5f7db

Muzułmanie na swoim

Założyciele Pakistanu chcieli utworzyć dom dla muzułmanów z indyjskiego subkontynentu. Sytuacja w regionie sprawiła, że w tym domu znaczącą rolę odgrywa armia.

AGNIESZKA KUSZEWSKA-BOHNERT

Wizja Pakistanu. W XX w. hindusko-muzułmański antagonizm przestał być jedynie wyrazem rywalizacji o wpływy pod panowaniem brytyjskim. Stopniowo, wraz z ideami niepodległych Indii (art. s. 116), do głosu doszły roszczenia i ambicje muzułmańskich elit domagających się już nie tylko politycznego i ekonomicznego równouprawnienia (podczas rządów brytyjskich dominująca pozycja muzułmanów uległa degradacji kosztem hindusów), ale i utworzenia odrębnego państwa. Podstawowym założeniem zwolenników tej idei była domniemana niemożność koegzystencji przedstawicieli dwóch grup wyznaniowych w ramach jednego państwa (przyszłych niepodległych Indii) i obawa przed hinduską dominacją. Hasło „islam w zagrożeniu" stało się emanacją muzułmańskiego separatyzmu i nacjonalizmu, ukierunkowanego na budowanie wspólnoty i masową polityczno-społeczną mobilizację wokół wspólnego celu.



10 rupii pakistańskich (wartość 36 groszy polskich)

Ojcowie założyciele. Jak już wspomniano (art. s. 126) jako pierwszy potrzebę utworzenia odrębnego państwa dla muzułmanów na obszarze północnych prowincji Indii wyraził w 1930 r. sir Muhammad Ikbal, noszący honorowy tytuł *allamy*, przyznawany muzułmańskim teologom. W jego ślady poszedł Muhammad Ali Dżinnah (art. s. 125), który nakreślił ideologiczne podstawy utworzenia Pakistanu; przybrały one formę tzw. teorii dwóch narodów. Zgodnie z nią islam i hinduizm nie są jedynie religiami, ale odmiennymi porządkami społecznymi i cywilizacjami, opartymi na sprzecznych ze sobą koncepcjach.

Dżinnah, prawnik wykształcony w Londynie i świecki szyita, określany w Pakistanie mianem Wielkiego Przywódcy (Kaid-e-Azam), nie był jednak zwolennikiem państwa teokratycznego, opartego na surowej interpretacji prawa szarii i marginalizującego mniejszości wyznaniowe. Podkreślał wręcz, że przynależność wyznaniowa nie powinna być celem ingerencji państwa i nadejdą czasy, kiedy w Pakistanie nie będzie ona istotna, bo wszyscy będą równi wobec prawa, niezależnie od wyznawanej wiary. Uważał radykalnych ulemów (islamskich teologów) za „skorumpowanych, głodnych władzy teokratów", którym nie powinno się oddawać steru państwa. Niektórzy z nich odwdzięczali się mu, określając go mianem przywódcy



Studenci szkoły koranicznej na dachu meczetu w Islamabadzie, 2007 r.

eprasa.pl 46c0f5f7db

niewiernych, dążącego do utworzenia świeckiej karykatury państwa.

Obawy i przestrogi. Nie wszyscy muzułmanie z subkontynentu popierali utworzenie Pakistanu. Niektórzy ulemowie sądzili, że swoje polityczne ambicje będą mogli skuteczniej realizować w niepodzielonych Indiach. Wskazywali, że wśród zwolenników utworzenia Pakistanu są działacze o poglądach socjalistycznych. Maulana Sajjad Muhammad Sadźdźad, pochodzący z Biharu lider Organizacji Indyjskich Teologów Islamskich (Dźamiat ul-Ulama-e-Hind), przewidział konflikty między Indiami i Pakistanem i oskarżał liderów Ligi Muzułmańskiej o realizację partykularnych interesów pod przykrywką tworzenia odrębnego państwa dla muzułmanów.

Także słynny pasztuński działacz Chan Abdul Ghaffar Chan, zwany pogranicznym Gandhim, był przeciwnikiem podziału Indii. Do Mahatmy Gandhiego, z którym współpracował i od którego zaadaptował ideę walki bez przemocy z brytyjskim kolonializmem, wypowiedział gorzkie słowa: „My Pasztunowie staliśmy z wami i doświadczyliśmy wielu poświęceń dla wywalczenia wolności [od Brytyjczyków], a teraz wy nas opuściliście i rzuciliście wilkom na pożarcie". W niepodległym Pakistanie Ghaffar Chan został uznany za element antypaństwowy i aresztowany.

Chan Kalatu sir Ahmad Jar Chan Ahmadzai również przeciwstawiał się utworzeniu Pakistanu, próbował nawet negocjować z odchodzącymi Brytyjczykami i 15 sierpnia 1947 r. ogłosił niepodległość chanatu. „Jeśli sam fakt bycia muzułmanami wymaga od nas przyłączenia do Pakistanu, to Afganistan i Iran – również państwa muzułmańskie, powinny także dołączyć do Pakistanu", twierdził. Jego zabiegi okazały się nieskuteczne i Kalat stał się częścią pakistańskiej prowincji Baluczystan.

Kwestia tożsamości. Nowo powstały Pakistan (swój Dzień Niepodległości obchodzi 14 sierpnia) był etnicznie, kulturowo, lingwistycznie i religijnie zróżnicowanym państwem. Jego mieszkańcy mieli różne tożsamości, historyczne doświadczenia, często światopogląd i należeli do różnych odłamów islamu, a także mniejszości wyznaniowych. Znaczący napływ mohadźirów (migrantów muzułmańskich, przybyłych z Indii w następstwie podziału subkontynentu), którzy wraz z Pańdźabczykami weszli w skład elit rządzących Pakistanem, zainicjował konflikty z muzułmanami od pokoleń mieszkającymi na obszarach, które weszły w skład państwa, zwłaszcza w prowincji Sindh. Pojawiło się na tym tle pytanie dotyczące tożsamości: kto jest prawdziwym Pakistańczykiem i czym jest pakistańskość? Czy sam fakt wspólnoty wyznaniowej jest wystarczającym spoiwem?

W momencie tworzenia Pakistanu nie istniał naród pakistański połączony wspólnymi tradycjami, świadomością swej narodowej odrębności czy językiem (urdu w 1947 r. posługiwało się ok. 3 proc. społeczeństwa). Co więcej, narzucenie scentralizowanej władzy przez elity rządzące najpierw z Karaći (do 1958 r. stolica Pakistanu), a potem z dominującego politycznie i militarnie Pańdźabu, wywołało uzasadnione oskarżenia, że władze chcą przywrócić kolonialny system sprawowania kontroli nad pozostałymi prowincjami. Po upływie niespełna ćwierćwiecza doprowadziło to do rozpadu Pakistanu (art. s. 146).

Amerykański badacz Hans J. Morgenthau w 1956 r. pisał: „Pakistan nie jest państwem i praktycznie nie jest narodem. Nie ma usprawiedliwienia w historii, wspólnego pochodzenia etnicznego, języka, cywilizacji czy świadomości narodowej tych, którzy stanowią jego populację. Nie mają oni żadnego wspólnego interesu poza jednym: strachu przed hinduską dominacją. (…) Zachodni Pakistan (…) ma więcej wspólnego z Iranem czy Irakiem niż ze Wschodnim Bengalem. Wschodni Bengal zaś z ludnością, której jedną trzecią stanowią hindusi, jest praktycznie nie do odróżnienia od Bengalu Zachodniego, będącego częścią Indii".





Flaga Pakistanu i godło państwowe z symbolami rolnictwa i hasłem „Wiara, jedność, dyscyplina"

W opozycji do Indii, w sojuszu z USA. Pakistan powstał niejako w opozycji do Indii, dlatego stałą składową strategii bezpieczeństwa jego gremiów rządzących stało się potencjalne zagrożenie ze strony silniejszego sąsiada. Z takim nastawieniem starał się znaleźć swoje miejsce w zimnowojennym ładzie globalnym. Specyfika ówczesnego układu sił sprzyjała wejściu w orbitę wpływów któregoś z supermocarstw. Szanse na zrównoważenie potęgi Indii pakistańscy decydenci upatrywali w sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi.

Z punktu widzenia Brytyjczyków, a potem też Amerykanów, strategicznie ulokowany Pakistan z wyrobioną w brytyjskim systemie biurokracją, elitami posługującymi się językiem angielskim, oficerami wykształconymi w prestiżowej Królewskiej Akademii Wojskowej w Sandhurst (np. pierwszy dyktator Pakistanu gen. Ajub Chan) znakomicie nadawał się na sojusznika w ważnym regionie. Już ekipa prezydenta Eisenhowera dała się uwieść Ajubowi Chanowi. Zwłaszcza wiceprezydent Richard Nixon, który pisał: „Pakistan jest krajem, dla którego zrobiłbym wszystko. Ci ludzie mają mniej kompleksów niż Indusi". Dla Amerykanów współpraca z Pakistanem była ważnym elementem zimnowojennej strategii, gdyż w polityce odpierania wpływów komunizmu na Bliskim Wschodzie i w Azji Południowej znaczącą rolę miała odegrać koalicja państw muzułmańskich sprzymierzonych z Zachodem.



Pasztuński działacz Chan Abdul Ghaffar Chan (z lewej), przeciwnik podziału Indii, z Mahatmą Gandhim, prawdopodobnie 1936 r.



Pierwszy dyktator Pakistanu gen. Mohammed Ajub Chan, 1958 r.

Projekt ten zmaterializował się w postaci regionalnych aliansów, których Pakistan stał się uczestnikiem: w 1954 r. Organizacji Paktu Południowo-Wschodniej Azji (SEATO), rok później Organizacji Paktu Centralnego (CENTO). W 1954 r. Pakistan podpisał z USA traktat o wzajemnej obronie, torując sobie dostęp do amerykańskiego uzbrojenia. Richard Nixon, już jako prezydent USA (1969–74), nadal preferował Pakistan i darzył ogromną osobistą niechęcią premier Indii Indirę Gandhi (art. s. 128), którą miał nawet określić mianem wiedźmy. Amerykańska współpraca z pakistańskimi dyktaturami militarnymi bez wątpienia zmniejszała szanse na demokratyzację Pakistanu oraz wzmacniała rolę armii i wywiadu ISI (Inter-Services Intelligence).

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Zdjęcie satelitarne reaktora nuklearnego w Chuśab. Plakaty z podobizną prezydenta gen. Zii ul-Haka, który poprowadził Pakistan ku radykalnej islamizacji, 1990 r. (druga rocznica jego śmierci).

Hindusi podczas pielgrzymki w Baluczystanie, 2011 r. Pakistańscy nacjonaliści nie tolerują mniejszości wyznaniowych, nawet w obrębie islamu.

Republika muzułmańska. W Pakistanie, państwie ideologicznym utworzonym na bazie religii, od początku jego niepodległego bytu ścierają się dwie wizje porządków polityczno-społecznych. Pierwszej hołdują zwolennicy umiarkowanego, demokratycznego państwa muzułmańskiego, gdzie przedstawiciele mniejszości wyznaniowych mają równe prawa. Drugiej – środowiska konserwatywne na czele z radykalnymi ulemami dążącymi do utworzenia sunnickiej teokracji, funkcjonującej według surowo interpretowanego prawa szarii. Istnieje też grupa zwolenników państwa świeckiego z całkowitym rozdziałem religii od państwa.

Chaos polityczny i rywalizacja o władzę sprawiły, że pierwsza pakistańska konstytucja została przyjęta dopiero w 1956 r. Porządek prawny z jednej strony został oparty na ideach zachodniej demokracji, z drugiej ustanawiał dominującą pozycję religii. Przyjęta w 1973 r. nowa ustawa zasadnicza określa islam jako religię państwową Islamskiej Republiki Pakistanu. Gwarantuje co prawda równe prawa wszystkim, akcentuje jednak prymat islamu, co de facto przeczy deklarowanej równości (np. zgodnie z art. 41 konstytucji tylko muzułmanin może zostać prezydentem państwa, a na podstawie art. 19 wolność słowa, w tym wolność prasy, może być ograniczona, jeśli zagraża m.in. „chwale islamu").

Pierwszy dyktator. Współpraca strategiczna i pomoc militarna ze strony Stanów Zjednoczonych zwiększyły pozycję pakistańskiego establishmentu militarno-wywiadowczego. Przyczyniły się też do ekonomicznego boomu na przełomie lat 50. i 60. (tak znaczącego gospodarczego rozwoju kraj ten już nigdy potem nie zaznał). Cywilni politycy, pogrążeni w konfliktach, skorumpowani, byli dodatkowo dyskredytowani przez budujących państwo w państwie wojskowych.

W 1958 r. po raz pierwszy władzę przejęła armia. Gen. Ajub Chan chciał uchodzić za najbardziej sprzymierzonego sojusznika (*most allied ally*) Stanów Zjednoczonych. Rozpoczął walkę polityczną z islamską partią Dżamat-e-Islami, zamykając nawet na pewien czas w więzieniu jej założyciela i lidera Abdula Maududiego. Z konstytucji usunięto określenie „islamska" i kraj przez pewien czas funkcjonował jako Republika Pakistanu. Względna stabilność i idąca za rozwojem gospodarczym poprawa warunków życia sprawiły, że wielu Pakistańczyków do dziś dobrze wspomina tamte rządy, nie zważając na fasadowość systemu funkcjonującego pod nazwą demokracji podstawowej.

Za rządów gen. Ajuba (do 1969 r.) znacząco rozwinął się zwyczaj praktykowany jeszcze za rządów brytyjskich: przekazywania emerytowanym oficerom wielohektaro-



eprasa.pl 46c0f5f7db

wych posiadłości ziemskich, zwłaszcza tych najwartościowszych, wyposażonych w systemy irygacyjne (Sindh, zachodni Pańdżab). Armia nadawała sobie przywileje, które windowały ją do pozycji politycznej i ekonomicznej elity w pakistańskim społeczeństwie. Priorytetem stało się utrzymanie tej rosnącej supremacji.

Zwrot ku Chinom, program nuklearny. W drugiej połowie lat 60. pakistańscy politycy poczuli się rozczarowani postawą amerykańskiego sojusznika w wojnie Pakistanu z Indiami (1965 r.). Doszli do wniosku, że Stany Zjednoczone traktują ich państwo instrumentalnie, i postawieni przed ostatecznym wyborem postawią na sojusz z silniejszymi, demokratycznymi Indiami. Przyczyniło się to do stopniowego zacieśniania współpracy Pakistanu z Chinami, które od 1964 r. stały się państwem nuklearnym. W kolejnych dekadach relacje te zyskały kluczowy status i propagandowe określenie „głębszych niż oceany, wyższych niż Himalaje". Od lat 70. Chiny stały się dostarczycielem technologii nuklearnych. Pakistański program nuklearny nabrał tempa po porażce w kolejnej wojnie z sąsiadem (1971 r.) i po indyjskiej próbie atomowej z 1974 r.

Islamizacja państwa. Zwrot ku islamizacji w sferze politycznej i społecznej nastąpił za czasów Zulfikara Alego Bhutto (prezydent 1971–73, premier 1973–77), założyciela Pakistańskiej Partii Ludowej (1967 r.). Polityk ten, chcący uchodzić za świeckiego socjalistę, znacjonalizował m.in. banki, przemysł chemiczny, maszynowy i elektryczny oraz podjął walkę z potężnymi feudałami; reforma rolna zakładała redukcję wielkości majątków ziemskich i wsparcie dla bezrolnych chłopów. Poziom ubóstwa, istotnie, znacząco spadł.

Za rządów Bhutto państwo zaczęło wprowadzać prawo autoryzujące politykę podziałów i wykluczenia. Na mocy konstytucji z 1973 r. społeczność ahmadytów (ruch religijny w islamie) uznano za niemuzułmanów, co wzmogło ataki przeciwko tej społeczności ze strony sunnickich fundamentalistów. Zwłaszcza pod koniec swojej kadencji premier coraz częściej ulegał żądaniom ulemów. Walcząc o poparcie konserwatystów, wprowadził prohibicję, zamknął nocne kluby i zakazał hazardu.

Zulfikar Ali Bhutto był też zwolennikiem „muzułmańskiej bomby atomowej". Już po przegranej wojnie z Indiami w 1965 r., wówczas jako minister spraw zagranicznych, zasłynął ze słów: „Jeśli Indie zbudują bombę, będziemy jeść trawę albo liście, a nawet będziemy głodować, ale wybudujemy swoją". Cel ten został ostatecznie zrealizowany w maju 1998 r., kiedy Pakistan oficjalnie dołączył do grona państw nuklearnych. Rozwój broni nuklearnej autoryzowały zarówno reżimy wojskowe, jak i cywilne rządy Benazir Bhutto i Nawaza Śarifa w latach 90.



Order Pakistanu, najwyższe odznaczenie cywilne

Żołnierz islamu. Po przewrocie wojskowym w 1977 r. władzę przejął gen. Zia ul-Hak (prezydent 1978–88). Ogłosił się on żołnierzem islamu. Pakistan wszedł na ścieżkę radykalnej islamizacji. Dyktator fizycznie usunął premiera Bhutto, potencjalnego konkurenta do władzy, na którym w 1979 r. wykonano karę śmierci przez powieszenie. Zia ul-Hak przystąpił do szeroko zakrojonej islamizacji prawa, co miało bezpośredni wpływ na struktury państwowe, armię i całe społeczeństwo. Wprowadzono drakońskie kary kamienowania za cudzołóstwo, obcinania ręki lub stopy za kradzież, chłosty za złamanie zakazu prohibicji. Radykalnie zmodyfikowano programy nauczania, zakłamując i ideologizując historię. Zaczęto gloryfikować muzułmańskie podboje na subkontynencie i nadawano hagiograficzny wymiar życiorysom islamskich władców. Celowo eliminowano znaczenie innych religii i kultur w tworzeniu południowoazjatyckiej tożsamości.

Sankcjonowano religijny ekstremizm. Na mocy prezydenckiego dekretu z 1984 r. wzmocniono postanowienia zawarte w konstytucji: zakazano ahmadytom określać się mianem muzułmanów, gdyż uznawano to za obrazę uczuć religijnych prawdziwych muzułmanów – groziły za to trzy lata więzienia. Nasiliły się ataki także przeciwko szyitom i innym mniejszościom. Mułłowie za przyzwoleniem Zii ul-Haka stali się stałymi bywalcami koszar, awans w armii zaczął zależeć także od bycia gorliwym wyznawcą islamu. Świecka dotychczas armia zaczęła się islamizować; obecnie niewiadomy pozostaje poziom wsparcia dla islamskich radykałów w jej szeregach.

Jedną z najgorszych spuścizn po rządach islamskiego radykała (do dziś znienawidzonego przez wielu Pakistańczyków) jest tzw. prawo dotyczące bluźnierstwa: za znieważenie islamu i proroka Muhammada grozi nawet śmierć. Samo oskarżenie o bluźnierstwo w skrajnych przypadkach prowadzi do linczów w wykonaniu podburzonego tłumu. Nikt jak dotąd nie odważył się tego prawa uchylić, a ci, którzy próbowali, zapłacili najwyższą cenę. Przykładem jest Salman Tasir, gubernator Pańdżabu, który bronił praw m.in. Asii Bibi, chrześcijanki oskarżonej o bluźnierstwo i przebywającej od 2009 r. w więzieniu. Zginął za to z ręki Mumtaza Kadriego, swojego ochro-

Piloci z Polski

W budowę pakistańskich sił powietrznych byli zaangażowani polscy oficerowie, którzy – po zakończeniu II wojny światowej, nie mogąc lub nie chcąc wrócić z Wielkiej Brytanii do Polski – osiedlili się w Pakistanie. Na kartach historii tego państwa zapisał się zwłaszcza Władysław Turowicz, generał Pakistańskich Sił Powietrznych (PAF), który otrzymał najwyższe pakistańskie odznaczenia m.in. za wkład w rozwój lotnictwa i programu rakietowych pocisków balistycznych. Wraz z żoną Zofią (instruktorką szybownictwa i skoków spadochronowych) do końca życia (on 1980 r., ona 2012 r.) pozostali w Pakistanie. Pomnik generała znajduje się w Muzeum PAF w Karaći, a o jego historii przypominała niedawno pakistańska prasa. **(AK)**



Władysław Turowicz w mundurze Pakistańskich Sił Powietrznych

eprasa.pl 46c0f5f7db





Duet Bush-Mush, czyli prezydenci George W. Bush i Perwez Muśarraf w 2006 r.

Obok: Ulice Karaći obwieszone plakatami partii Muśarrafa, 2011 r.

niarza, w 2011 r. Pogrzeb zabójcy gubernatora (wykonano na nim karę śmierci w 2016 r.) stał się wielotysięczną manifestacją radykałów, dla których morderca ma status szahida.

Strategia regionalna. Po odłączeniu się Bengalu Wschodniego w 1971 r. (art. s. 146) głównym zagrożeniem dla Pakistanu stało się ryzyko dalszej bałkanizacji. O rozpad państwa pakistańscy przywódcy obwiniali Indie, które także dziś są oskarżane o prowadzenie antypakistańskiej strategii regionalnej i próbę marginalizacji Pakistanu (np. poprzez współpracę z Afganistanem) czy też o destabilizację sytuacji wewnętrznej (np. przez wspieranie separatystów z Balurzystanu) i prowokowanie starć wzdłuż tzw. linii kontroli dzielącej Kaśmir (art. s. 144).

Zulfikar Ali Bhutto usiłował zacieśnić relacje Pakistanu ze światem arabskim nadszarpnięte przez pakistańskie uczestnictwo w zachodnich paktach obronnych (np. Arabia Saudyjska protestowała przeciwko zaangażowaniu w CENTO, w którym uczestniczył Iran; przeciwko współpracy z USA, sojusznikiem Izraela, protestował też Egipt). W 1974 r. w Lahor zwołano islamską konferencję z udziałem głów 22 państw. Era regionalnych sojuszy z zaangażowaniem USA dobiegła końca: Pakistan wycofał się z SEATO w 1973 r., CENTO przestało istnieć w 1979 r., po islamskiej rewolucji w Iranie.

Ekstremizacja regionu. W następstwie rewolucji Iran przeistoczył się we wrogą wobec Zachodu (i własnych obywateli, sprzeciwiających się religijnemu ekstremizmowi) szyicką teokrację, a niedługo później sowieckie wojska wkroczyły do Afganistanu (1979–89). W tym konflikcie, który był de facto ostatnim zimnowojennym starciem supermocarstw, Pakistan znów stał się ważnym sojusznikiem USA, które po wietnamskiej lekcji nie chciały się angażować w konflikt bezpośrednio poprzez wysyłanie wojsk. Dla Amerykanów pomoc Islamabadu i pakistańskiego wywiadu ISI w dozbrajaniu i finansowaniu mudżahedinów walczących z Sowietami była tak istotna, że byli gotowi odnowić alians z dyktatorem gen. Zią ul-Hakiem i przymknąć oko na łamanie zasad demokracji czy rozwój pakistańskiego programu nuklearnego.

W latach 80. pogranicze afgańsko-pakistańskie stało się terenem szkoleń islamskich bojowników, finansowanych przez Stany Zjednoczone i Arabię Saudyjską, przy aktywnym udziale ISI. Po pakistańskiej stronie granicy obok obozów szkoleniowych powstawały szkoły koraniczne – medresy – promujące fundamentalistyczną, wahhabicką wersję islamu, co wzmacniało politykę islamizacji generała Zii ul-Haka. Dżihadyści z różnych państw muzułmańskich zjeżdżali na świętą wojnę z sowiecką armią, do walki przyłączali się także miejscowi Pasztuni. Doszło do intensywnej radykalizacji w regionie, rozwoju „kultury kałasznikowa", czego skutki odczuwane są do dziś.

Po zakończeniu wojny w Afganistanie pakistański wywiad, traktując mudżahedinów jako element własnej strategii w indyjskim Kaśmirze, tworzył obozy szkoleniowe dla separatystów kaśmirskich po pakistańskiej stronie linii kontroli. Zaangażowano do tego celu m.in. jedną z najgroźniejszych organizacji terrory-

eprasa.pl 46c0f5f7db

stycznych w Azji Południowej – Laśkar-e-Taiba (Armia Niepokalanych). Pomogło to w eskalacji powstania w indyjskiej części Kaśmiru w 1989 r. i przyczyniło się do dalszej militaryzacji regionu oraz eskalacji konfliktu indyjsko-pakistańskiego.

Duet Bush-Mush. Po zamachach na World Trade Center z 11 września 2001 r. Pakistan, nie mając praktycznie wyjścia w obliczu amerykańskiego ultimatum „z nami lub przeciwko nam", przyłączył się do tzw. koalicji antyterrorystycznej prezydenta George'a W. Busha. Stany Zjednoczone rozpoczęły inwazję na Afganistan. Dwa lata wcześniej gen. Perwez Muśarraf (premier 1999–2002, prezydent 2001–08) dokonał – ostatniego jak dotąd (tym razem bezkrwawego) – zamachu stanu. Dzięki wstawiennictwu ówczesnego króla Arabii Saudyjskiej Fahda ibn Abd al-Aziza, z którym obalony premier Nawaz Śarif miał bliskie relacje, nie podzielił on losu Zulfikara Alego Bhutto; umożliwiono mu emigrację.

Po raz kolejny w historii Pakistanu dyktator, który przejął władzę, łamiąc zasady demokracji, stał się głównym w regionie sojusznikiem Stanów Zjednoczonych. Duet Bush-Mush stał się wręcz obiektem żartów i internetowych memów. Pakistan, w zamian za znaczącą pomoc militarną i ekonomiczną oraz dołączenie do grona sojuszników spoza NATO (*non-NATO major ally*, od 2004 r.), udzielał wojskom NATO/ISAF swojego terytorium na szlaki dostaw dla wojsk stacjonujących w niemającym dostępu do morza Afganistanie.

W 2002 r. w słynnym przemówieniu do narodu gen. Perwez Muśarraf, zwany aksamitnym dyktatorem (w swych pamiętnikach wyznaje podziw dla Mustafy Kemala Atatürka, który zmodernizował Turcję), zadeklarował walkę z ekstremizmem. Zakazał m.in. działalności Laśkar-e-Taiba i fundamentalistów antyszyickich. W 2007 r. na jego rozkaz przeprowadzono brzemienny w skutkach rajd na Czerwony Meczet (Lal Masdźid) w Islamabadzie, uznany za mekkę ekstremistów. Mułła Aziz, ich duchowy przywódca, który uciekał przed aresztowaniem przebrany w burkę, zyskał wówczas pogardliwy przydomek mułła burka. W zemście za szturm na meczet grupy radykałów zjednoczyły się i utworzyły Ruch Pakistańskich Talibów (TTP), który do dziś terroryzuje państwo i odpowiada za wiele zamachów terrorystycznych na tzw. miękkie cele (szkoły, świątynie sufickie, parki itp.). Mułła Aziz przebywa obecnie na wolności i w swojej medresie trenuje ekstremistów, przeciwko czemu protestują pakistańscy intelektualiści.

Między Afganistanem a Kaśmirem. Pakistański establishment militarno-wywiadowczy nie zaprzestał udzielania wsparcia bojownikom afgańskim, którzy po 2001 r. znaleźli schronienie po pakistańskiej stronie linii Duranda (granica afgańsko-pakistańska, nigdy nieuznana przez Afganistan). Grupy takie jak Rada z Kwety (Kweta Śura) czy Siatka Hakkanich od dawna stanowiły ważny element w pakistańskiej strategii wobec Afganistanu. Bezpośrednim efektem indiocentryzmu pakistańskiego establishmentu stała się dążność do utworzenia tzw. głębi strategicznej w Afganistanie na wypadek wojny z Indiami oraz próba oderwania od Indii Kaśmiru, której to kampanii nadano wręcz wymiar moralny.

Oskarżenia ze strony USA o prowadzenie podwójnej gry przez Pakistan (walka z terroryzmem i wspieranie wybranych grup ekstremistów) weszły w etap kulminacyjny podczas operacji amerykańskich komandosów, którzy 2 maja 2011 r. zabili ukrywającego się w pakistańskim Abbottabadzie Osamę bin Ladena. Trudno założyć, że wywiad ISI nie wiedział o jego obecności.

Porwana linia cywilnych rządów. Specyfiką Pakistanu stały się afery polityczne i zabójstwa prominentnych polityków. Już pierwszy premier Lijakat Ali Chan zmarł w wyniku zamachu w 1951 r. Córka Zulfikara Alego Bhutto, Benazir, została zastrzelona przez talibów 27 grudnia 2007 r., gdy wróciła z uchodźstwa, by wziąć udział w wyborach parlamentarnych zaplanowanych na styczeń 2008 r.

We wrześniu 2008 r. jej mąż Asif Ali Zardari został wybrany na prezydenta, pomimo ciążących na nim oskarżeń o korupcję (miał nawet przydomek pan 10 proc.). Przejął to stanowisko od gen. Muśarrafa, który zrezygnował w świetle grożącej mu procedury impeachmentu. W 2013 r. władzę w Pakistanie, w wyniku demokratycznego transferu, przejęła Pakistańska Liga Muzułmańska Nawaz, a Nawaz Śarif po raz trzeci w historii został premierem państwa (wcześniej 1990–93 i 1997–99). W 2017 r. został on zdyskwalifikowany przez Sąd Najwyższy w związku z tzw. aferą kwitów z Panamy (Panama Papers) i ustąpił ze stanowiska. Po wyborach parlamentarnych w 2018 r. – pod hasłem walki z korupcją – władzę objęła partia Pakistan Tehrik-e-Insaf (PTI). Premierem został były gwiazdor krykieta Imran Chan. Narastające wyzwania ekonomiczne oraz utrata poparcia koalicjantów (i armii od końca 2021 r.) doprowadziły do uchwalenia wobec niego w kwietniu 2022 r. wotum nieufności, osadzenia go w więzieniu, co skutkowało kolejnym kryzysem politycznym.





Od góry: Benazir Bhutto, premier Pakistanu w latach 1988–1990, została zastrzelona w 2007 r. Jej mąż Asif Ali Zardari, zamieszany w afery korupcyjne, został prezydentem kraju po jej śmierci.

Agnieszka Kuszewska-Bohnert

eprasa.pl 46c0f5f7db

Kaśmir niezgody

Indyjsko-pakistański spór o Kaśmir nie jest jedynie kłótnią o terytorium, lecz wielowymiarową rywalizacją, która kilkakrotnie eskalowała do poziomu konfliktu zbrojnego.



Żołnierze pakistańscy w Kaśmirze, lata 90. XX w.



Kaśmirskie wrota. Usytuowanie Kaśmiru sprawia, że nazywa się ten region wrotami do subkontynentu indyjskiego od strony Azji Środkowej i Chin. W okresie kolonialnym księstwo Dżammu i Kaśmir było jednym z 562 tzw. państw książęcych (*Princely States*) uznających brytyjskie zwierzchnictwo. Po podziale subkontynentu większość z nich dokonała akcesji do Indii lub Pakistanu albo została militarnie do tego zmuszona (art. s. 126). Problemem okazało się Dżammu i Kaśmir, na pograniczu indyjsko-pakistańskim, zróżnicowane pod względem wyznaniowym, kulturowym, lingwistycznym i etnicznym, zarządzane przez hinduską dynastię Dogrów. Jej rządy usankcjonował w 1846 r. traktat podpisany przez Brytyjczyków i Gulaba Singha, który został pierwszym władcą z tej dynastii. Singha w ten sposób nagrodzono za zachowanie neutralności podczas wojny brytyjsko-sikhijskiej; Brytyjczycy sprzedali mu zamieszkiwaną przez muzułmańską większość Dolinę Kaśmirską i nadali prawo do władania Dżammu i Kaśmirem.

Pierwsza wojna o Kaśmir. Na podstawie spisu powszechnego w 1941 r. Dżammu i Kaśmir zamieszkiwało 77 proc. muzułmanów (hindusów ok. 20 proc.). Zgodnie z teorią dwóch narodów (art. s. 116) założyciele Pakistanu domagali się przyłączenia tego obszaru do państwa tworzonego dla muzułmanów z subkontynentu. Litera K w nazwie Pakistan oznacza właśnie Kaśmir. W 1947 r. regionem rządził kolejny reprezentant dynastii Dogrów, maharadża Hari Singh, który rozważał ogłoszenie niepodległości. W tej sytuacji Pakistan wysłał do Kaśmiru pasztuńskich bojowników, których wkrótce potem wsparła pakistańska armia. 24 października Pasztuni proklamowali Muzaffarabad stolicą wolnego Kaśmiru (dziś to stolica Azad Dżammu i Kaśmiru administrowanego przez Pakistan). Mieszkańcy Puńch, Mirpuru czy Muzaffarabadu w większości popierali przyłączenie do Pakistanu i z nadzieją witali bojowników, ale odrębni kulturowo Kaśmirczycy z Doliny Kaśmirskiej byli gotowi bronić swojej tożsamości, którą przedkładali nad ideę panislamską.

Widząc, że bojownicy podchodzą pod Śrinagar, przerażony maharadża zwrócił się z prośbą o wsparcie do Indii. Indusi uwarunkowali je akcesją Dżammu i Kaśmiru do Indii, co nastąpiło 26 października. Indie uznają to za prawne potwierdzenie przynależności księstwa, Pakistan kwestionuje legalność dokumentu, twierdząc, że był podpisywany pod presją. W następstwie tych wydarzeń wybuchła pierwsza wojna o Kaśmir, zakończona 1 stycznia 1949 r. dzięki zaangażowaniu ONZ, która powołała do życia Komisję ds. Indii i Pakistanu. Wprowadzono linię przerwania ognia, która dzieliła region między dwa państwa. Rada Bezpieczeństwa ONZ przyjęła także kilka rezolucji, w tym m.in. o przeprowadzeniu plebiscytu na spornych terytoriach. W ramach referendum ludność Kaśmiru miała zadecydować o swojej przyszłości. Nigdy jednak do niego nie doszło.

Operacja Gibraltar i druga wojna. W 1965 r. pakistańska armia pod rządami gen. Ajuba Chana, dozbrojona dzięki militarnemu aliansowi z USA, podjęła działania dla wywołania antyindyjskiego powstania wśród kaśmirskich muzułmanów. Operacji nadano kryptonim Gibraltar, w nawiązaniu do arabskiego podboju Hiszpanii. Akcja stała się bezpośrednią przyczyną drugiej wojny o Kaśmir. Doszło do największego od czasu II wojny światowej starcia wojsk pancernych. Pakistańska ofensywa została powstrzymana, a w mediację zaangażował się ZSRR. Zwaśnione strony w 1966 r. podpisały w Taszkiencie zawieszenie broni, zobowiązując się do wycofania wojsk poza linię przerwania ognia.

Wojna bengalska. 2 lipca 1972 r., po kolejnej wojnie indyjsko-pakistańskiej, związanej tym razem z secesją Bengalu Wschodniego (art. s. 146), premierzy Indira Gandhi i Zulfikar Ali Bhutto podpisali porozumienie w Śimli. Na jego mocy Indie i Pakistan zobowiązały się do tymczasowego

eprasa.pl 46c0f5f7db

zawieszenia broni w Kaśmirze oraz do rozwiązywania sporów poprzez dwustronne rozmowy. Indie powołują się na tę umowę, odmawiając międzynarodowego zaangażowania w rozwiązanie konfliktu. W ramach porozumienia linia przerwania ognia została nazwana linią kontroli i to określenie funkcjonuje do dziś.

Operacja Parakram. W 1999 r. doszło do konfliktu w dystrykcie Kargil w wyniku kolejnej próby infiltracji granicy w Kaśmirze przez pakistańskich żołnierzy oraz bojowników. Pokłosiem tych wydarzeń był kolejny zamach stanu w Pakistanie i przejęcie władzy przez gen. Perweza Muśarrafa. W 2001 r. Laśkar-e-Taiba oraz Dżajś-e-Muhammad, grupy terrorystyczne prowadzące z terenu Pakistanu dżihad w Kaśmirze, dokonały zamachu na indyjski parlament. Relacje indyjsko-pakistańskie uległy gwałtownej eskalacji: doszło do największej od 1970 r. mobilizacji wojsk po obydwu stronach linii kontroli. W Indiach nadano jej kryptonim Parakram. Do wojny między nuklearnymi sąsiadami jednak tym razem nie doszło. W następstwie międzynarodowej mediacji siły indyjskie i pakistańskie wycofały się w październiku 2002 r. Niezwykle kosztowna mobilizacja (według szacunków ok. 1,5 mld dol. wydanych przez Pakistan i ponad 3 mld przez Indie) została nazwana niedokończoną wojną.

Kolejne lata to próby negocjacji, lecz ocieplenie relacji na szczeblu politycznym jest przerywane zamachami terrorystycznymi. Przykładem była seria ataków w Mumbaju w 2008 r., podczas których zginęły 164 osoby.

Podzielony Kaśmir. Obecnie terytorium byłego księstwa Dżammu i Kaśmir jest podzielone pomiędzy trzy państwa nuklearne: Indie, Pakistan i Chiny.

Po stronie indyjskiej znalazły się obszary, które do 2019 r. tworzyły indyjski stan Dżammu i Kaśmir. Są to: Dżammu (tak nazywa się też zimowa stolica Kaśmiru), w którym mieszka większość kaśmirskich hindusów; Kaśmir z muzułmańską Doliną Kaśmiru i letnią stolicą, Śrinagarem; Ladakh, gdzie dystrykt Leh jest zamieszkiwany przez większość buddyjską, a dystrykt Kargil – głównie przez szyickich muzułmanów, którzy nie poparli sunnickich bojowników wspieranych przez Pakistan. Po zniesieniu przez Indie w sierpniu 2019 r. specjalnego statusu regionu stan Dżammu i Kaśmir został podzielony na dwa terytoria związkowe: Dżammu i Kaśmir oraz Ladakh.

Konflikt z Pakistanem dotyczy zatem de facto muzułmańskiej Doliny Kaśmirskiej, kolebki wielowiekowej kaśmirskiej kultury i tożsamości, opartej na religijnym synkretyzmie. Mieszkańcy posługują się językiem kaśmirskim, który nazywają *kaśur*. Kaśmirscy hindusi (tzw. pandici, przez stulecia tworzący elitę intelektualną Kaśmiru) opuścili dolinę na początku lat 90. w obawie przed brutalnością islamskich bojowników rozpoczynających antyindyjskie powstanie. Ich powrót na ziemie ojców jest do dziś przedmiotem dyskusji.

Po stronie pakistańskiej znajdują się obszary uzyskane przez to państwo w pierwszej wojnie kaśmirskiej. To Gilgit Baltistan oraz Azad Dżammu i Kaśmir. Pakistan podkreśla, że ta część Kaśmiru została wyzwolona, stąd nazwa Azad, czyli wolny. Obydwa regiony zamieszkuje większość muzułmańska.

W następstwie krótkiej, przegranej przez Indie, wojny granicznej z Chinami w 1962 r. po stronie chińskiej znalazł się obszar Aksai Ćin. Indie nigdy nie uznały tej porażki i utraty części Wyżyny Tybetańskiej, która dla Nowego Delhi stanowi terytorium Dżammu i Kaśmiru. Na mocy porozumienia z Chinami w 1963 r. Pakistan przekazał Pekinowi dodatkowo Dolinę Śaksgam.

Wzajemne oskarżenia. Z wieści, jakie przedostają się do międzynarodowych mediów, od 1989 r. w Dolinie Kaśmirskiej trwało powstanie przeciwko indyjskiej administracji i bardzo licznym stacjonującym tam siłom bezpieczeństwa (ok. 600 tys., co czyni z Kaśmiru jeden z najbardziej zmilitaryzowanych regionów świata). Po zakończeniu wojny w Afganistanie w 1989 r. pakistański wywiad wykorzystał sponsorowanych przez siebie mudżahedinów do zainicjowania kaśmirskiego dżihadu. Sfałszowanie wyborów w indyjskim Kaśmirze w marcu 1987 r. i ekonomiczna marginalizacja regionu sprawiły, że część młodych Kaśmirczyków poparła powstanie. Kaśmirski nacjonalizm, który wcześniej miał charakter w głównej mierze świecki, zaczął ulegać islamizacji. Protesty w Dolinie Kaśmirskiej, które okresowo eskalowały (zwłaszcza w 2010 i 2016 r.), miały charakter masowy, uczestniczyli w nich cywile, także kobiety. Ze względu na fakt, że protestujący obrzucali siły mundurowe kamieniami, określano je mianem kaśmirskiej intifady.

Indie niezmiennie oskarżają Pakistan o wspieranie separatystów i infiltrację mocno obecnie strzeżonej linii kontroli. Pakistan wysuwa oskarżenia o łamanie praw człowieka przez rząd Narendry Modiego i siły stacjonujące w indyjskim Kaśmirze. Po zamachu w Pulwamie (indyjski Kaśmir) w 2019 r. rząd BJP zrealizował jedną ze swoich wieloletnich obietnic wyborczych, znosząc – jak już wspomnieliśmy – specjalny status Dżammu i Kaśmiru i podporządkowując region bezpośrednio władzom centralnym. Freedom House zdegradował wówczas indyjski Kaśmir z częściowo wolnego (*partly free*) na niewolny (*not free*). Władze wprowadziły też szeroko zakrojone środki kontroli i bezpieczeństwa, które znacząco ograniczyły skalę masowych protestów ulicznych. Status *partly free* został przywrócony w raporcie z 2025 r., w związku z przeprowadzeniem, z wieloletnim opóźnieniem, wolnych wyborów do zgromadzenia ustawodawczego.

Niewolny pozostaje Kaśmir pakistański, m.in. ze względu na polityczną kontrolę sprawowaną przez władze federalne w Islamabadzie. Azad Dżammu i Kaśmir oraz Gilgt Baltistan nie mają swoich reprezentantów w pakistańskim Zgromadzeniu Narodowym. W czerwcu i lipcu 2026 r. w Rawalakot i Mirpurze (Azad Dżammu i Kaśmir) rozpoczęły się protesty przeciwko manipulacjom wyborczym, które spotkały się z brutalną reakcją pakistańskich sił bezpieczeństwa, w wyniku czego zginęło kilkadziesiąt osób.

Czy konflikt da się rozwiązać? Konflikt ponownie eskalował po zamachu terrorystycznym w Pahalgam (indyjski Kaśmir) w kwietniu 2025 r., co doprowadziło do wymiany uderzeń wojskowych między Indiami i Pakistanem. Choć po kilku dniach walk strony ponownie zawarły zawieszenie broni, spór pozostaje nierozwiązany. Społeczność międzynarodowa niechętnie angażuje się w rozwiązanie konfliktu, najczęściej padają lakoniczne deklaracje, że to obydwa zaangażowane państwa powinny rozstrzygnąć spory przy negocjacyjnym stole. Biorąc pod uwagę konfliktogenny i podszyty nacjonalizmem charakter polityki obydwu państw, jest to obecnie praktycznie nieosiągalne.

Ani Indie, ani Pakistan nie biorą pod uwagę możliwości uzyskania przez Kaśmir niepodległości, nie wspominając już o przyłączeniu spornego regionu przez wroga. Ważną rolę odgrywa tu obawa przed rozpadem terytorialnej integralności państw. Odłączenie się Kaśmiru od Indii mogłoby zachęcić do dalszych secesji (np. Pańdżabu). W Pakistanie targanym separatyzmami (np. w Baluczystanie) pamięta się traumę rozpadu państwa w 1971 r. (powstanie Bangladeszu, art. s. 146).

Obydwa państwa wykazują zainteresowanie losem Kaśmirczyków po przeciwnej stronie linii kontroli, intencjonalnie lekceważąc nadużycia popełniane przez siebie. Nic nie wskazuje, by w przewidywalnej przyszłości sytuacja uległa poprawie.

Agnieszka Kuszewska-Bohnert

eprasa.pl 46c0f5f7db

Bengalczycy na swoim

Polityczną mapę Azji Południowej w 1971 r. wzbogacił Bangladesz, który oddzielił się od Pakistanu.

Dwa skrzydła bez ciała. Utworzony w 1947 r. Pakistan składał się z dwóch oddalonych od siebie o 1600 km części: Pakistanu Wschodniego (do 1955 r. Bengal Wschodni) i Pakistanu Zachodniego. Były one oddzielone terytorium wrogich Indii. Co więcej, wschodnią i zachodnią część cechowały różnice historyczne, etniczne, kulturowe i językowe. Były one tak znaczące, że za jedyne spoiwo łączące Bengalczyków z Pakistańczykami z zachodniej części można uznać islam. Znany pisarz Salman Rushdie określił tak uformowany Pakistan mianem „ptaka z dwoma skrzydłami, ale bez ciała", podkreślając ponadto, że Pakistańczycy z zachodniej części traktowali Bengal Wschodni jak kolonię. Z pogardą podchodzili do Bengalczyków, którzy w „kraju ludzi czystych" byli uznawani za niepełnych muzułmanów, konwertytów z hinduizmu, tchórzliwych, „nadających się jedynie do uprawiania ryżu i juty".

Przyczyny rozpadu. Marginalizacja Bengalu Wschodniego miała wielowymiarowy wymiar. W Bengalu zaledwie 1 proc. ludności władało urdu (jako drugim językiem), zatem rozczarowująca była deklaracja Muhammada Alego Dźinnaha (art. s. 125) o uznaniu tego języka za oficjalny i pominięcie bengali. Niechęć do urdu była manifestacją odrębności narodowej Bengalczyków, którzy uznali, że elity rządzące nie uznają ich odmienności kulturowej i językowej. Nieznajomość urdu przekładała się ponadto na brak szans na awans zawodowy. 21 lutego 1952 r. w Dhace wybuchły z tego powodu zamieszki, które brutalnie stłumiła policja. Śmierć poniosło kilka osób. Upamiętniający te wydarzenia pomnik męczennika (Śahid Minar) stoi w stolicy Bangladeszu. Protesty trwały do 1954 r., kiedy bengali uzyskał wreszcie, na równi z urdu, status języka oficjalnego.



27117 ochotników tworzy w Dhace żywą flagę Bangladeszu w dniu święta niepodległości obchodzonego 16 grudnia.

Feudalno-militarne elity z Pakistanu Zachodniego czyniły wszystko, by nie dopuścić do – uwarunkowanej demografią – bengalskiej przewagi w parlamencie. W 1954 r. połączono cztery prowincje Pakistanu Zachodniego w tzw. One Unit, by bengalska większość (56 proc. mieszkańców) wybierała taką samą liczbę deputowanych co Pakistan Zachodni (46 proc.). One Unit wywołała stanowczy sprzeciw także wśród Sindhijczyków, Baluczów i Pasztunów, niechętnych centralizacji. One Unit wycofano w 1970 r. Tymczasem marginalizacja Pakistanu Wschodniego utrzymywała się: w 1971 r. Bengalczycy w centralnej administracji państwowej obejmowali zaledwie 16 proc. stanowisk, w armii na 17 generałów tylko 1 był z Bengalu, na 6 tys. oficerów – zaledwie 300 ze wschodniej części. Eksploatacja ekonomiczna i inwestycje skupione w Pakistanie Zachodnim dopełniały czary goryczy.

Operacja Szperacz. Gen. Mohammed Jahja Chan, który w 1969 r. przejął ster władzy od pogrążonego w korupcyjnych zarzutach gen. Ajuba Chana (art. s. 138), zgodził się na przeprowadzenie w Pakistanie pierwszych w historii wolnych, demokratycznych wyborów. Najwięcej mandatów (1970 r.) zdobyła Liga Awami z Pakistanu Wschodniego, na której czele stał Śajch Mudźibur Rahman, reprezentujący ruch narodowowyzwoleńczy Bengalczyków. Zwycięstwo w wyborach powinno dać mu tekę premiera. Zulfikar Ali Bhutto, którego Pakistańska Partia Ludowa zyskała mniej mandatów, ale wygrała w zachodniej części Pakistanu, porozumiał się z nim w sprawie stworzenia rządu koalicyjnego. Na to armia nie chciała wyrazić zgody i ponownie pokierowała biegiem wydarzeń politycznych zgodnie z własnym interesem.

Zaplanowane na 3 marca 1971 r. posiedzenie Zgromadzenia Narodowego nie odbyło się. Jahja Chan wydał rozkaz rozpoczęcia w Pakistanie Wschodnim operacji wojskowej pod kryptonimem *Searchlight* (Operacja Szperacz). W odpowiedzi na ten ruch 26 marca 1971 r. Rahman proklamował niepodległość państwa Bangladesz, za co został aresztowany na polecenie Jahji Chana. Generał nakazał także aresztować Bhutto pod zarzutem zdrady.

Wojna domowa. Użycie brutalnej siły militarnej wobec ludności cywilnej wywołało masowe protesty w Pakistanie Wschodnim i doprowadziło do krwawej bratobójczej wojny domowej. Amerykański konsul generalny Archer Blood donosił wręcz o „selektywnym ludobójstwie". W walkach mogło zginąć nawet do 2–3 mln osób, kolejne (dane mówią nawet o 10 mln) uciekły do Indii. Do dziś zbrodnie popełniane wówczas przez pakistańską armię stanowią temat tabu, bardzo rzadko poruszany w publicznych debatach.

Rząd Indiry Gandhi nie tylko przyjmował uchodźców, ale także wspierał bengalską partyzantkę Mukti Bahini (Bojownicy o Wolność), złożoną z byłych żołnierzy Pakistanu Wschodniego, oddziałów paramilitarnych i cywili. 3 grudnia 1971 r. wybuchła krótka wojna między Pakistanem a Indiami. Indyjska interwencja zakończyła się porażką pakistańskich sił zbrojnych i przyspieszyła utworzenie niepodległego Bangladeszu.

16 grudnia Pakistan podpisał akt bezwarunkowej kapitulacji i do dziś jest to czarny dzień w historii Pakistanu. 20 grudnia 1971 r. gen. Jahja Chan zrezygnował z funkcji prezydenta. Urząd przejął Zulfikar Ali Bhutto i został pierwszym cywilnym administratorem stanu wojennego. Indie skrupulatnie wykorzystały strategicznie korzystną dla nich sytuację, która doprowadziła do terytorialnej dezintegracji wrogiego Pakistanu. Bangladesz uznały 6 grudnia. Zulfikar A. Bhutto, już jako premier Pakistanu, uznał Bangladesz w 1974 r.

Agnieszka Kuszewska-Bohnert

eprasa.pl 46c0f5f7db

Hindutwa

Terminem hindutwa określa się hinduski nacjonalizm – polityczną ideologię, która w budowie tożsamości i w agitacji politycznej korzysta z tradycji religijnych. Dziś jej wyznawcy rządzą Indiami.

KRZYSZTOF IWANEK

Idea narodu hinduskiego. Ideologia hinduskiego nacjonalizmu (HN) zakłada istnienie narodu hinduskiego, to jest złożonego z hindusów (wyznawców hinduizmu). O ile idea narodu indyjskiego za członka tej społeczności uważa każdego Indusa (mieszkańca/obywatela Indii), niezależnie od jego wyznania, to HN z ram narodu hinduskiego wyklucza wyznawców religii, które uważa za obce Indiom, przede wszystkim islamu i chrześcijaństwa. Z drugiej strony HN zalicza do hinduskiego narodu nie tylko wszystkie możliwe hinduskie wspólnoty religijne i kasty, ale także wszystkie rdzenne tradycje plemienne, a nawet buddystów (art. s. 45), dżinistów (art. s. 41) i sikhów (art. s. 52), które wyrosły z pnia tej samej cywilizacji co tradycje hinduskie.

Światopogląd ten kształtował się w Indiach od lat 20. XX w. Na scenie politycznej Indii ideologia ta pozostawała długo marginalna, ale w latach 90. XX w. wyrosła na jeden z kluczowych czynników polityki. Obecnie główną organizacją HN jest Rasztrija Swajamsewak Sangh, zaś główną partią – Bharatija Dżanta Parti. Od 2014 r. rządzi ona Indiami.

Zdefiniować hindusa. Za jednego z głównych twórców HN uważa się Winajaka Damodara Sawarkara (1883–1966). Ów pochodzący z zachodnich Indii polityk ukończył studia prawnicze w Londynie i był zwolennikiem rewolucyjnej walki z władzą brytyjską. Ze względu na rolę w zamachu na brytyjskiego urzędnika lata



Zwolennik rządzącej BJP w stroju króla małp Hanumana, oddanego sługi Ramy, przed siedzibą partii w Delhi

eprasa.pl 46c0f5f7db

1911–37 spędził w więzieniu, a następnie w areszcie domowym. Zaprzestał wówczas krytykować brytyjską władzę, ale pozostał przy wątkach prohinduskich i antymuzułmańskich. Za kluczowy uważa się jego tekst „Hindutva", który – pod pseudonimem Maratha – opublikował po raz pierwszy z więzienia w 1923 r. Esej był następnie wielokrotnie przedrukowywany już pod nazwiskiem autora i pod tytułem „Hindutva. Who is a Hindu?". W ten sposób Sawarkar spopularyzował pojęcie *hindutwa*, czyli hinduskość, stan bycia hindusem.

Jak wskazuje tytuł, dla Sawarkara kluczowe było zdefiniowanie hindusa. Przyjęcie jednoznacznej definicji jest trudne, gdyż hinduizm (art. s. 30) jest zbiorem bardzo różnych wierzeń i tradycji, niescentralizowanych ani przez jedną strukturę, ani jeden zbiór dogmatów. Definicja Sawarkara wskazała na limity politycznych ambicji HN i na to, kto miał stać się tej ideologii wrogiem.

Kultura, rasa, państwo. Na hinduskość według Sawarkara składały się trzy elementy: *sanskriti* (kultura, cywilizacja), *dżati* (rasa) i *rasztra* (państwo/naród).



Nathuram Godse, zabójca Mahatmy Gandiego, był hinduskim fanatykiem, 1948 r.

Sawarkar naciskał na słowo kultura (a nie religia), gdyż twierdził, że indyjska cywilizacja ma do zaoferowania pewne wspólne tradycje dla osób z różnych wspólnot, a nawet dla ateistów i gnostyków. Hinduskość, twierdził autor, jest szersza niż hinduizm. Sawarkar nigdy jednak nie sprecyzował, które elementy tej kultury mają być akceptowalne dla wszystkich. Nie uczynili też tego współcześni hinduscy nacjonaliści. Sawarkar stwierdził m.in., że kto nie czci hinduskich bogów, jak Rama i Kriszna, powinien przynajmniej widzieć w nich narodowych bohaterów. Tego typu założenia są bez wątpienia nie do zaakceptowania dla osób, którzy nie wierzą nawet w istnienie Ramy. Mimo głoszonej otwartości w rzeczywistości ideologia Sawarkara okazała się nietolerancyjna i nie szersza niż hinduizm, ale znacznie od niego węższa.

Autor twierdził, że hindusów łączy jedna rasa, to jest wspólna krew. Zaliczał zatem do jednej genetycznej puli niemal wszystkie hinduskie wspólnoty Indii na przestrzeni dziejów, łącznie z plemionami. Było to rażące uproszczenie, które na dodatek Sawarkar podsumowywał terminem *dżati*, normalnie znaczącym kasta (art. s. 57), ale reinterpretowanym przez niego jako rasa. Chociaż hindusi dzielą się na wiele *dżati* (kast), według autora stanowią oni jedną *dżati* (rasę). Kolejnym uproszczeniem było twierdzenie, że wszyscy indyjscy chrześcijanie i muzułmanie są potomkami konwertytów z hinduizmu, a zatem dzielą z hindusami tę samą krew, ale różni ich kultura.

Sawarkar podkreślał wreszcie, że członek hinduskiego narodu musi być patriotą, to jest być przywiązany do Indii jako ojczyzny, ale musi również traktować je jako ziemię świętą. Według autora cudzoziemiec nie może stać się hindusem (bo brak mu elementu wspólnej krwi), ale indyjscy muzułmanie i chrześcijanie mogą na powrót stać się hindusami, jeśli przyjmą hinduską kulturę i zaczną uznawać Indie za ziemię świętą. Ten teoretycznie jednoczący program w rzeczywistości nie oferował indyjskim muzułmanom i chrześcijanom żadnej formy integracji. Sawarkar twierdził, że akceptując hinduskość, musieliby oni odrzucić swoją „bigoterię i radykalizm" (tego samego warunku autor nie stawiał hindusom, których uważał za tolerancyjnych i umiarkowanych).

W rzeczywistości HN uzasadniał próby zepchnięcia chrześcijan i muzułmanów na społeczny margines, akceptując ich jako obywateli, ale nie jako członków narodu.

Brytyjski wkład. HN zaczął rozwijać się w Indiach w późnym okresie władzy brytyjskiej. Wpływ kolonialnej administracji miał znaczenie po pierwsze dlatego, że poprzez brytyjską edukację była propagowana europejska myśl polityczna i społeczna. Po drugie, wywołane przez kolonializm zmiany polityczne, społeczne i gospodarcze zmieniły układy sił między hindusami a muzułmanami w różnych regionach Indii. W pierwszej połowie XX w. Brytyjczycy stopniowo wprowadzali w Indiach system demokratyczny. To po części nasiliło napięcia między hindusami a muzułmanami walczącymi teraz o pozycję polityczną. Szczególną solą w oku hinduskich nacjonalistów było wprowadzenie osobnych kurii wyborczych dla muzułmanów w 1909 r., co gwarantowało wyznawcom islamu reprezentację polityczną. Dla HN był to jeden z wielu dowodów na specjalne i nieuprawnione przywileje dla muzułmanów. Propagandowo wykorzystano też kolonialne spisy powszechne, których danych radykalni hindusi użyli, by twierdzić, że rozwój demograficzny mniejszości muzułmanów stanowi zagrożenie dla hindusów. W tych warunkach zaczęły powstawać pierwsze nacjonalistyczne struktury.

Ogólnoindyjskie Wielkie Zgromadzenie Hinduskie. W północnych Indiach pojawiały się polityczne i społeczne zgromadzenia hinduskie (*hindu sabha*). Stopniowo na ich podstawie wytworzyła się pierwsza partia hinduskich nacjonalistów: Akhil Bharatija Hindu Mahasabha (ABHM, Ogólnoindyjskie Wielkie Zgromadzenie Hinduskie, 1915 r.). Skupiała się ona na konsolidacji (*sangathan*) hindusów, wzywała ich do jedności i gotowości do używania przemocy. Stosowała wyraźnie antymuzułmańską retorykę, ale jej stosunek do władzy kolonialnej był ostrożny i ambiwalentny. Wpływ na partię miała reformistyczna hinduska organizacja Arja Samadź (AS). Członkostwo AS i ABHM po części pokrywało się, a obie organizacje prowadziły niektóre działania wspólnie. Kluczowym przykładem był tu ruch *śuddhi* (oczyszczenia) z lat 20., którego celem była rekonwersja różnych wspólnot na hinduizm. Od 1937 r. ABHM przewodził wspomniany wcześniej Sawarkar (przestał być jej prezydentem w 1943 r., ale zachował na nią wpływ do swojej samobójczej śmierci w 1966 r.). Ugrupowanie pozostało jednak marginalne w indyjskiej polityce i nigdy nie wygrało wyborów na żadnym poziomie. (Partia istnieje do dziś, ale głównie na papierze).

Narodowy Związek Ochotników. Najważniejszym dziedzictwem ABHM jest utworzenie największej organizacji hinduskiego nacjonalizmu. Rasztrija Swajamsewak Sangh (RSS, Narodowy Związek Ochotników) powstał w 1925 r. jako społeczne i paramilitarne skrzydło Hin-

eprasa.pl 46c0f5f7db

du Mahasabhy. Do końca lat 30. oddzielił się jednak od ABHM i przetrwał dłużej niż organizacja matka. Ideologią RSS od początku była hindutwa Sawarkara, a organizację współtworzył jego brat Baburao Sawarkar.

RSS było i jest formalnie organizacją społeczną, która twierdzi, że nie ingeruje w politykę. Prowadzi codzienne spotkania (*śakhy*), podczas których propagowany jest światopogląd organizacji i krzewione uczucia narodowe, a także organizowane ćwiczenia fizyczne, w tym walka bronią. Spotkania te są formalnie otwarte dla wszystkich, ale regularnymi członkami organizacji mogą być tylko dorośli hindusi. Z początku RSS organizowano jako siłę paramilitarną ze względu na coraz częstsze zamieszki hindusko-muzułmańskie. Organizacja jednak rozbudowała swoje struktury, angażując się w rozmaite społeczne działania i po części tworząc struktury paralelne do państwowych. Dziś RSS pośród swoich podorganizacji ma m.in. organizacje charytatywne, edukacyjne, religijne, międzynarodowe, a także związek zawodowy i organizację studencką.

Wzrost popularności RSS był związany z napięciami hindusko-muzułmańskimi. Przywódca Ligi Muzułmańskiej (Dżinnah, art. s. 125) i przywódca ABHM (Sawarkar) zgadzali się tylko co do jednego: indyjscy muzułmanie i hindusi tworzyli dwa osobne narody. Kiedy Ligi Muzułmańskiej ostatecznie usłuchano i tuż przed odejściem Brytyjczyków w 1947 r. zgodzono się na wyodrębnienie państwa Pakistan (art. s. 138), dla hinduskich nacjonalistów była to katastrofa. Ochotnicy RSS najpewniej wzięli udział zarówno w zamieszkach, jakie przez lata poprzedzały oddzielenie Pakistanu, jak i w najkrwawszych hindusko-muzułmańskich starciach, które towarzyszyły podziałowi subkontynentu. Hinduscy nacjonaliści sprzeciwili się zatem idei Pakistanu, ale tak naprawdę, podsycając przemoc, mieli wpływ na jego powstanie.

W atmosferze tych sporów został w 1948 r. zamordowany Mahatma Gandhi (art. s. 123). Jego zabójcą był Nathuram Godse, bramin i hinduski nacjonalista, który nie mógł wybaczyć Gandhiemu zgody na powstanie Pakistanu. Zabójca należał do ABHM. Z tego powodu aresztowano Sawarkara (ale uznano go potem za niewinnego z braku dowodów na udział w morderstwie) i wielu członków ABHM oraz zdelegalizowano RSS. Organizację zalegalizowano ponownie w 1949 r., zmuszając m.in. do wprowadzenia spisanego statutu i złożenia obietnicy o niezaangażowaniu w politykę.

Związek Ludu Indyjskiego. RSS nigdy tej obietnicy nie dotrzymał. Już w 1951 r. utworzył partię Bharatija Dżana Sangh (BJS, Związek Ludu Indyjskiego). Większość członków BJS była równocześnie członkami RSS. (Również obecny premier Indii – Narendra Modi – jest członkiem RSS).

BJS pozostał partią marginalną, ale dał możliwość wyrażania się hinduskim radykałom na scenie politycznej. Był też przeciwnikiem komunizmu i zwolennikiem ostrzejszego kursu wobec państw wrogim Indiom: Pakistanowi i Chinom. W 1977 r. stał się częścią efemerycznej, opozycyjnej Dżanta Parti, której rządząca koalicja rozpadła się w 1979 r.

Indyjska Partia Ludowa. Po rozpadzie samej Dżanta Parti doszło w 1980 r. do reinkarnacji BJS w postaci Bharatija Dżanta Parti (BJP, Indyjska Partia Ludowa). I to ona do dziś jest główną partią hinduskiego nacjonalizmu. W latach 80. zaczęła zaostrzać swoją religijną retorykę, chociaż pozostawała marginalna. W 1992 r. członkowie BJP i RSS zburzyli meczet Babura w miejscowości Ajodhja, twierdząc, że ta muzułmańska budowla stała na miejscu narodzin boga Ramy. Wydarzenie wywołało falę zamieszek i zdobyło HN tak nowych zwolenników, jak i zagorzałych wrogów. Tym niemniej popularność BJP przez lata 90. rosła. W warunkach fragmentacji sceny politycznej i często upadających rządów BJP zbudowała szeroką koalicję (National Demoratic Alliance). Dzięki temu stanęła na czele krótkotrwałego rządu w 1998 r., a następnie rządu pełnej kadencji w latach 1999–2004. Musiała jednak obiecać koalicjantom, że odłoży na bok trzy obietnice dla radykalnego elektoratu: budowę świątyni boga Ramy w Ajodhji, budowę jednego kodeksu prawa cywilnego (kosztem odrębności muzułmańskiego) i zniesienie kon-



Pomnik Winajaka Damodara Sawarkara, ideologa hindutwy, w Mumbaju

eprasa.pl 46c0f5f7db



Rangoli, popularna w Indiach nietrwała dekoracja. Ta przedstawia premiera Narendrę Modiego na tle mapy Indii.

stytucyjnej odrębności Dżammu i Kaśmiru. Partia ogólnie zadbała o bardziej umiarkowany wizerunek, mówiąc częściej o narodzie indyjskim niż hinduskim. Było jednak widoczne, że propaguje ideologię HN innymi drogami, np. poprzez edukację.

Narendra Modi. Cień Ajodhji powrócił w 2002 r., gdy hinduscy pielgrzymi wracający z tego miasta ponieśli śmierć w Godhrze w stanie Gudźarat. Wywołało to zemstę hindusów, gdyż za winnych uznano muzułmanów. W zamieszkach zginęło ponad 2 tys. osób, a ówczesny premier stanu Gudźarat, wspomniany już Narendra Modi z BJP, jest podejrzewany co najmniej o brak reakcji na zamieszki. Tym niemniej wyrósł on do 2013 r. na najpopularniejszego i najbardziej charyzmatycznego polityka pośród hinduskich nacjonalistów. Kadry BJP i RSS niższego szczebla wyniosły go na przywódcę partii wbrew życzeniom części starego przywództwa BJP. Mimo swojego ewidentnego radykalizmu Modi skupił retorykę partii na rozwoju gospodarczym, wspominając mniej o hindutwie, rozwinął niespotykany dotąd w HN polityczny kult jednostki (to jest jego samego) i unowocześnił partię (m.in. poprzez znacznie większe zaangażowanie w media społecznościowe). Pod przywództwem Modiego w 2014 r. BJP po raz pierwszy sama uzyskała większość w parlamencie indyjskim, a premier Modi pozostaje najpopularniejszym przywódcą, jakiego hinduscy nacjonaliści kiedykolwiek mieli.

Między reformizmem a konserwatyzmem. Kluczowe elementy współczesnego hinduskiego nacjonalizmu najlepiej przedstawić w formie kilku najistotniejszych napięć i sprzeczności w łonie tej ideologii. Pierwsze dotyczą reformizmu i konserwatyzmu.

Hinduscy nacjonaliści chcą budować jeden naród, a zatem podkreślają równość wszystkich jego członków. Z drugiej strony chcą to robić na fundamencie religijnym, a znaczna część hinduskich tradycji jest hierarchiczna i wykluczająca. W efekcie HN ma bardzo ambiwalentny stosunek np. do systemu kastowego. Spotkania RSS i struktura tej organizacji mają być egalitarne, ale zwierzchnictwo organizacji było długo zdominowane przez braminów, a rozmaici święci mężowie bronią na jej forum hinduskiego konserwatyzmu (również kast). RSS w wielu sprawach popiera hinduskich reformistów, jeśli chodzi o idee społecznej równości (wpuszczanie wszystkich kast do świątyń), ale równocześnie współpracuje z konserwatystami przy propagowaniu tych idei, które są akceptowalne dla większości hindusów (obrona świętych krów, art. s. 151). Wynika to m.in. z prób zachowania jak najszerszego elektoratu.

Między potępieniem islamu i chrześcijaństwa a ich naśladowaniem. Muzułmanie są stereotypowo przez nacjonalistów postrzegani jako agresywni i fanatyczni, ale też zjednoczeni. HN wzywa hindusów właśnie do tego, by byli gotowi do użycia siły fizycznej, ale też zwalczali wewnętrzne podziały i wspierali się. Podobnie HN wielokrotnie krytykował działalność misjonarzy chrześcijańskich na terytoriach plemiennych Indii, głosząc, że rozbija to ich spójność narodową. Z drugiej strony RSS zręcznie kopiuje rozwiązania chrześcijańskich Kościołów i misjonarstwa. W swej organizacji przypomina Kościół rzymskokatolicki (i tym samym różni się od większości wspólnot hinduskich); ma sztywną, hierarchiczną strukturę, ideologia jest traktowana jak dogmat. Kręgosłup struktury RSS stanowią propagatorzy (*praćarakowie*), którzy winni być absolutnie wierni organizacji i zachowywać celibat. Na wielu terytoriach plemiennych Indii RSS prowadzi działalność, która jest kopią chrześcijańskich misji i konkurencją dla nich. Nacjonalistyczni propagatorzy łączą tam głoszenie hinduskich tradycji z pomocą socjalną, a część funduszy na tę działalność pochodzi od hinduskiej diaspory.

Między centralizacją a różnorodnością tradycji. Hinduscy nacjonaliści chcą budować spójny hinduski naród, ale równocześnie wychwalają rozmaitość tradycji hinduskich. Kiedy są oskarżani o nietolerancję, fanatyzm czy stosowanie przemocy, wskazują, że hinduizm jest z natury tolerancyjny i pokojowy, skoro współistnieje w nim wiele tradycji. Wówczas odwołują się do postaci takich jak Gandhi. Twierdzą również, że hinduskość to sposób życia, a nie wąska, dogmatyczna ścieżka religijna. Równocześnie sami nierzadko sięgają po przemoc i wówczas głoszą, że jest ona konieczna, by bronić tradycji religijnych. Wtedy odwołują się do symboliki hinduskich bogów zwalczających demony i do historii o tych hinduskich królach, którzy walczyli z muzułmańskimi władcami.

Bardzo ważną częścią RSS jest powstała w 1964 r. Wiśwa Hindu Pariszad (VHP, Światowa Rada Hinduska). Jest to organizacja religijna, która nie tylko rozszerza wpływy HN pośród kapłanów i świętych mężów, ale podejmuje próby określenia minimum tradycji potrzebnych do zdefiniowania hindusa. Działając pomiędzy niskimi kastami i plemionami, organizacja propaguje wersję hinduskich tradycji typową dla kast wyższych, tym samym redukując tradycje lokalne.

Między wolnym rynkiem a gospodarką narodową. W przeciwieństwie do gospodarczych liberałów nacjonaliści zazwyczaj uważają, że pieniądz ma narodowość. Większość radykalnych zwolenników HN hołduje idei *swadeśi* (dosł. z własnego kraju) i broni indyjskiej przedsiębiorczości przed konkurencją z zagranicy. Jednak w samej BJP coraz większą popularność ma idea wolnego rynku. Hinduscy nacjonaliści chcą odciąć się od socjalizmu i komunizmu i ich metod kontroli rynku. Według BJP *swadeśi* wyraża się głównie w idei gospodarki narodowej i protekcjonizmu: ry-

eprasa.pl 46c0f5f7db

nek indyjski ma być chroniony przed przesadną konkurencją z zagranicy, ale w ramach tego rynku indyjskie firmy prywatne i państwowe mają mieć swobodę działania i rywalizacji.

BJP jest też zapewne rozdarta między dwoma elektoratami. Z jednej strony popierają ją po części wielkie firmy, które są gotowe do rywalizacji z zagranicznymi koncernami; z drugiej strony kluczowy elektorat partii stanowią mali i średni przedsiębiorcy, którzy chcą być chronieni przez państwo. Partię z jednej strony wspiera część klasy średniej (domagającej się merytokracji), ale z drugiej strony nacjonalistom daje posłuch coraz więcej osób ubogich, a dla utrzymania ich poparcia konieczne są programy socjalne.

Stąd też rządy hinduskich nacjonalistów (łącznie z obecnym) utrzymały szereg takich programów swoich poprzedników, ale wprowadziły wiele reform wolnorynkowych. Dokonano częściowej prywatyzacji i dopuszczono bezpośrednie inwestycje zagraniczne w rozmaite sektory gospodarki. Bodaj najważniejszym programem Modiego jest kampania Produkuj w Indiach (Make in India), która zakłada ożywienie indyjskiej gospodarki poprzez dopuszczenie zagranicznych inwestycji, głównie w przemysł ciężki.

Owo poparcie partii dla wolnego rynku narażało ją na krytykę ze strony własnej organizacji – RSS. Szczególnie niechętne wolnorynkowym reformom są takie części RSS jak Swadeśi Dżagran Mańć (Front Rozbudzania Idei Swadeśi) i Bharatija Mazdur Sangh (Związek Indyjskich Robotników). Za kadencji 1999–2004 ten opór był prawdopodobnie jednym z powodów zatrzymania reform. Obecnie jednak premier Modi cieszy się ogromną popularnością i póki tak będzie, działalność rządu nie zostanie na tym polu zablokowana przez RSS.

Między ambicjami ogólnoindyjskimi a promocją języka hindi. RSS chce objąć wpływami cały kraj, ale największe struktury ma na północy Indii, zwłaszcza w pasie języka hindi. Ojczystym językiem Sawarkara był marathi (tak jak większości założycieli RSS), ale autor ten od początku opowiadał się za hindi jako językiem narodowym Indii (art. s. 9). Podobnie premier Modi – jest Gudźaratczykiem, ale bardzo dobrze posługuje się hindi i promuje go jako język urzędowy.

Jednakże BJP zdobyła władzę również w stanach, gdzie hindi nie jest używany (m.in. Gudźarat, Karnataka, Asam). Nacisk na hindi pozwala partii zdobywać dodatkowe poparcie na północy kraju, ale może stanowić pewne ograniczenie w stanach południowych i północno-wschodnich, gdzie część populacji niechętnie reaguje na próby narzucania im hindi. Stosunek do tych regionów zdradza przy okazji, jak bardzo hinduscy nacjonaliści są osadzeni na północy kraju. W przypadku takich stanów, jak Tamilnadu i Kerala, nie chodzi już tylko o hindi, ale ogólny brak wyczucia hinduskich nacjonalistów względem odrębności kulturowej Południa. To sprawia, że wpływy BJP i RSS są tam nadal marginalne.

Ze swoją dość dogmatyczną ideologią RSS zapewne nigdy nie będzie w stanie nawiązać dialogu z wieloma kulturami i wspólnotami Indii i pewne regiony pozostaną poza jego zasięgiem, ale to nie znaczy, że BJP nie będzie w stanie odnosić tam zwycięstw politycznych, tym bardziej w koalicjach.

Krzysztof Iwanek

Modlitwa po rytualnej kąpieli w Gangesie



Święte krowy nacjonalizmu

W współczesnych Indiach większość hindusów otacza krowę religijnym kultem. Nie dokonują jej uboju i nie spożywają mięsa, jedynie mleko i jego pochodne. Krowa jest uważana za świętą, nazywana matką ludzi i bogów, a jej uryna i kał są niekiedy używane w rytuałach jako środki oczyszczające. Zakaz uboju krów jest wpisany w konstytucję jako cel, do którego państwo powinno dążyć. W stanach Indii, gdzie jest legalny, dokonuje się go zazwyczaj w sposób ukradkowy, by nie wywołać gniewu hindusów.

Chociaż współcześni hindusi twierdzą, że krowa w ich tradycjach była święta zawsze, źródła wskazują, że Ariowie (art. s. 15) początkowo spożywali wołowinę na specjalne okazje. Krowy stanowiły podstawowe bogactwo plemion aryjskich i nie da się wskazać dokładnego momentu, w którym uznano je za święte. Nawet współcześnie nie wszyscy akceptują wiarę w ich świętość. Podkreślają ją przede wszystkim kasty wyższe. Kolonialny spis powszechny z 1911 r. sugeruje, że dwie



piąte hindusów spożywało wówczas wołowinę (choć wiele zależy od przyjętej w nim definicji hindusa). W dzisiejszym stanie Kerala można odnaleźć liczne hinduskie wspólnoty spożywające mięso krów.

Wielu hindusów bulwersuje fakt, że spożywanie wołowiny jest akceptowalne dla chrześcijan i muzułmanów oraz że krowy w Indiach bywają zabijane na muzułmańskie święto ofiary (Id al-Adha, upamiętniające ofiarę Abrahama), a zawodowymi rzeźnikami są często muzułmanie (a w każdym razie takie jest powszechne przekonanie o tym zawodzie). Jeszcze w XVIII w. niektórzy sikhijscy i hinduscy monarchowie na północy Indii zakazali uboju krów w swoich państwach. W XIX w. organizowano lokalne stowarzyszenia na rzecz obrony krów (nazywane w hindi *gaurakszini sabha*). Jednoczyły one rozmaite kasty wokół jednego celu. Pomagały niższym kastom w awansie, bo odrzucenie spożywania wołowiny może być elementem zdobywania wyższej rangi rytualnej w społeczeństwie hinduskim. Przede wszystkim zaś – wspierały organizowanie hindusów przeciw muzułmanom.

Dwudziestowieczni hinduscy nacjonaliści odrobili tę lekcję. Ruch na rzecz obrony krów pozwolił jednoczyć rozmaite nurty hindutwy. Sprawa uboju tych zwierząt jest po dziś dzień przydatnym narzędziem politycznej prowokacji i źródłem napięć hindusko-muzułmańskich. Szeregowi hinduscy nacjonaliści są z reguły wierzącymi hindusami i ruch obrony krów stanowi jedną z najskuteczniejszych metod ich mobilizacji.

Krzysztof Iwanek

eprasa.pl 46c0f5f7db

Świątynie Birlów

Religijny etnonacjonalizm można dostrzec także w ideowych założeniach współczesnych świątyń hinduskich.



Świątynia Birla Mandir w Delhi łączy różne style dekoracyjne.

Postulat etnonacjonalizmu. W XIX w., gdy coraz silniej dochodziły do głosu ruchy niepodległościowe, ale także po odzyskaniu przez Indie niepodległości w 1947 r., starano się wykreować wartości, które mogłyby stać się podstawą wspólnej hinduskiej tożsamości. Nabrały one kształtów w ramach hinduskiego nacjonalistycznego nurtu polityczno-społecznego (art. s. 147).

Ów etnonacjonalizm, jak zwykło się go niekiedy określać, niemal od samego początku posługiwał się wieloma strategiami. Jedną z istotnych stało się tworzenie miejsc, w których byłoby możliwe przeżywanie, a także nasiąkanie wspólnymi hinduskimi ideałami i wartościami. W 1923 r. jeden z ważnych działaczy ruchu Balkriszna Śiwram Muńdźe pisał: „Brakuje w państwie indyjskim wspólnego miejsca spotkań dla wszystkich kast (...), traktowanych na doskonale równych prawach, takiego, jakie muzułmanin ma w swoim masdźit [meczecie] (...) [gdzie muzułmanie] przyswajają poczucie jedności i tożsamości swoich interesów społecznych i religijnych (...). A hindusi? Czy mają taką instytucję? Gdzie ona jest?”.

Świątynie narodu hinduskiego. Odpowiedzią na to wezwanie był pomysł Swamiego Śraddhanandy, działacza ruchu odrodzeniowego Arja Samadź, a także propagatora zreformowania hinduizmu. W 1926 r. ogłosił on postulat budowy Hindu Rasztra Mandir, świątyni narodu hinduskiego, która – poza kultowymi – pełniłaby funkcje kulturotwórcze i społeczne. Taki obiekt, z salą mogącą pomieścić co najmniej 20 tys. osób, miałby powstać w każdym mieście. Codziennie recytowano by w nim fragmenty tekstów uznawanych za formatywne dla tradycji indyjskiej (upaniszady, „Bhagawadgita”, „Mahabharata”, „Ramajana”). W sferze kultowej, co również znamienne, świątynie miały wychodzić poza podziały; Swami chciał umieszczać w nich jedynie trzy bóstwa, akceptowalne przez wszystkich hindusów: Gau-matę (matkę-krowę), Saraswati (boginię wiedzy) oraz Bhumi-matę (ojczyznę).

Jak się wydaje, jedną z wczesnych Hindu Rasztra Mandir jest Bharat Mata Mandir (świątynia matki-Indii) w Waranasi (zbudowana z inicjatywy działacza niepodległościowego Śiwprasada Gupty, a otwarta w 1936 r. przez Mahatmę Gandhiego). Jedynym obiektem kultu jest w niej wykonana z marmuru trójwymiarowa mapa Indii.

Modelowa świątynia Birlów. Pomysł Śraddhanandy bez wątpienia stał się inspiracją dla członków rodziny Birlów, znanej dziś z niezwykle ekspansywnej działalności biznesowej, ale także szerokiej pracy filantropijnej. Kolejne pokolenia Birlów ufundowały kilkadziesiąt kompleksów świątynnych, nierzadko bardzo obszernych, z imponującymi ogrodami, często powiązanymi ze świeckimi obiektami (muzea, planetaria, instytuty naukowe, sale teatralne itp.).

eprasa.pl 46c0f5f7db

Szczególne zasługi położyli tu dwaj bracia: główny pomysłodawca przedsięwzięcia Dźugalkiśor Birla (1883–1967) oraz jego młodszy brat Ghansjamdas Birla (1894–1983). To z inicjatywy tego pierwszego powstała modelowa hinduska świątynia narodowa – Śri Lakszminarajan Mandir w Delhi.

Miała ona z jednej strony oddawać istotę hinduskości, odnosząc się do tradycyjnych rozwiązań, z drugiej zaś stworzyć budowlę sakralną na miarę nowych czasów. Dylematy artystyczne wpisywały się w debaty na temat odtworzenia, a właściwie stworzenia hinduskiej kultury, opartej na idealizowanej, aryjskiej przeszłości, na potrzeby nowego/nowoczesnego narodu. Stąd właśnie świątynia jako założenie przestronne, mogące pomieścić wielu wyznawców jednocześnie (w odróżnieniu od tradycyjnych budowli), ubrane w stary kostium. Było to zgodne z założeniami ruchu artystycznego Modern Indian Architecture Movement, w który był zaangażowany projektant Birla Mandir w Delhi – Sris Čandra Čattopadhjaj. W te postulaty wpisuje się także dekoracja świątyni, na którą składają się rzeźby, płaskorzeźby i ścienne malowidła w różnych stylach oraz o różnorodnej tematyce.

Świątynie powstające do końca lat 60. XX w., fundowane przez rodzinę Birlów (powszechnie zwane Birla Mandir), powielają model wypracowany w Delhi, zarówno w formie architektonicznej, jak i w strukturze ikonograficznej. Większość z nich usytuowano w miejscach istotnych dla religijnej tradycji Indii.

Idea Ghansjamdasa. Charakter świątyń wyraźnie zmienia się w latach 70. XX w., kiedy najbardziej aktywnym w rodzinie Birlów staje się Ghansjamdas, niezwykle utalentowany przedsiębiorca. Przyszłość narodu indyjskiego widzi on nie w prostej modernizacji w stylu zachodnim, ale w powrocie do starożytnej, postrzeganej jako uniwersalna, duchowości indyjskiej w połączeniu z przyswojeniem najważniejszej – jego zdaniem – wartości zachodniej cywilizacji: wiedzy oraz pewnej otwartości na inne niż własna tradycje.

Budowane z jego inspiracji świątynie wyróżniają się bardzo przemyślaną, eklektyczną formą architektoniczną, która wyraźnie odwołuje się do dawnych stylów regionalnych. Niektóre z nich wręcz naśladują znane zabytkowe świątynie. Jednocześnie dekoracja w postaci inskrypcji zostaje tu ograniczona, przez co na plan pierwszy wysuwają się wizerunki bóstw, postaci świętych, ascetów i przewodników duchowych, jak również sceny mitologiczne. Jednocześnie do ich programu ikonograficznego są wprowadzane wątki, które można odczytywać jako próbę uniwersalizowania hinduizmu i ukazywania go jako wyznania mogącego stać się płaszczyzną porozumienia dla wszystkich religii i ścieżek duchowych – już nie tylko w granicach tradycji dharmicznych.

Jest to wyraźne odwołanie do dziedzictwa renesansu indyjskiego i myśli Swamiego Wiwekanandy (1863–1902). Widział on możliwość stworzenia uniwersalnej religii, której filarem byłoby przekonanie o odwiecznej, boskiej naturze każdego człowieka. Lecz nie ma u niego pełnej równowagi pomiędzy wszystkimi tradycjami religijnymi. Najdoskonalszym wyrazem absolutnej boskości jest ortodoksyjna filozofia indyjska w formie neowedanty (art. s. 30), gdy inne religie w różnym stopniu są jej przejawem. Poszczególne kwestie doktrynalne mają w tej optyce charakter drugorzędny i wskazują jedynie na fakt, że ludzie w swych poszukiwaniach transcendencji odwołują się do różnych aspektów jednego boga.

Szczególnie wyraziste są w tym nurcie świątynie w Dźajpurze (gdzie na ścianach znajdują się przedstawienia m.in. Jezusa Chrystusa, Matki Boskiej, św. Franciszka, św. Piotra, Mojżesza, Zaratusztry, Konfucjusza, Kabira, Miry Bai, Guru Nanaka), Hajdarabadzie (gdzie umieszczono obszerne fragmenty pism Konfucjusza, Talmudu, Starego i Nowego Testamentu) czy świątynia Saraswati w Pilani, gdzie znalazły się także wizerunki osób, które zostały uznane za uosobienie wiedzy (m.in. Čandraśekhar Wenkata Raman, Albert Einstein, Galileusz, Maria Skłodowska-Curie, Ludwik Pasteur, John F. Kennedy, Abraham Lincoln i… Włodzimierz Lenin).





Od góry: Birla Mandir w Kurukszetrze. Świątynia Saraswati w Pilani, na której fasadzie są płaskorzeźby m.in. Alberta Einsteina, Marii Skłodowskiej-Curie i Włodzimierza Lenina.

Misterna układanka. Modyfikowanie tradycji hinduskiej nie jest dziś w Indiach rzadkością. Widać je np. w przekazie kierowanym przede wszystkim do klasy średniej przez współczesnych guru (art. s. 164), jak Śri Śri Rawi Śankar Dajananda Saraswati czy zmarły w 2011 r. Satja Sai Baba. Wszyscy oni, jak podkreśla badaczka zjawiska Meera Nanda, mówią językiem tolerancji, uniwersalizmu, zdrowia i pokoju, ale jednocześnie upowszechniają wizję Indii jako kraju hinduskiego i hinduizmu jako religii wyższej. Można pokusić się o stwierdzenie, że świątynie Birlów stanowią część misternej układanki, którą Nanda określa jako polityczny i nacjonalistyczny hinduizm. Jej fragmentami są unowocześniona i przeinterpretowana tradycja hinduska, lokalne i państwowe interesy polityczne oraz wyznawcy, którzy są jednocześnie bezpośrednimi adresatami tego przekazu.

Marta Kudelska, Agnieszka Staszczyk, Agata Świerzowska

Tekst powstał na podstawie badań prowadzonych przez autorki w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki „Birla mandir – współczesne hinduistyczne kompleksy świątynne jako przykład modernizacji przez powrót do tradycji" (NCN – Opus 5, UMO – 2013/09/B/HS1/2005).

eprasa.pl 46c0f5f7db

Śiwadźi Bhonsle

Jego współczesna legenda pokazuje, jaką rolę dla hinduskich nacjonalistów odgrywa historia.

Historia. Śiwadźi Bhonsle (1627–80) był indyjskim królem i zręcznym przywódcą wojskowym, którego przygody mogłyby stanowić kanwę filmu. Wywodził się ze wspólnoty Marathów (art. s. 95), hołdującej w większości tradycjom hinduskim i dominującej w zachodnich Indiach. W młodości Śiwadźiego większość zajmowanego przez nich obszaru znajdowała się pod panowaniem dwóch sułtanatów: Bidźapuru i Ahmadnagaru. Rządziły nimi muzułmańskie elity, ale większość poddanych stanowili hindusi.

Ojciec Śiwadźiego, Śahdźi Bhonsle, był możnym poddanym i dowódcą wojskowym w służbie sułtana Bidźapuru. Już Śahdźi wykazywał znaczne ambicje polityczne, a Śiwadźi je rozwinął i zrealizował. Wykorzystując słabość Bidźapuru, zbudował de facto niepodległe państwo w zachodniej części sułtanatu. Osadzone ono było m.in. w ponad trzydziestu fortecach w górach Ghaty Zachodnie, z których lekka kawaleria Marathów dokonywała dalekich łupieżczych wypadów. Stanowiły one jedno z głównych źródeł dochodu państwa Śiwadźiego. Wzmocniony i wzbogacony, w 1674 r. władca zaaranżował ceremonię swojej konsekracji i koronacji.



Pomnik Śiwadźiego Bhonsle w Sangli w stanie Maharasztra

Zuchwałe grabieże Marathów sięgały również leżącego na północny wschód od kraju Śiwadźiego potężnego imperium Mogołów (art. s. 88). W efekcie od 1660 r. do końca swojego panowania władca był z nimi w konflikcie. Walki były okresowo przerywane negocjacjami i nietrwałymi aktami kapitulacji ze strony Śiwadźiego. W starciach tych Maratha wielokrotnie wykazywał się talentem wojskowym i sprytem. Kiedy w 1663 r. musiał się zmierzyć z armią mogolską pod wodzą gubernatora Śaisty Chana, Śiwadźi z oddziałem kilkuset żołnierzy zakradł się nocą do zajmowanej przez wrogów twierdzy i zamordował Śaistę i towarzyszące mu osoby. W 1666 r. przebywał krótko jako dworzanin u cesarza mogolskiego, obiecując mu wierność, ale zbiegł w przebraniu świętego męża i powrócił do walki z mogolskim imperium.

Mit krajowy. Hinduscy nacjonaliści otoczyli Śiwadźiego szczególnym kultem. Król ten podkreślał przywiązanie do hinduskich tradycji i dlatego – według nich – walczył z cesarstwem mogolskim, którym rządziły muzułmańskie elity, a panował w nim fanatycznie religijny cesarz Aurangzeb. Dla wyznawców hindutwy (art. s. 147) państwo Śiwadźiego było ostatnim wielkim hinduskim królestwem (w następnych stuleciach nastały rządy brytyjskie, art. s. 105). Sawarkar określił je mianem *Hindu-pad-padśahi* (hinduskiego cesarstwa).

Jeszcze w XIX w. ważny dla hinduskich nacjonalistów polityk Bal Gangadhar Tilak próbował wprowadzać rocznicę koronacji Śiwadźiego jako konkurencję dla świąt ku czci brytyjskich monarchów.

Śiwadźi faktycznie był wychowany w tradycjach hinduskich i patronował miejscom religijnym. Zapewne świadomie współtworzył własny wizerunek żarliwego hindusa. Miał nawet widywać we śnie boginię Bhawani (Parwati, żonę Śiwy, którego imię król nosił) i próbować popełnić samobójstwo przed jej obliczem. Śiwadźi plądrował jednak rozmaite ziemie i nie kierował się przy tym kluczem ideologicznym. Na tych działaniach cierpiała też ludność hinduska. Wiara nie przeszkodziła także Śiwadźiemu wejść w sojusz z muzułmańskim sułtanatem Golkondy. Ogromny nacisk położony na hinduskie rytuały podczas koronacji był zapewne związany z tym, że władca wywodził się z niskiej kasty, stąd jeszcze bardziej niż inni monarchowie potrzebował religii dla usprawiedliwienia swoich rządów.

Mit regionalny. W stanie Maharasztra Śiwadźi jest symbolem także jako twórca pierwszego państwa Marathów. Jeśliby uznać ich za nację, można byłoby powiedzieć, że Śiwadźi jest ich bohaterem narodowym. Pokazuje to, jak bardzo silne są w Indiach regionalne tożsamości i regionalne wizje historii. W Maharasztrze ogromne znaczenie ma partia o nazwie Śiw Sena (Armia Śiwy, w znaczeniu właśnie Śiwadźiego). Jej elektorat stanowią Marathowie, i ta niestroniąca od przemocy partia buduje swój radykalizm na religii hinduskiej i tożsamości Marathów.

Polityka historyczna w Maharasztrze doprowadziła kult Śiwadźiego do poziomu, na którym jakakolwiek krytyka króla przestała być możliwa. Niemożliwe staje się wykazywanie, że zbudował swoje królestwo na grabieżach. W 2002 r. amerykański badacz James Laine opublikował książkę „Shivaji: Hindu King in Islamic India". Została ona skrytykowana i zakazana w Maharasztrze jako przedstawiająca Śiwadźiego w złym świetle. Doszło nawet do zdewastowania słynnego Instytutu Badań Orientalnych im. Bhandarkara, którego pracownicy mieli pomóc Laine'owi w jego badaniach. Czynu dokonała marginalna radykalna grupa Marathów o nazwie Sambhadźi Briged (Brygada Śambhadźiego: takie imię nosił syn Śiwadźiego). Paradoksalnie, uszkodzono m.in. portret Śiwadźiego i manuskrypty „Mahabharaty", ważnego dla hindusów sanskryckiego eposu (art. s. 30).

Krzysztof Iwanek



Ona, on, oni

Miejsce kobiet w rodzinie i w społeczeństwie jest ściśle określone, obwarowane nakazami i zakazami. Coraz częściej jednak – i z powodzeniem – walczą one o swoją niezależność i prawo do samostanowienia.

KAMILA JUNIK-ŁUNIEWSKA

Dwa modele wśród wielości. Sytuacja kobiety w Indiach zależy od wielu czynników: religii, pochodzenia, warunków ekonomicznych i statusu rodziny, zarówno tej, z której kobieta się wywodzi, jak i tej, do której wejdzie jako żona. Trzeba bowiem pamiętać, że kultura indyjska jest niejednorodna, wielozródłowa i złożona, a jej podstawą są wzorce oraz stereotypy wytworzone przez tradycję hinduską, które z czasem były przejmowane i przyswajane przez inne wyznania rozpowszechniające się na subkontynencie. Widać to wyraźnie w układzie struktur społecznych, szczególnie w kwestii podziału ról kobiety i mężczyzny, małżeństwa, rodziny itp. Tradycyjny model, który wykształcił się w Indiach rozumianych historycznie (czyli przed 1947 r.), został przejęty również przez współczesne kraje Azji Południowej, z pewnymi modyfikacjami wynikającymi z różnic religijnych.

Kobiety szyjące flagi państwowe przed Dniem Republiki obchodzonym 26 stycznia, warsztat w Guwahati w północno-wschodnich Indiach

W indyjskiej kulturze napotykamy dwa zasadnicze modele kobiecości, które z biegiem wieków ewoluowały, przekształcając się w wiele typów i możliwości. Kobieta – utożsamiana z naturą i jej siłami – reprezentuje jej czynny lub bierny aspekt: staje się bądź to energiczna, kreatywna, samowystarczalna, bądź bierna, poddana siłom wyższym, zależna. W pierwszym modelu odnajdujemy prastare koncepcje bóstw żeńskich, charakterystyczne dla przedwedyjskiej, autochtonicznej kultury rdzennej, odniesienie do Wielkiej Bogini lub Śakti (art. s. 37). Do niego – jako rodzimego – odnoszą się dziś niektóre nurty feministyczne (w szczególności ekofeminizm), promujące wzorzec kobiety silnej i wyzwolonej.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Drugi – charakterystyczny jest dla patriarchalnej kultury indoaryjskiej, później: dla kultury ugruntowanej na podwalinach hinduizmu. To model kobiety zależnej, funkcjonującej wyłącznie dzięki wsparciu mężczyzny, który po dziś dzień jest najbardziej powszechny w Indiach.

Kobieta według kodeksu Manu. W najdawniejszych źródłach literackich można odnaleźć przykłady na to, że dzieciom i młodzieży obu płci nie zabraniano wspólnych zabaw ani dostępu do edukacji. Ponieważ udział kobiet był niezbędny przy wykonywaniu wedyjskich rytuałów – a niektóre z nich, pod nieobecność mężów, żony mogły przeprowadzać nawet same – konieczna była nauka wed (art. s. 30). W późniejszych czasach zaczął się wykształcać system społeczny oparty na nierówności płci, faworyzujący mężczyzn – kobiety zostały uznane za męską własność, część dobytku, a ich udział w życiu pozadomowym został znacząco ograniczony. Taki układ legitymizowały zapisy społeczno-prawne, głównie kodeks Manu (*Manusmriti*), określający prawa i obowiązki każdego człowieka. W częściach poświęconych życiu domowemu i rodzinie Manu bardzo precyzyjnie opisał role przeznaczone dla kobiet: powinny być cnotliwe, posłuszne i zawsze słuchać męża. Mąż powinien być traktowany bezwzględnie niczym bóg (w sanskrycie oddaje to zwrot *patidewa* – małżonek-bóg), gdyż według Manusmriti „choćby był bez charakteru, rozpustny i cnót wyzbyty, przez niewiastę prawą zawsze mąż jak bóstwo ma być czczony" (tłum. Maria K. Byrski).



Współczesne wydanie starożytnego „Kodeksu Manu" określającego prawa i obowiązki każdego człowieka

Kultura indyjska przez wieki idealizowała dobre (i użyteczne) aspekty kobiecości, odrzucając te złe, szkodliwe, zagrażające stabilności społeczeństwa. Do niepożądanych cech kobiety zaliczano skłonność do buntu i niezależność, a także niebezpieczną seksualność – oba te przymioty podlegały więc ścisłej kontroli i represji. Nie było tu miejsca na indywidualność i swobodę – w myśl tego, co rzekł mityczny Manu: „W dzieciństwie pod władzą ojca pozostaje, a w młodości tego, kto jej rękę dostał. Gdy zaś męża już nie stanie, wtedy synom ma podlegać. Niechaj nie ma białogłowa w wolności nigdy udziału" (tłum. Maria K. Byrski).

Hierarchiczna rodzina. Rodzina jest najważniejszą komórką społeczeństwa indyjskiego. W indyjskich domach, dużych i małych, rezydują najczęściej rodziny wielopokoleniowe (z ang. *joint family*), tradycyjnie patrylinearne, wielodzietne. Niekiedy ich członkowie, wraz z licznymi bliższymi i dalszymi krewnymi, zamieszkują bliską okolicę i biorą udział we wspólnym życiu rodzinnym. W hierarchii ważności prym wiedzie starszyzna: pradziadkowie lub dziadkowie, po nich autorytet ma ojciec, który egzekwuje go w relacji z młodszymi pokoleniami. Senior rodu zarządza finansami całej rodziny, jego żona zaś dba o funkcjonowanie gospodarstwa domowego. Wspólnie wychowuje się dzieci.

Miejsce każdej osoby w rodzinie jest ściśle zdefiniowane, nie tylko ze względu na pełnione role i obowiązki, ale także w nazewnictwie: na każdą relację rodzinną istnieje osobne słowo określające pokrewieństwo po kądzieli lub po mieczu. W bezpośrednich zwrotach bardzo rzadko używa się imion – aby zachować zwyczajowy dystans oraz okazać szacunek, należy użyć właściwego miana, np. starsza siostro (w hindi: *didi*) czy wujenko (w hindi: *mami*). Niektóre z tych określeń są używane także wobec osób nieznajomych i niespokrewnionych, np. wspomnianym słowem *didi* zwraca się kobieta do swojej rówieśniczki, a słowem *bhabhi* (żona brata) – mężczyzna do obcej zamężnej kobiety, wyrażając w ten sposób swój wobec niej respekt.

Ślub. Najważniejszym wydarzeniem w życiu każdej rodziny jest ślub. Nie jest on jedynie połączeniem dwóch osób, ale przede wszystkim przymierzem dwóch rodzin. W tradycji hinduskiej małżeństwo może zostać zawarte jedynie między członkami tej samej kasty (art. s. 57), jednak muszą oni pochodzić z innej *gotry* (pokrewieństwo ze strony ojca). W starożytności istniało kilka form zawierania małżeństw – literatura prawna tamtego okresu wymienia ich osiem. Cztery z nich były dopuszczalne przez bramińską ortodoksję i uznane za pożądane. Wśród nich znalazły się zaślubiny na wzór: Brahmy, gdy ojciec oddawał ustrojoną dziewczynę uczonemu; bogów, gdy dziewczyna była oddawana kapłanowi; wieszczów (*riszich*) – gdy w zamian za dziewczynę jej ojciec otrzymywał dwie krowy; Pana Stworzeń (Pradźapatiego) – podczas oddawania córki ojciec recytował mantrę zobowiązującą oboje do przestrzegania *dharmy* (art. s. 30).

Cztery kolejne typy małżeństw – wywodzące się prawdopodobnie z czasów przedaryjskich – były tolerowane, choć zasadniczo uważano je za niegodne. Były to małżeństwa w stylu demiurgów (*asurów*), geniuszów (*gandharwów*), demonów (*rakszasów*) i upiorów (*paiśaćów*). Dwa ostatnie zakładały porwanie dziewczyny, a nawet zastosowanie podstępu poprzez odurzenie lub uprowadzenie we śnie. Zaślubiny na wzór demiurgów przewidywały wymianę dziewczyny za sporą kwotę, którą pan młody płacił jej rodzinie. Jedynie ślub według geniuszów odbywał się z woli dziewczyny, za obopólną zgodą obojga przyszłych małżonków, z miłości. Wśród stanu królewskiego występowała jeszcze jedna forma zaślubin, zwana z sanskrytu *swajamwara.* Jej ślad napotykamy np. w eposie „Ramajana", gdzie pochodząca z rodu królewskiego Sita, za zgodą ojca, sama wybiera małżonka spośród kawalerów z własnego stanu – stawia jednak pewien warunek, który ma ułatwić jej selekcję (tu będzie to napięcie ciężkiego łuku).

Z czasem upowszechnił się jeden sposób zaślubin – małżeństwo aranżowane, będące pewnym rozwinięciem małżeństwa w stylu Brahmy. Jest ono – do dziś – najczęściej występującą formą zaślubin w Azji Południowej. Z inicjatywy któregoś z członków rodziny – lub na prośbę samej zainteresowanej czy zainteresowanego – rozpoczynają się poszukiwania właściwej partii. Owa właściwość oznacza pochodzenie z tej samej religii, kasty i klasy społecznej – zagwarantuje to podobne priorytety, przyzwyczajenia, upodobania – także kulinarne. Preferowane jest pochodzenie z tego samego regionu – wówczas między małżonkami nie będzie bariery językowej. Wszelkie odstępstwa od tych norm mogą powodować trudności nie do zaakceptowania przez obie strony. Zwykle, po rozmowach i wstępnych ustaleniach, kobiety ze strony chłopca wybierają się zobaczyć dziewczynę – on sam ujrzy swoją żonę dopiero w trakcie ceremonii (niekiedy wolno mu obejrzeć zdjęcia dziewczyny w formie portfolio, dostarczane przez jej rodzinę). W trakcie zaaranżowanego spotkania w domu dziewczyny – często w jej obecności – oceniana jest jej uroda, a także umiejętności (czy np. potrafi podać gościom dobrą herbatę). Jeśli kandydatura nie zostanie odrzucona, rodziny porozumiewają się co do dalszych kroków. Ważnym elementem jest też postawienie horoskopu, które rodziny powierzają profesjonalnemu astrologowi. Pozwoli to oszacować, czy małżeństwo będzie pomyślne.

Śluby trwają zwykle kilka dni i są niezwykle wystawne. W ich trakcie dokonywane są różne ceremonie, np. nakładanie wzorów z henny (*mehendi*) na dłonie i stopy panny młodej, ofiarowanie dziewczyny przez jej ojca (*kanjadan*) czy najważniejsza – *saptapadi,* gdy para, połączona

eprasa.pl 46c0f5f7db

węzłem z odzieży, stawia rytualne siedem kroków wokół ołtarza z ogniem ofiarnym, a później ofiarowuje sobie nawzajem kwiatowe girlandy. Następnego dnia po zaślubinach odbywa się jeszcze jedna ceremonia – *widai* – podczas której rodzina dziewczyny żegna ją, gdy ta odchodzi do domu męża.

Wśród wyznawców innych religii w Indiach także praktykuje się aranżowanie małżeństw – rodzice wybierają odpowiedniego kandydata lub kandydatkę dla swojego dziecka. Różnią się ceremonie i sakramenty: młoda para sikhów w trakcie zaślubin czterokrotnie rytualnie okrąża świętą księgę Guru Granth Sahib; w islamie *kazi* (sędzia) zapytuje oboje kandydatów, czy zgadzają się na ślub, a jeśli tak, spisywany jest kontrakt małżeński (*nikahnama*), w którym zawarta jest także kwota posagu (*mehr*) ofiarowanego dziewczynie przez rodzinę chłopca i stanowiącego odtąd jej własność. Indyjscy chrześcijanie najczęściej nie aranżują małżeństw, zezwalając swoim dzieciom na swobodny wybór życiowego partnera.

Przyjęcie ślubne. Indyjskie śluby są niezwykle kosztowne, a kwestie finansowe, jakimi obarczone jest ich zorganizowanie, mają ogromny wpływ na sytuację kobiet. Ponieważ zaślubiny są wydarzeniem ważnym nie tylko dla rodziny, ale i całej społeczności, której częścią pozostaje rodzina, każdy, kto tylko może przyjść, jest zaproszony. Tradycyjnie przyjęcie odbywa się w specjalnie zaaranżowanym namiocie, gdzie goście mogą do woli częstować się strawą i napitkami. Wystawność takiej uroczystości zależy od finansowych możliwości rodziny – w górę nie ma żadnego limitu! Do namiotu, w którym zgromadzona jest rodzina dziewczyny, przybywa orszak weselny złożony ze sporej liczby gości, na czele którego jedzie (tradycyjnie na koniu, choć dziś zdarzają się także konie mechaniczne) pan młody. W trakcie ceremonii powitania następuje wymiana prezentów między stronami – każdy członek rodziny powinien zostać uhonorowany czymś adekwatnym do okazji.

Najbardziej kontrowersyjną kwestią pozostaje zwyczaj ofiarowania posagu rodzinie przyszłego męża, mimo iż został zakazany prawnie w 1961 r. Niejasne jest pochodzenie tego obyczaju, którego ślady odnaleźć można już w starożytnej literaturze. Sądzi się, iż był to sposób na zabezpieczenie finansowe panny młodej w czasach, gdy prawo do dziedziczenia omijało kobiety. Z czasem przyjęło się, iż posag to pieniądze, kosztowności i inne ruchomości, które rodzina dziewczyny jest zobowiązana dostarczyć swatom. Pochłania to ogromne sumy i często przekracza możliwości ojca dziewczyny, który, aby spełnić oczekiwania drugiej strony, niekiedy zmuszony jest zapożyczyć się u sąsiadów lub w banku.

Żądania wysuwane przez rodzinę pana młodego nie kończą się nieraz wraz z ceremonią zaślubin – zdarzają się przypadki szantażowania dziewczyny już po ślubie; jeśli rodzina nie jest w stanie zapłacić, mąż, teściowie lub ktoś inny z ich rodziny nierzadko dopuszczają się zbrodni, pozorując wypadek w kuchni (statystyki policyjne najczęściej odnotowują śmierć młodych gospodyń wynikającą z „nieumiejętnego posługiwania się ogniem"). Jeśli ojciec ma więcej niż jedną córkę, a jego sytuacja finansowa waha się pomiędzy przeciętną a złą, nie będzie mógł zagwarantować wysokiego posagu każdej z nich, a to spowoduje trudności w znalezieniu odpowiedniej partii lub może być ryzykowne dla ich bezpieczeństwa i życia.

Kobieta zamężna. Dzieci. Młoda mężatka po ślubie tradycyjnie przenosi się do domu swojego męża. Odtąd jej zadaniem będzie służenie zarówno jemu, jak i teściom (nierzadko też i całej rodzinie). Nowo upieczona mężatka przez jakiś czas po ślubie nosi się na czerwono, a i w trakcie zaślubin według tradycji ubrana jest w czerwień lub jej pochodne, na rękach ma czerwone zdobione bransoletki. Kobieta zamężna przez całe życie nosi czerwone znaki bycia mężatką: na czole między brwiami – czerwoną kropkę (*bindi*), przedziałek we włosach barwi na czerwono cynobrowym proszkiem (*sindur*). Kolor ten w kulturze indyjskiej oznacza pomyślność, a także płodność. Przyjęta do nowego domu młoda małżonka to uosobienie pomyślności – gdyż potencjalnie urodzi męskich potomków. W Indiach najczęstszymi życzeniami wypowiadanymi na ślubie do kobiety jest zdanie „obyś była matką stu synów". Syn oznacza przedłużenie rodu (*gotry*), zabezpieczenie na przyszłość – jego obowiązkiem będzie opieka nad rodzicami, szczególnie gdy będą już w podeszłym wieku, wypełnienie ostatnich sakramentów po ich śmierci. Posiadanie choć jednej córki jest inwestycją, która nie tylko się nie zwróci – wychowuje się przecież przyszłą synową dla obcej rodziny – ale jeszcze obciąży znacząco budżet domowy przez wydatki związane ze ślubem oraz, przede wszystkim, posagiem.

Te potencjalne problemy są przyczyną pozbywania się dziewczynek tuż po ich urodzeniu lub powszechnych w Indiach aborcji selektywnych. Z powodu ogromnej licz-





Od góry: Zaślubiny na malowidle z XVIII w. Współczesne wesele trwa około tygodnia, a jego średni koszt przekracza 30 tys. dol.

eprasa.pl 46c0f5f7db

by takich zabiegów w 1994 r. zakazano prawnie badań prenatalnych służących determinacji płci dziecka. Są jednak sposoby, by to prawo obejść – rodzice otrzymują upragnione informacje np. poprzez użycie przez personel medyczny umówionego koloru atramentu do zapisu wyników badań. W wielu rodzinach za mąż wydaje się dziewczynki w bardzo młodym wieku, na długo przed osiągnięciem przez nie wymaganej pełnoletniości, najczęściej tuż po pierwszej miesiączce – w teorii mogą już przecież zostać matkami. Dzieje się tak mimo obowiązującego prawa regulującego minimalny wiek osób wstępujących w związek małżeński (np. w Indiach jest to 18 lat dla dziewczyny i 21 dla chłopca). Zdarzają się nadal przypadki małżeństw dzieci, a nawet niemowląt – ich przyczyną jest chęć poprawy sytuacji materialnej (poprzez posag) w niezamożnych społecznościach, niekiedy też przypieczętowują one umowy biznesowe między rodzinami.

Przymioty żony. Obraz kobiety jako doskonałej żony przeważa nie tylko w tekstach prawnych, ale i w opowieściach zaczerpniętych z wielkich eposów. Najbardziej rozpowszechnionymi wzorcami idealnej małżonki są postaci Sity („Ramajana"), Sawitri, Damajanti, Draupadi, Gandhari („Mahabharata"). Są one idealnymi przykładami małżeńskiego oddania: lojalne i posłuszne, nigdy nie sprzeciwiły się woli swoich mężów – Sita oddawała cześć i okazywała najwyższy szacunek Ramie nawet w chwilach, gdy niesłusznie oskarżał ją o zdradę. Kobieta nie powinna jednak być tylko pokorną żoną, ale także jak najszybciej po ślubie zostać matką. Do tych dwóch ról jest predestynowana, w nich powinna znaleźć spełnienie i to one definiują jej *dharmę* (religijny i moralny obowiązek). Dziewczynki od najmłodszych lat przygotowywane są do tego, by być żonami i matkami. Nie zachęca się ich do samodzielności i aktywności, a raczej do bierności i wypełniania przypisanych przez kulturę obowiązków. Jedyną edukacją, jaką do niedawna mogły zdobyć, była nauka tańca czy śpiewu, umiejętności, dzięki którym mogły sprawić przyjemność swemu mężowi.



Transport wody pitnej w Kalkucie, 2017 r. W ramach emancypacji kobiety próbują wypracować nowe wzorce, m.in. aktywności społecznej.

Seksualność. Rola żony i matki jest ważna także w kontekście kobiecej seksualności i cielesności: kobieta niezamężna (dziewica) jest potencjalnie niebezpieczna, gdyż jej seksualność nie jest poddana żadnej kontroli. Jako żona podlega już mężczyźnie, który teraz tę jej seksualność będzie trzymać w ryzach, staje się też płodna, sprowadzając pożądane potomstwo (płci męskiej). Tu jednak pojawia się pewna sprzeczność: o ile płodność kobiety jest cechą pozytywną, o tyle wpisana w nią nieczystość (menstruacja, połóg) już nie. Kobieta, wedle obyczaju, musi więc tę naturalną i wrodzoną nieczystość zaakceptować. Z tym zaś wiąże się – z jednej strony – podporządkowanie i przyjęcie wyznaczonego w rodzinie i społeczeństwie miejsca, rezygnacja i odsunięcie od życia publicznego, a także od spraw religii, z drugiej – konieczność oczyszczania się poprzez wykonywanie dodatkowych, przeznaczonych tylko dla kobiet rytuałów i ślubów (*wrata*).

Wdowieństwo. Sati. Najwięcej rytuałów i ślubów – połączonych często z postem i odpowiednimi ceremoniami – jest poświęconych pomyślności męża; szczęście męża jest przecież szczęściem żony. Dlatego też los wdowy w indyjskiej kulturze był – i nadal jest – tak zły: nie chroni jej już mężczyzna, nie może być znów matką w tej rodzinie, ponadto często obwinia się ją o śmierć małżonka, który, według powszechnego przekonania, umarł za popełnione przez nią grzechy. Wdowa obowiązana jest zdjąć wszelkie ozdoby i założyć białe sari – w tym życiu (bez męża) nie wolno jej już niczego celebrować i z niczego się cieszyć. Według tradycji nie mogła zostać znów poślubiona – jak miałaby bowiem wnieść do nowej rodziny pomyślność, którą już raz wniosła do rodziny zmarłego męża? Oczekiwano – nim nie zostało to prawnie zabronione – by wstąpiła na stos pogrzebowy męża i spłonęła tam żywcem, stając się – wedle obyczaju – *sati,* czyli dobrą żoną.

Emancypacja. Postaci kobiety utrwalone w kulturze indyjskiej – matki i żony idealnej, bogini, *śakti*, ascetki, kurtyzany, wdowy – stały się wizerunkami normatywnymi, wyznaczającymi pożądane lub nieodpowiednie wzorce do naśladowania w patriarchalnej strukturze społecznej Indii. Początek XIX w. wyznaczył kierunek zmian w sytuacji kobiet: dostęp do edukacji, prawo dotyczące dziedziczenia, prawo rodzinne – to tylko kilka przykładów. Najważniejsze są – wciąż postępujące – zmiany obyczajowe, zezwalające wdowom na ponowne zamążpójście czy młodym ludziom na zawarcie małżeństwa z miłości (ang. *love-marriage*). Kontrowersyjne pozostają nadal małżeństwa między kastami czy religiami. Kobiety wciąż padają ofiarą dyskryminacji płciowej: podczas gdy wiele z nich uczy się, zdobywa zawód, podejmuje pracę zarobkową, czynnie uczestniczy w życiu politycznym, społecznym i kulturalnym, innym odmawia się możliwości pójścia do szkoły czy po prostu swobodnego wychodzenia z domu. Ponieważ czystość i honor rodziny bywają nadal utożsamiane z czystością kobiety, w niektórych społecznościach nie zezwala się nawet na spotkania dziewcząt z chłopcami, nie wspominając o innych aspektach życia poza czterema ścianami domostw. Problemy generowane przez konieczność wnoszenia posagu – przede wszystkim selektywne aborcje – przekładają się w indyjskiej populacji na niską liczbę kobiet w stosunku do mężczyzn: według spisu ludności z 2011 r. średnio to 943 kobiety na 1000 mężczyzn, w skali kraju oznacza to miliony brakujących kobiet.

Postępujące zmiany w statusie kobiet w Indiach powodują, iż współczesna Induska coraz częściej staje przed wyborem: czy zaakceptować narzucone jej miejsce w rodzinie i społeczeństwie, przyjąć postawę bierną i zależną, czy też odrzucić stereotyp i negocjować własną drogę życiową. Młode wykształcone kobiety często optują za tym drugim: usiłując nie tyle zakwestionować wszelkie dotychczasowe role społeczne, ile na styku nowoczesności z tradycją wypracować nowe wzorce, np. zawodowo aktywnej matki i żony.

Kamila Junik-Łuniewska

eprasa.pl 46c0f5f7db

Hidźrowie – trzecia płeć

Społeczność hidźrów, ani mężczyzn, ani kobiet (z ang. neither men nor women), tworzy jedną z najbardziej kontrowersyjnych grup we współczesnych Indiach.

Co to za człowiek. Hidźrą staje się osoba urodzona jako mężczyzna, czasem hermafrodyta, która przyjmuje kobiece zachowania i ubiór oraz w formalny sposób zostaje przyjęta do tej grupy. Hidźra, rzeczownik rodzaju męskiego o niepewnej etymologii, ma charakter pejoratywny. Pochodzi on z języka urdu i być może wiąże się z perskim *hiz* (zniewieściały) lub *hećgah, ten, który jest nigdzie* (od *heć – nic, coś nieważnego*). Można też wywodzić jego znaczenie z arabskiego *hjr* (ten, który opuścił własny ród).

We współczesnych Indiach słowo hidźra używane jest w odniesieniu do mężczyzny pozbawionego męskości, eunucha, impotenta i ma aspekt deprecjonujący. W różnych stanach indyjskich określani przeróżnymi mianami (np. *khunsa*, *masiba*, *dźogappa*, *kothi*, *chusra*, *ali*, *ćakka*, *śiw-śakti*, *thirunangai*) sami nazywają siebie *kinnar* (dosł. co to za człowiek) lub *arawani* (w nawiązaniu do wątku transseksualnego z południowej wersji „Mahabharaty").

Starożytne korzenie. W starożytnych Indiach współwystępowanie trzech płci nie było kwestionowane. Już w wedach wzmiankuje się o trzech naturach: męskiej, żeńskiej i trzeciej (sanskr. *tritija prakriti*). Trzecia natura jest połączeniem dwóch pierwszych w różnych stopniach: od interseksualizmu przez transwestytyzm aż po transseksualizm. Staroindyjski językoznawca Patańdźali w swej gramatyce sanskrytu wymieniał trzy rodzaje gramatyczne wywodzące się z trzech płci naturalnych (męski: *pums-prakriti*, żeński: *stri-prakriti* i nijaki: *napumsaka*). O trzech płciach mówi się także w kodeksie prawnym „Manusmriti" czy traktacie o miłości „Kamasutra". W starożytnym systemie astrologii (*dźjotisza*) każda z dziewięciu planet ma swoją płeć. Z trzecią płcią związane są Merkury, Saturn i Ketu (księżyc malejący). Śiwa, jeden z czołowych bogów hinduskiego panteonu, jest czczony m.in. jako Ardhanariśwara (dosł. bóg będący półkobietą). Śiwa Ardhanariśwara to połączenie, zlanie się natur boga i jego małżonki Parwati. Transpłciowe postaci przewijają się przez całą literaturę starożytną: można je napotkać w eposach „Mahabharacie" i „Ramajanie". W puranach z kolei wymienia się trzy rodzaje istot boskich: męskich *gandharwów*, żeńskie *apsary* i nijakich, hybrydalnych *kinnarów*. W starej kulturze hinduskiej często można napotkać wyobrażenia postaci łączących w sobie cechy męskie i żeńskie lub postaci ludzkich i boskich, przechodzących płciowe metamorfozy. Istnienie trans- i interseksualizmu poświadczają dokumenty z epoki Mogołów, znane są w tradycji hinduskiej, islamskiej, ale również w buddyjskiej czy dżinijskiej.

Rytuał odrzucenia płci. Jednak hidźrowie nie są jedynie impotentami czy niezupełnymi, niepełnymi mężczyznami. Mężczyzna, aby w pełni stać się hidźrą, musi przejść kastrację. Jest ona także częścią rytualnego oddania się bogini Bahućara Mata, jednej z licznych wersji hinduskiej Bogini Matki. Wierzy się, iż przejście przez ten swoisty rytuał odrzucenia płci i pełne utożsamienie z mocą Bahućara Maty sprawia, że hidźrowie zostają obdarzeni wyjątkową mocą, dającą im przywilej udzielania błogosławieństw. Dlatego są zapraszani na uroczystości związane np. z narodzinami syna czy ślubem. Hidźrowie błogosławią głównych bohaterów takich ceremonii, zebraną rodzinę i gości, wykonują też specjalne pieśni i tańce.

Nie wszyscy hidźrowie poddają się tak radykalnej zmianie płci, niektórzy poprzestają na terapii hormonalnej, jeszcze inni są po prostu transwestytami, stąd też grupa ta jest mocno zróżnicowana.



Grupa indyjskich hidźrów

Ambiwalencja. Od zarania dziejów współtworzący kulturę tego kraju, od czasu kolonializmu brytyjskiego stali się przedmiotem uprzedzeń i dyskryminacji płciowo-kulturowej. W 2014 r. indyjski Sąd Najwyższy uznał hidźrów za trzecią płeć. Jednak stosunek Indusów do społeczności hidźrów (ich liczbę szacuje się na 50 tys.) jest ambiwalentny. Z jednej strony są oni stygmatyzowani, marginalizowani i wyrzucani poza system kastowej społeczności. Niejednokrotnie odrzucani przez rodziny, pozbawiani praw do edukacji czy pracy, jednoczą się w swego rodzaju komuny zwane gharanami, będące schronieniem dla ich odmienności. Z drugiej zaś strony wiara w ich nadludzkie moce budzi lęk oraz poszanowanie.

Niezwykle barwni, w Gudźaracie są silnie związani z kultem Bahućary Maty. W Kuwagam, w Tamilnadu, zbierają się (z całego kraju, jak i spoza jego granic) na corocznym, piętnastodniowym festiwalu wyznawców transpłciowego Arawana; obok rytuału zaślubin z bogiem, śpiewu, tańców odbywa się tam konkurs piękności trzeciej płci.

Adriana Simoncelli

eprasa.pl 46c0f5f7db

Zachód odkrywa Indie

Historia odkrywania Indii przez Zachód to opowieść o uprzedzeniach, fascynacji nieznanym i przenikaniu się kultur.

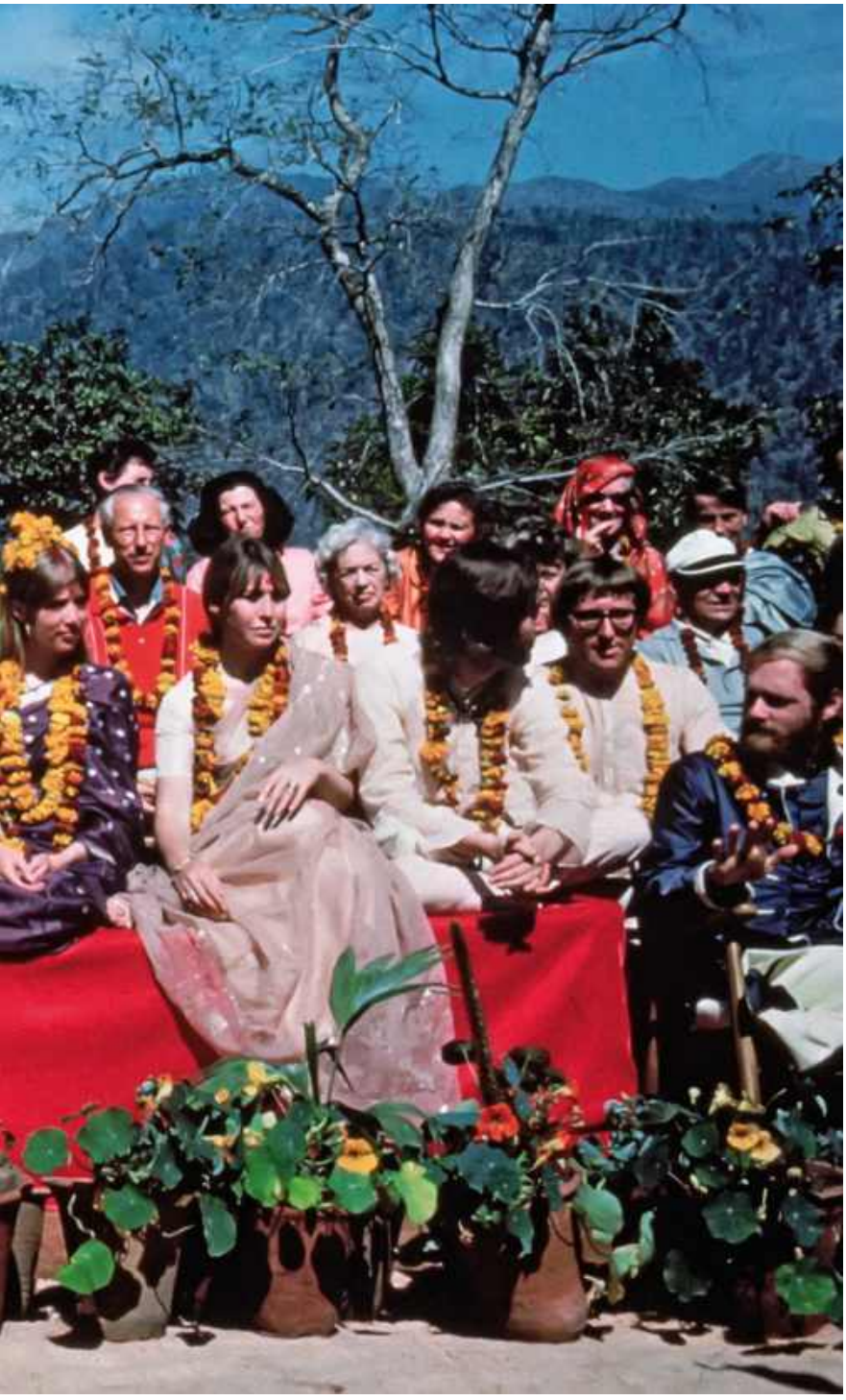
MARCIN CIEMNIEWSKI



eprasa.pl 46c0f5f7db

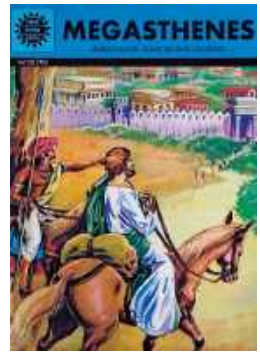
Dary Indii. Indusi nigdy w zasadzie nie byli zainteresowani eksplorowaniem świata, poszerzaniem swoich wpływów czy nawiązywaniem kontaktów z reprezentantami obcych kultur. Nie znaczy to jednak, że byli zamknięci na przybyszów z innych krajów. Wręcz przeciwnie, witano ich tam ciepło, choć rzeczywiście nie budzili oni nadmiernej ciekawości.

Inaczej w przypadku wędrowców zaintrygowanych odległą krainą, w której się znaleźli. To dzięki tym kontaktom ludzie na całym świecie korzystają ze zdobyczy intelektualnych Indii, choć być może nawet nie zdają sobie z tego sprawy. Dziesiętny system liczbowy to pomysł indyjski, podobnie jak pojęcie zera, które po raz pierwszy zostało użyte przez matematyków z Indii. Tam również narodziła się gra w szachy, którą Indusi początkowo zwali *ćaturanga*.



Beatlesi z grupą przyjaciół w aśramie u mistrza duchowego Maharsziego Maheśa Jogiego, 1968 r.

„Indika" Megastenesa. Kontakty Zachodu z Indiami trwają nieprzerwanie od czasów antycznych, a od średniowiecza mają one charakter regularny. Jednak początkowo owe kontakty nie przekładały się bezpośrednio na wzrost wiedzy Zachodu o kulturach i tradycjach indyjskich. Wprawdzie już przed najazdami Aleksandra Wielkiego Grecy poświęcali Indiom nieco uwagi w swych opowieściach podróżniczych, ale owe refleksje niewiele miały wspólnego z rzeczywistością, chętniej operowały nieprawdopodobieństwem i podkreślały odrębność Indusów od starożytnych Greków. Bardziej wiarygodnych opisów dostarczają dopiero kroniki upamiętniające kampanię Aleksandra Wielkiego (356–323 p.n.e.) w Indiach. Grecki zdobywca wprawdzie zwyciężył wojska indyjskie nad rzeką Hydaspes (rzeka Dźhelam w dzisiejszym Pakistanie), ale towarzyszący mu kronikarze oraz handlarze docenili męstwo i kunszt lokalnych żołnierzy, wspominając o tym fakcie w wielu pismach. Natomiast na Indusach potężna świta Macedończyka, licząca sobie blisko 120 tys. ludzi, nie zrobiła większego wrażenia. Starożytna literatura Indii – a przynajmniej ten jej wycinek, który dotrwał do naszych czasów – milczy na temat greckiego zdobywcy i jego sukcesów militarnych na północy kraju.



Współczesny indyjski komiks o Megastenesie, greckim dyplomacie, który opisał subkontynent w III w. p.n.e.

Dopiero w czasach Seleukosa I Nikatora (358–281 p.n.e.), jednego z dowódców armii Aleksandra Wielkiego, Grecy mogli naprawdę zaspokoić swoje zainteresowanie Indiami w oparciu o rzetelne informacje. Po śmierci Aleksandra Macedońskiego Seleukos objął rządy nad znaczną częścią jego wschodniego imperium, w tym także nad Indiami. Postanowił wówczas powołać ambasadora na dworze władcy indyjskiego Ćadragupty Maurji (art. s. 22). Funkcję tę sprawował Megastenes (350–290 p.n.e.), który nie tylko był jednym z pierwszych europejskich historyków mierzących się z kulturą Indii, ale także pierwszym zagranicznym dyplomatą w Indiach. Spod jego pióra wyszło dzieło bezprecedensowe, zatytułowane „Indika", w którym autor podjął się opisu ekonomii kraju, historii, jak również tamtejszej fauny i flory. Grecki dyplomata zajął się również kwestią podziałów społecznych obowiązujących w Indiach, choć w jego przekonaniu istniało siedem – nie zaś cztery, jak wskazuje indyjska tradycja – warstw społecznych. Interesujące są zapiski dotyczące najprawdopodobniej braminów, których Grek nazwał filozofami. Mieli oni posiadać zdolność przepowiadania przyszłości. Gdy zaś ich proroctwa mijały się z prawdą, jakoby karani byli dożywotnim obowiązkiem milczenia. Z zapisków Megastenesa można się również dowiedzieć, że niewolnictwo w starożytnych Indiach było zakazane.

„Indika" nie dotrwała do naszych czasów, ale z dzieła dyplomaty korzystali późniejsi greccy oraz łacińscy historycy i kronikarze, co do pewnego stopnia pozwala zrekonstruować treść oryginału.

Marco Polo. Za prekursora odkrywania Indii powszechnie uważa się weneckiego kupca Marco Polo, który do Indii przypłynął już w 1295 r. Jednakże jego wizyta

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Zwierzęta zamieszkujące Wybrzeże Malabarskie według włoskiego podróżnika Marco Polo, ilustracja do jego książki, 1412 r. Rosyjski kupiec Afanasij Nikitin podczas podróży po Indiach, ilustracja współczesna.

miała znikomy wkład w rozwój wiedzy o Indiach w Europie. Zwłaszcza że Marco Polo był przede wszystkim wytrawnym gawędziarzem, który dramaturgię przedstawianych zdarzeń stawiał ponad ich zgodność ze stanem faktycznym, co niektórym kazało wątpić w jego doniesienia. Prawdziwe odkrywanie Indii przez Europejczyków rozpoczęło się właściwie dopiero w XV w., kiedy kupcy i misjonarze zaczęli cumować swe statki w indyjskich portach (art. s. 102). Jedni poszukiwali orientalnych przypraw i materiałów, drudzy bałwochwalców do nawrócenia.

„Wędrówka za trzy morza" Afanasija Nikitina. Jednym z pierwszych europejskich podróżników, którzy udokumentowali swoją wizytę w Indiach, był kupiec z Tweru Afanasij Nikitin. W dziele „Wędrówka za trzy morza" opisuje on pobyt w Indiach Południowych w latach 1468–75 i poświęca wiele miejsca Indiom z czasów Sułtanatu Delhijskiego (art. s. 76): ich ekonomii, strukturom politycznym, jak również hinduskim tradycjom religijnym, które wielce go szokowały. Z jego notatek można dowiedzieć się, że Indusi mieli bardzo ciemny kolor skóry i nie zwykli zakładać ubrań, nawet kobiety, które z dumą prezentowały obfite piersi. Nikitin dosyć szczegółowo opisał swobodne podejście lokalnej ludności do spraw seksu. Kobiety, z którymi się zetknął, ponoć dosyć luźno traktowały kwestię wierności małżeńskiej. Za dnia spędzały one czas z mężami, nocą natomiast ogrzewały łóżka gościom. Nikitin twierdził, że indyjskie kobiety miały sporą słabość do przybyszów o białym kolorze skóry i tym chętniej dotrzymywały im towarzystwa w sypialni. A gdyby w wyniku upojnej nocy narodziło się dziecko o jasnym kolorze skóry, wówczas mąż kobiety miał nagradzać przybysza. Tradycja nie przewidywała jednak nagród w przypadku poczęcia bękarta o ciemnej karnacji. Kupiec zdecydowanie nie pochwalał tych praktyk. Wręcz przeciwnie, w jego opinii indyjskie kobiety były ponad wszelką miarę rozwiązłe i bez wątpienia wprawione w czarnej magii.

Ciekawe są też zapiski dotyczące kuchennych zwyczajów mieszkańców Indii, najprawdopodobniej ortodoksyjnych hindusów. Autor zauważa, że nie używali oni sztućców i zwykle jadali samotnie, dokładając wszelkich starań, aby wzrok niepowołanych osób nie padał na ich talerz. Niektórzy mieli w zwyczaju nawet przykrywać się obszerną tkaniną na czas posiłku, aby odciąć się w ten sposób od otoczenia.

Handlarz z Tweru przebywał głównie pośród władców oraz kupców muzułmańskich, co wiązało się z jego brakiem sympatii do powszechnego u hindusów wielobóstwa i ich niezrozumiałych praktyk. Obserwacje zawarte we wspomnieniach Nikitina są jednak interesujące nie tylko z czysto informacyjnego punktu widzenia. Autor nie odmawiał sobie prawa do osobistych wycieczek w trakcie prowadzenia narracji, co pozwala czytelnikom zrozumieć, jak mógł czuć się obcokrajowiec w ciągle niedostatecznie jeszcze poznanych Indiach. Handlarz dziwił się zwyczajom hindusów, nie rozumiał ich, dlatego swojego miejsca próbował szukać u bliższych kulturowo muzułmanów, którzy przynajmniej wyznawali religię monoteistyczną.



Franciszek Ksawery, pionier jezuickich misji w Indiach, grafika z XIX w.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Jezuici w Indiach. Zupełnie inny pomysł na swój pobyt w Indiach mieli Portugalczycy, którzy odnaleźli drogę morską do Indii blisko 30 lat po Nitikinie, kiedy to w 1498 r. statki Vasco da Gamy zawitały u południowych wybrzeży subkontynentu (art. s. 102). Ci przybysze nawet nie starali się dostosowywać do warunków panujących w dalekim kraju, lecz postanowili przemycić tam kawałek Europy. A czynili to poprzez zakrojone na szeroką skalę misje szerzenia w Indiach chrześcijaństwa. Misjonarze chętnie i szybko rozpoczęli swą pracę. Wierzyli, że hindusi oryginalnie wyznawali jakąś wczesną formę chrześcijaństwa, lecz ich praktyki uległy daleko idącym wynaturzeniom pod naciskiem muzułmanów. Już to samo w sobie pokazuje, w jaki sposób podchodzono do sprawy zgłębiania tradycji znakomitej większości indyjskiego społeczeństwa. Zamiast podjąć próbę zrozumienia hinduizmu, misjonarze woleli w obcych praktykach widzieć echa bliżej nieznanej odmiany własnej wiary.



William Jones, założyciel Bengalskiego Towarzystwa Azjatyckiego, portret z epoki

Pionierem jezuickich misji w Indiach był bez wątpienia Nawarczyk Franciszek Ksawery (1506–52), który przybył do Goa w 1542 r. Jego zadaniem było nie tyle nawracanie innowierców, ile zdyscyplinowanie stacjonujących w Indiach Portugalczyków, którzy wiązali się z lokalnymi kobietami i rzekomo dziczeli, zatracając chrześcijańskie wartości. Co prawda działalność Franciszka Ksawerego w Indiach rozbudziła europejskie zainteresowanie tym krajem i jego potencjałem w zakresie kolejnych misji, ale sam jezuita niespecjalnie był zainteresowany kulturą, z którą się zetknął, i ostatecznie zwrócił swe kroki w kierunku Chin i Japonii.

Odmienne metody pracy cechowały natomiast kolejnego w Indiach jezuitę – Toskańczyka Roberto de Nobilego (1577–1656), który przypłynął do Goa w 1579 r. Bardzo szybko pojął on, że kluczem do sukcesu misjonarza jest zrozumienie kultury i tradycji innowierców. Co więcej, był on przekonany, że ewangelizować należy w języku danej ludności. Jezuita jako jeden z pierwszych Europejczyków poświęcił się studiom nad sanskrytem, poznał także dwa lokalne języki: tamilski i telugu, dzięki czemu miał szansę zapoznać się z klasyczną oraz religijną literaturą regionu.

De Nobili zwykł nosić się jak hindusi, co budziło pewne kontrowersje, zarówno wśród chrześcijan, jak i mieszkańców Indii. Misjonarz nie widział jednak nic niestosownego w swoim sposobie bycia. Uważał, że liczne elementy stroju hindusów, które bez wątpienia miały charakter religijny, były raczej wynikiem mody panującej w kraju i nie kłóciły się z chrześcijańskimi wartościami.

W Indiach wreszcie pojawił się Europejczyk, który był gotów porzucić swoje przyzwyczajenia, by w sposób pełniejszy zrozumieć specyfikę egzotycznego kraju – stać się Indusem wśród Indusów, jak mawiał de Nobili. Nie do końca jednak było to podyktowane szczerą ciekawością, raczej determinacją misjonarza, by w sposób możliwie jak najskuteczniejszy szerzyć Ewangelię. Cel uświęca środki i dzięki staraniom de Nobilego Kościół zyskał nowych wiernych, a Europejczycy mogli wreszcie zdobyć wiedzę o świętych tekstach hinduizmu, religijności hindusów, a także o obowiązujących ich podziałach społecznych. Wiadomości te misjonarz zawarł w rozległej pracy „Informacja o niektórych obyczajach ludu indyjskiego". I choć jest to dzieło, które świadczy o ogromnej erudycji autora, to widać też wyraźnie, że nie udało mu się w pełni zrozumieć kulturowego bogactwa Indii. Być może dlatego, że nie do wszystkich aspektów tej kultury miał dostęp, a może dlatego, że nie mógł (czy też nie chciał) pewnych jej elementów zrozumieć, gdyż kłóciły się one z jego wizją pracy misjonarza.

Nie ulega jednak wątpliwości, że działalność Roberto de Nobilego w Indiach była ogromnym krokiem naprzód w rozwoju europejskiej wiedzy o Indiach. Jezuita i jego następcy z godnym podziwu zaangażowaniem gromadzili indyjskie manuskrypty i wysyłali je do Europy, nawiązywali również kontakty z lokalnymi uczonymi i wypracowywali metody badania Indii. Dzięki ich działalności powoli rosło w Europie zainteresowanie „naukowym językiem Indii", czyli sanskrytem. To właśnie jezuita Heinrih Roth (1620–68) był autorem pierwszej gramatyki sanskrytu w języku europejskim. Warta wspomnienia jest również praca „Otwarte drzwi" holenderskiego misjonarza Abrahama Rogera (1609–49). Dzieło to ukazało się drukiem w 1651 r., a następnie zostało przetłumaczone na francuski i niemiecki. Roger podjął się dosyć szczegółowego opisu hinduizmu, choć i jego charakteryzowało przekonanie, że wiara hindusów na przestrzeni lat utraciła swój monoteistyczny charakter i stała się sumą mniej lub bardziej spójnych zabobonów.

Choć działalność europejskich misjonarzy w Indiach była niezwykle cenna dla wzrostu zainteresowania tym krajem na Zachodzie, to jednak nie należy przeceniać ich starań. W owych czasach Kościół nie pozwalał prowadzić zakrojonych na szeroką skalę badań nad Indiami. Jeśli już prace misjonarzy docierały do Europy i były tam publikowane, to zwykle ze sporym opóźnieniem i nierzadko w mocno okrojonej, ocenzurowanej wersji. W XVI i XVII w. Kościół chciał rozszerzać swoje wpływy i przyciągać coraz większą liczbę wiernych, nie zaś narażać się na ryzyko promocji bałwochwalstwa.

Brytyjczycy odkrywają Indie. Prawdziwy renesans studiów nad sanskrytem i kulturą subkontynentu nastąpił dopiero w momencie, gdy wkroczyli tam Brytyjczycy i zaczęli działać z ramienia Kompanii Wschodnioindyjskiej (art. s. 102). Nowi kolonizatorzy podchodzili ze sporym entuzjazmem do odkrywania Indii, chociaż ich również nie cechowała nadmierna tolerancja w stosunku do mieszkańców kraju oraz ich kultury. Brytyjczycy tworzyli wprawdzie kolejne ośrodki, jak chociażby Bengalskie Towarzystwo Azjatyckie czy Fort William College, w których dokonywano pionierskich studiów nad językami, literaturą i kulturą Indii, ale nie zmieniało to faktu, że w dalszym ciągu nie poważali wielowiekowych tradycji podbitego kraju. Świadczyć o tym mogą poglądy Thomasa Macaulaya (1800–59), reformatora szkolnictwa i systemu prawnego w Indiach. Co prawda nie znał on sanskrytu ani żadnego z języków indyjskich, ale mimo to był przekonany, że jedna półka dobrej literatury europejskiej ma większą wartość niż cała spuścizna literacka Indii, Persji i krajów arabskich razem wziętych.



Plakat brytyjskiej firmy żeglugowej oferującej morskie podróże, w tym do Indii, ok. 1900 r.

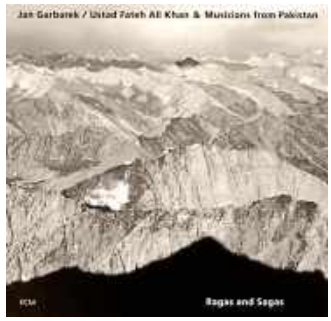
Polityka Kompanii Wschodnioindyjskiej oficjalnie odcinała się od działalności misyjnej w Indiach. Nie przeszkadzało to jednak Brytyjczykom w pisaniu kolejnych gramatyk i słowników języków indyjskich, które były obliczone na usprawnienie ewangelizacji Indusów. W tym właśnie celu powstał słownik sanskrycko-angielski autorstwa Moniera Monier-Williamsa, z którego po dziś dzień korzystają kolejne pokolenia indologów na całym świecie, również w Indiach.

Na tle poprzednich wizyt Europejczyków obecność Anglików w Indiach wyróżniała się jednak znacząco. Przede wszystkim byli oni zainteresowani przeszłością podbitego kraju. Wcześniej przeważało przekonanie, że Indusi

eprasa.pl 46c0f5f7db

są ponad wszelką wątpliwość potomkami Noego, i był to właściwie jedyny trop, który łączył misjonarzy i wcześniejszych podróżników z mglistą przeszłością Indii.

Ojcowie współczesnej indologii. Za ojców współczesnej indologii uważa się dwóch wybitnych orientalistów brytyjskich, założycieli Bengalskiego Towarzystwa Azjatyckiego – Williama Jonesa (1746–94) oraz Charlesa Wilkinsa (1749–1836). Obaj poświęcili się tłumaczeniom najważniejszych indyjskich tekstów normatywnych, dramatów staroindyjskich czy wreszcie „Bhagawadgity" – dzieła niezwykle ważnego dla hindusów (art. s. 30). Jones – jako jeden z pierwszych – zwrócił uwagę na podobieństwo między sanskrytem a klasycznymi językami europejskimi, podkreślając jednocześnie, że sanskryt jest zdecydowanie bardziej wyrafinowany niż łacina czy greka (art. s. 10). Studia Jonesa i Wilkinsa spowodowały, że naukowcy w Europie coraz mocniej interesowali się starożytnym językiem Indii. W 1816 r. niemiecki językoznawca Franz Bopp (1791–1867) wydał dzieło „O systemie koniugacji sanskrytu w porównaniu z greką, łaciną, perskim i germańskim językiem", co dało początek gramatyce historyczno-porównawczej języków indoeuropejskich, a w efekcie przyczyniło się istotnie do rozwoju językoznawstwa na Zachodzie.



Okładka albumu Jana Garbarka „Ragas and Sagas" nagranego z muzykami pakistańskimi w 1992 r.

Zagłębianie się Brytyjczyków w przeszłość Indii wiązało się nie tylko ze studiami nad językami i literaturą tego regionu. Po raz pierwszy w historii zaczęto prowadzić w Indiach również badania archeologiczne. Brytyjczycy z większym zainteresowaniem spoglądali na materialne dziedzictwo Indii, a pracownicy Kompanii Wschodnioindyjskiej coraz częściej dostarczali informacji o starożytnych monetach, bogatych świątyniach hinduskich czy wreszcie inskrypcjach zapisanych nieznanym dotąd pismem. Ten rozdział w historii odkrywania Indii przez Zachód łączy się nierozerwalnie z postacią Jamesa Prinsepa (1799–1840). Był on zaangażowany w renowację kilku zapomnianych zabytków indyjskich, ale zasłynął przede wszystkim tym, że odczytał starożytne pismo brahmi, dzięki czemu udało się zrozumieć edykty cesarza Aśoki (art. s. 28).

Kontynuatorem działalności Prinsepa był brytyjski inżynier wojskowy Alexander Cunningham (1814–93). To on założył, działający po dziś dzień, Archeologiczny Inspektorat Indii (Archaeological Survey of India). Początkowo pracownicy instytucji zajmowali się konserwacją zabytków, nie zaś spektakularnymi pracami archeologicznymi. Jednak już wtedy, w Harappie (na terenie dzisiejszego Pakistanu), Cunningham wszedł w posiada-

Guru



Sadhu, święty mąż

Guru jest najstarszą formą instytucji edukacyjnej w kulturze indyjskiej, ciągle żywą w sferze praktyk religijnych. Guru można być tylko w relacji do drugiego, o ile ten drugi, czyli uczeń (*śiszja*), tego pierwszego za guru uzna. Istnienie guru zaświadcza już „Rigweda", najstarszy, mający status objawionego, religijny tekst w kulturze indyjskiej (art. s. 30).

Guru to nauczyciel w najszerszym tego słowa znaczeniu. Uważany jest za nośnik wiedzy i jej egzemplifikację. Formalnie rzecz biorąc, dotyczy to każdego rodzaju wiedzy i każdego rodzaju umiejętności. W etymologii indyjskiej znaczenie słowa jest objaśniane jako rozpraszacz niewiedzy (*gu* – niewiedza, *ru* – rozpraszacz). W etymologii naukowej to „ciężki, ważki, szacowny, czcigodny", stąd nauczyciel, można by rzec „ważki ze względu na swoje obciążenie wiedzą i doświadczeniem". W szczególności jednak guru to nauczyciel duchowy. Jest nośnikiem wiedzy religijnej, duchowej mądrości i jako jej zobiektywizowane ucieleśnienie jest przedmiotem czci, w skrajnych przypadkach przybierającej charakter boskiej adoracji.

W najwcześniejszym okresie guru był przekazicielem wiedzy wedyjskiej. Nauczał hymnów oraz praktyk odprawiania rytuału. W upaniszadach staje się nośnikiem wiedzy metafizycznej. W tekstach tych ujawnia się napięcie między guru jako tym, który otwiera dostęp do wiedzy, a samodzielnym do niej dążeniem. W wyrastającej z tradycji bramińskiej hinduskiej kulturze guru będzie przedstawiany jako niezbędny aspekt dążenia do wiedzy. W postawie tej uwidacznia się konflikt między braminami żywiącymi roszczenia do bycia depozytariuszami wiedzy a grupami ascetów nastawionymi krytycznie wobec tych roszczeń. Podkreślając rangę guru w pozyskaniu wiedzy duchowo najwartościowszej, w wielkich epickich poematach („Ramajana", „Mahabharata") pojawi się przeświadczenie, że potrzeba podążania za guru jest nie tylko cechą ludzkich starań o pozyskanie wiedzy, ale też boskich. Bogowie potrzebują guru nie mniej niż ludzie.

O randze guru w kulturze indyjskiej nie decyduje jego uczestnictwo w przekazie wiedzy-że, lecz rola w przekazie wiedzy-jak. Guru, będąc żywym przykładem doskonałości, uczestniczy w życiu ucznia jako stały punkt odniesienia, kryterium zrealizowanej przez ucznia doskonałości. Uczeń podąża drogą, jaką guru przemierzył. Guru zatem ucieleśnia wiedzę w tym sensie, że ucieleśnia drogę do niej i swoją doskonałością ją zaświadcza. Guru naucza nie tylko poprzez ujawnianie i objaśnianie sensu, lecz w znacznie większym stopniu poprzez dawanie żywego przykładu. W takim samym stopniu naucza, mówiąc, jak i milcząc.

Stała, żywa obecność guru w życiu ucznia bywa przyrównywana w swoim charakterze do obecności rodzicielskiej. W istocie, jak głoszą klasyczne teksty kultury indyjskiej, człowiek w swoim życiu ma troje szczególnie doniosłych guru: matkę wprowadzającą w ten świat, ojca wprowadzającego w świat bogów i duchowego nauczyciela wprowadzającego w świat absolutu, w świat *brahmana*.

W kulturze indyjskiej instytucja guru pełni funkcję analogiczną do tej, jaką w chrześcijańskiej instytucja Kościoła. Guru jest postrzegany jako gwarant ciągłości tradycji religijnej.

Termin guru bywa często zastępowany terminem *aćarja*. Oba odnoszą się do funkcji nauczyciela. Jednak relacja ucznia z aćarją ma bardziej instytucjonalny, zobiektywizowany charakter, podczas gdy z guru – subiektywny, spersonalizowany. Aćarji uczeń zawierza, guru się powierza.

Krzysztof Jakubczak

eprasa.pl 46c0f5f7db



Jerzy Grotowski w Indiach, 1977 r.

nie bliżej niezidentyfikowanych pieczęci, które pozwalały wierzyć, że niegdyś na tych obszarach znajdowały się zapomniane miasta indyjskie. Naśladowcy podążyli tym tropem i na początku XX w. John Marshall (1876–1958) – ówczesny dyrektor Archeologicznego Inspektoratu Indii – odkrył cywilizację w dorzeczu Indusu (art. s. 18).

Stopniowe odsłanianie przez Brytyjczyków wielkości Indii z czasem obróciło się przeciwko nim. Informacje gromadzone przez kolonizatorów były cenne tak dla Zachodu, jak i dla samych Indusów. Mieszkańcy Indii coraz mocniej utwierdzali się w przekonaniu, że ich kultura faktycznie jest jedną z najstarszych i najdoskonalszych na świecie, co stało się podstawą do inspirowania nastrojów nacjonalistycznych i w efekcie doprowadziło do wypędzenia Anglików z kraju.

Moda na Indie. Nie bez wielkiej przesady można powiedzieć, że to Anglicy przedstawili na Zachodzie Indie z całym bogactwem i zróżnicowaniem tego kraju. W końcu do Europy zaczęły napływać rzetelne informacje, niepoddawane cenzurze, w większości wolne od egzotyzujących opisów. Powstawały kolejne ośrodki akademickie, w których europejscy uczeni oddawali się studiom nad literaturą i językami Indii. W następstwie można było zaobserwować modę na Indie i ich pełną duchowości – zdaniem wielu – kulturę.

Od XVIII w. rolę łącznika pomiędzy Indiami a Zachodem wzięli na siebie również artyści. Coraz częściej i coraz chętniej, za pośrednictwem swoich dzieł, przemycali oni na Zachód fragmenty kultury indyjskiej. Indiami był zafascynowany m.in. Wolter. Dla pisarza Indie stanowiły centrum wszelkiej duchowości i kolebkę cywilizacji. Niestety, Francuz swoją wiedzę o Indiach opierał głównie na spreparowanej przez jezuitów, rzekomo zaginionej przed wiekami, Wedzie (*Ezourvedam*). Księga ta miała służyć nawracaniu opornych hindusów, więc walory informacyjne przedstawiała sobą raczej znikome i może miała nawet większy wpływ na Woltera niż na hindusów.

Artystyczne wycieczki do Indii. Zachód nie ustaje w staraniach, by stopniowo odkrywać Indie, a kulturowe zaplecze tego kraju w dalszym ciągu inspiruje wielu artystów. Dość wspomnieć tutaj dwóch wybitnych reżyserów i teoretyków teatru – Włocha Eugenio Barbę i Jerzego Grotowskiego. Barba wybrał się do Indii w 1963 r., aby studiować tam metody pracy południowoindyjskich aktorów teatru *kathakali*. Zainspirowany nowymi doświadczeniami, włączył on do swojej praktyki elementy treningu tamtejszych aktorów. Również dla Grotowskiego zetknięcie się z duchowością oraz tradycjami teatralnymi Indii było niezwykle inspirujące i znacząco wpłynęło na jego pracę. Pierwsze teatralne spotkania Zachodu z Indiami otworzyły nowy rozdział w historii zachodniej teatrologii. W Europie i Stanach Zjednoczonych podejmowano studia nad zapisanymi w sanskrycie traktatami dotyczącymi sztuk performatywnych, a kolejni badacze i artyści wyprawiali się do Indii, przybliżając tym samym zachodniej publiczności odległe kulturowo przedstawienia i tradycje.

Indii mogą posmakować również odbiorcy popkultury. Dowodem tego są niektóre utwory brytyjskiego zespołu The Beatles, w których rozbrzmiewają instrumenty rodem z Indii, zwłaszcza sitar. Spośród wszystkich członków grupy George Harrison był najbardziej zafascynowany Indiami i to on zainteresował swoich kolegów indyjską muzyką klasyczną oraz hinduskim mistycyzmem. Uważa się, że Harrison jako pierwszy wprowadził indyjskie instrumentarium do zachodniej muzyki rozrywkowej. Trend ten, nazwany z czasem *raga rockiem*, doczekał się wielu naśladowców. Elementy indyjskiej muzyki można odnaleźć między innymi w utworach The Doors („The End"), Aerosmith („Taste of India") czy R.E.M. („King of Birds"). Zachodnia publiczność miała także szansę zetknąć się z sanskrycką mantrą w wydaniu pop, gdy Madonna zamieściła utwór „Shanti/Ashtangi" na głośnym albumie „Ray of Light". Ale dzisiaj popkultura nie karmi się wyłącznie muzycznymi cytatami, lecz także bogactwem wizualnym Indii. Europejscy i amerykańscy twórcy zafascynowani są przepychem tamtejszego kina popularnego (Bollywood art. s. 166), czego wynikiem jest chociażby oscarowy „Moulin Rouge" w reżyserii Baza Luhrmanna.



Entuzjasta ascetycznego stylu życia na plaży w Goa

Indie coraz bliżej. Pierwsze kontakty handlowe z Indiami, potem misje jezuitów, aż wreszcie brytyjski kolonializm przyczyniły się do tego, że obecnie kultura Indii stała się częścią kultury Zachodu. Sprowadzone przez Portugalczyków przyprawy znajdują się niemal w każdym domu, Anglicy nie wyobrażają sobie swojej kuchni bez dań rodem z Indii, na całym świecie miliony ludzi ćwiczą jogę w nadziei na poprawę sylwetki i samopoczucia. A wszystko to sprawia, że Indie są bliżej naszego świata niż kiedykolwiek wcześniej.

Marcin Ciemniewski

eprasa.pl 46c0f5f7db





Od lewej: Malowanie plakatu reklamującego Bollywood na londyńskim Trafalgar Square podczas festiwalu kultury indyjskiej w 2007 r.
Gwiazdor Śahruch Chan (ang. Shah Rukh Khan) w filmie „Ćennai Ekspres" z 2013 r.

Bollywood

Indie mają największy przemysł filmowy w świecie.

Kino z Bombaju. Już w latach 70. XX w. indyjska kinematografia prześcignęła Hollywood, zarówno pod względem produkcji, jak i oglądalności. W Indiach powstaje średnio tysiąc filmów rocznie, natomiast w Stanach Zjednoczonych ok. 600. Mało tego, Indusi są tak bardzo przywiązani do swojego kina, że produkcje zagraniczne stanowią jedynie 5 proc. tamtejszego rynku.

Wszystkie przejawy indyjskiej sztuki filmowej błędnie nazywa się Bollywoodem, podczas gdy termin ten odnosi się wyłącznie do filmów w języku hindi. Popularne kino hindi swą nazwę wzięło od miasta Bombaj (obecny Mumbaj) – gdzie produkuje się te filmy – połączonego z wyrazem Hollywood. Miłośnicy oraz twórcy bollywoodzkiego kina nie przepadają za tą nazwą i uważają ją za krzywdzącą, ponieważ sugeruje, że indyjski przemysł filmowy jest zwykłą kopią Hollywood. Indusi faktycznie mają prawo czuć pewien niesmak. Ich zainteresowanie sztuką filmową zaczęło się zdecydowanie wcześniej niż na początku XX w., kiedy to Amerykanie zakładali pierwsze wytwórnie filmowe.

Narodziny indyjskiego kina. 7 lipca 1896 r., a więc pół roku po oficjalnej premierze we Francji, w Bombaju odbył się pokaz sześciu filmów braci Lumière. Obecny był na nim fotograf Hariśćandra Bhatawdekar, którego dziesiąta muza zafascynowała do tego stopnia, że już rok później nakręcił pierwszy film krótkometrażowy o miejscowych zapaśnikach.

Powoli w największych miastach Indii zaczęły powstawać kina, także objazdowe. Jednak za dzień narodzin kinematografii w Indiach uważa się dopiero 13 maja 1913 r., kiedy to Dhundiradź Gowind Phalke, nazywany ojcem indyjskiego kina, zaprezentował pierwszy film pełnometrażowy „Radźa Hariśćandra". Phalke zmagał się z wieloma problemami, zarówno technicznymi, jak i obyczajowymi. Zawód aktora w Indiach na początku XX w. nie był powodem do dumy, więc Phalke do ról żeńskich był zmuszony zatrudniać mężczyzn o kobiecej urodzie i delikatnym usposobieniu, ponieważ nawet prostytutki odrzucały propozycje występowania w filmach. Reżyser nie ustawał w dążeniach, by w jego filmie zagrała wreszcie prawdziwa aktorka, co udało się ostatecznie w obrazie „Bhasmasur Mohini".

Początkowo tematyka filmów nie była specjalnie zróżnicowana i pierwsze produkcje przedstawiały głównie historie religijne lub mitologiczne, co było związane m.in. z nałożonym przez Brytyjczyków w 1918 r. zakazem podejmowania w kinie tematów bieżących. Zapewne w obawie, że zaczną one podburzać lokalną publiczność.

Masala movies. Momentem przełomowym stał się 1931 r., gdy w Indiach wyświetlono pierwszy film dźwiękowy („Alam Ara"). Pojawiła się możliwość przeplatania akcji piosenkami i tańcem. Sceny muzyczne nie tylko przykuwały uwagę publiczności, ale także pozwalały twórcom na przedstawienie w sposób niejednoznaczny wątków, od których tamtejsze kino stroniło (m.in. erotycznych). Od tej chwili zaczęła się kształtować estetyka indyjskich produkcji, która czerpała zarówno z lokalnych form teatralnych (głównie popularnego w Bombaju teatru Parsów oraz innych tradycji ludowych, gdzie taniec i śpiew były niejako elementem konstytutywnym przedstawienia), jak i kina zagranicznego.

Dzisiaj produkcje bollywoodzkie są często określane mianem *masala movies*. Ten właściwy Indiom gatunek filmowy zawdzięcza swą nazwę mieszance przypraw i podobnie jak w masali w tamtejszym kinie widz odnajdzie mieszankę smaków (dramat, komedia, sensacja, rzadziej thriller) i kolorów.

Gwiazdy Bollywoodu. Obecnie Bollywood jest największą spośród indyjskich kinematografii i rocznie generuje ok. 43 proc. przychodów netto ze sprzedaży biletów w kraju. Poza tym każdy region i każdy język w Indiach ma swój własny przemysł filmowy (m.in. Kollywood – kino tamilskie i Tollywood – kino w języku telugu). Jednak popularność lokalnych produkcji ogranicza się głównie do odbiorców posługujących się danym językiem, natomiast filmy z Bollywoodu gromadzą ogromną publiczność w całym kraju oraz za granicą. Również aktorki i aktorzy Bollywoodu cieszą się krajową i międzynarodową sławą. Do takich gwiazd zaliczają się m.in. Aiśwarja Raj Baććan (ang. Aishwarya Rai Bachchan) – indyjska miss świata znana zarówno z produkcji indyjskich, jak i zagranicznych, czy Prijanka Ćopra (ang. Priyanka Chopra), która spełnia się zawodowo w Mumbaju i Los Angeles (występuje w popularnym serialu „Quantico"). Nie sposób nie wspomnieć o bodaj największym gwiazdorze mumbajskiego kina – Śahruchu Chanie (ang. Shah Rukh Khan)– który, choć występuje tylko w produkcjach bollywoodzkich, to ma rzeszę oddanych fanów na całym świecie.

Kino w hindi nieustanie się rozwija i już dawno wyzwoliło się od melodramatycznej estetyki i przesadnego aktorstwa, które przez wiele lat były znakiem rozpoznawczym filmów z Mumbaju. Dzisiaj Bollywood cechuje się raczej profesjonalizmem, co sprawia, że krytycy coraz rzadziej uśmiechają się ironicznie na wspomnienie tego kina.

Marcin Ciemniewski

eprasa.pl 46c0f5f7db

Nobliści z subkontynentu

Z Indii, Pakistanu i Bangladeszu pochodzi łącznie ośmiu laureatów Nagrody Nobla. W połowie przypadków było to uhonorowanie działalności na rzecz światowego pokoju.


Rabindranath Thakur


Ćandraśekhar Wenkata Raman


Matka Teresa (Agnes Gonxha Bojaxhiu)


Abdus Salam

Pierwszym laureatem rodem z subkontynentu był bengalski pisarz, filozof, kompozytor, malarz i pedagog **Rabindranath Thakur** (ang. Tagore, 1861–1941). W 1913 r. szwedzka Akademia Literatury nagrodziła jego opublikowany rok wcześniej zbiór poezji „Gitańdźali. Pieśni ofiarne" (wyd. pol. w przekładzie Jana Kasprowicza, 1918). Był to nie tylko pierwszy Nobel dla Indusa, ale też dla Azjaty, zaś bezpośrednim skutkiem wyróżnienia była olbrzymia fala popularności Thakura – mędrca ze Wschodu i jego twórczości na Zachodzie.

Kolejna nagroda przypadła w udziale fizykowi **Ćandraśekharowi Wenkacie Ramanowi** (1888–1970) w 1930 r. za badania nad zjawiskiem rozpraszania światła oraz za odkrycie tzw. efektu Ramana. Był on stryjem innego noblisty w dziedzinie fizyki (astronomii) o indyjskich korzeniach, Subramanjana Ćandraśekhara, który jednak otrzymał nagrodę jako obywatel amerykański w 1983 r.

Następnym indyjskim laureatem Nagrody Nobla była **Matka Teresa z Kalkuty** (właśc. Agnes Gonxha Bojaxhiu, 1910–97), z pochodzenia Albanka z Macedonii, a od 1948 r. obywatelka Indii, założycielka zgromadzenia misjonarek miłości i niestrudzona obrończyni osób najbiedniejszych i najbardziej bezbronnych: umierających, sierot, chorych i ubogich. Za „walkę z biedą i cierpieniem, które również stanowią zagrożenie dla pokoju" uhonorowano ją w 1979 r. Pokojową Nagrodą Nobla, którą w całości przeznaczyła na pomoc charytatywną.

W tym samym 1979 r. Nagrodę Nobla w dziedzinie fizyki otrzymał Pakistańczyk **Abdus Salam** (1926–96) za prace z zakresu fizyki cząstek elementarnych. Od 1966 r. blisko współpracował on z gen. Władysławem Turowiczem, komendantem pakistańskiego komitetu badań nad przestrzenią kosmiczną, przy rozwijaniu programu rakietowego i kosmicznego. Był też zaangażowany w rozwój pakistańskiego programu nuklearnego. Abdus Salam był nie tylko pierwszym Pakistańczykiem, ale też w ogóle pierwszym muzułmaninem nagrodzonym Noblem, jednak jako ahmadyta nierzadko spotykał się we własnym kraju z dyskryminacją, szczególnie po 1974 r., kiedy to ruch ahmadijja został ustawowo zdelegalizowany. Jednym z przejawów tej dyskryminacji pozostaje do dziś notoryczne wymazywanie słowa „muzułmański" z epitafium umieszczonego na jego nagrobku.

W 1998 r. nagrodę – tym razem w kategorii ekonomii – otrzymał kolejny Indus, **Amartja Sen** (ur. 1933), łączący w swoich badaniach zagadnienia ekonomiczne z etyką i filozofią. Bank Szwecji im. Alfreda Nobla uhonorował go nagrodą za badania nad ekonomią dobrobytu, szczególnie nad aksjologicznymi podstawami decyzji ekonomicznych oraz zagadnieniami ubóstwa i głodu. Amartja Sen jest współtwórcą wskaźnika rozwoju społecznego (ang. *Human Development Index*), a także orędownikiem równouprawnienia różnych grup społecznych, w tym kobiet, całkowitej wolności słowa i informacji oraz przeciwnikiem teorii zderzenia kultur Samuela Huntingtona.


Amartja Sen


Muhammad Junus


Malala Jusufzai


Kailaś Satjarthi

W 2006 r. po raz pierwszy Nagrodą Nobla (Pokojową) został nagrodzony ekonomista, przedsiębiorca i działacz społeczny z Bangladeszu **Muhammad Junus** (ur. 1940), twórca pojęcia mikrokredytu – niskokwotowej pożyczki na rozpoczęcie działalności gospodarczej przeznaczonej dla osób biednych, głównie bezrobotnych, najczęściej bez zdolności kredytowej w zwykłych bankach, oraz założyciel Gramin Banku, specjalizującego się w udzielaniu takich kredytów. Komitet Noblowski – uznając, że niemożliwe jest osiągnięcie na świecie trwałego pokoju w sytuacji, gdy tak wielu ludzi cierpi skrajną nędzę – docenił niezwykłą skuteczność metody Junusa, która obecnie z powodzeniem działa w wielu, zarówno rozwijających się, jak i uprzemysłowionych krajach.

Ostatnia Nagroda Nobla na subkontynencie, również Pokojowa, z 2014 r., należy *ex aequo* do Pakistanki – **Malali Jusufzai** (ur. 1997) i Indusa – **Kailaśa Satjarthiego** (ur. 1954), którzy zostali odznaczeni za walkę przeciwko wyzyskowi dzieci oraz o prawo dzieci i młodzieży do edukacji. Organizacje społeczne założone przez Kailaśa Satjarthiego uwolniły od ciężkiej, nierzadko wręcz niewolniczej i groźnej dla zdrowia i życia pracy kilkadziesiąt tysięcy dzieci. Malala, ciężko postrzelona przez talibów w drodze ze szkoły za jawne sprzeciwianie się zakazowi edukacji dziewcząt, stała się rozpoznawalną na całym świecie ikoną walki dzieci o dostęp do nauki i szkoły.

Mahatma Gandhi był pięciokrotnie nominowany do Pokojowej Nagrody Nobla (między 1937 a 1948 r.), nigdy jednak nie został jej laureatem. Komitet Noblowski planował uhonorować go w 1948 r., jednak Gandhi został zamordowany w styczniu tego roku, w związku z czym nagroda pokojowa za 1948 r. nie została w ogóle przyznana.

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

eprasa.pl 46c0f5f7db

Materia polityczna

Mahatma Gandhi twierdził, że prostota i łagodność tkania pozwalają tworzyć lepsze, równiejsze społeczeństwo. Obecny premier Indii dorzuca, że można jeszcze na tym świetnie zarobić.

PAULINA WILK



Domowy warsztat tkacki w Waranasi. Tak powstaje jedwabne sari.

Selfie w sari. Minister tekstyliów (w Indiach jest i takie ministerstwo), 41-letnia Śmriti Irani, postanowiła w 2016 r. rozruszać zaśniedziałe kołowrotki włókiennictwa nad Gangesem i rozpoczęła kampanię społecznościową #IWearHandloom (#noszęręcznietkane). Zaczęła od zdjęcia w ciemnoniebieskim sari zrobionym przy drewnianym krośnie gdzieś w ubogim stanie Bihar. Na prośbę, by inni entuzjaści tradycyjnych tkanin też zrobili sobie w nich selfie, zareagowały aż 22 mln osób na Twitterze, a w ciągu pierwszej doby kampanię wzmiankowało blisko 6 mln użytkowników Facebooka. Wniosek? Ręczne tkactwo nie jest przeżytkiem, budzi podziw, który można przemienić w potężny trend. I spieniężyć.

Takie popisowe chwyty są przez indyjskich rządzących stosowane rzadko. Ale Irani przebija popularnością pozostałych członków rządu. Była finalistką konkursu Miss India, gwiazdą popularnego serialu „Teściowa także była kiedyś synową", została aż pięciokrotnie uznana za najlepszą aktorkę telewizyjną nad Gangesem. Polityką zajmuje się od 14 lat. I ma plan, jak przywrócić do życia zagrożone wyginięciem indyjskie tkaniny.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Na ratunek tkaczom. W Indiach powstaje aż 95 proc. wszystkich tkanin tworzonych na świecie bez udziału maszyn. Ale tkacze *khadi* – materiałów powstających z uprawianej lokalnie, ręcznie przędzonej i tkanej bawełny, jedwabiu lub wełny – żyją w biedzie. I w przekonaniu, że ich sztuka umrze wraz z nimi. W kraju pracuje 4,3 mln tkaczy, korzystają z 2,3 mln krosien. Są to w większości mikroprzedsiębiorstwa. Jedno sari tka często cała rodzina, w której wiedza, wzornictwo i technologie wędrują między pokoleniami.

Dziesięć lat temu tkaczy było ponad 2 mln więcej. Ich sytuacja jest ciężka – ponad 55 proc. żyje w skrajnym ubóstwie, 62 proc. to osoby niepiśmienne. Najwięcej jest tkaczek – kobiety stanowią 77 proc. pracowników branży. Spędzają przy kołowrotkach i krosnach ok. 10 godz. dziennie. Tworzą wyrafinowane wzory, zaplatają przędzę w rytm pieśni, które stają się częścią tkackiego spektaklu. W lamówkach i zdobieniach odzwierciedlają lokalne legendy, elementy przyrody, wierzenia. Z czasem ślepną i nabawiają się chorób mięśni oraz kości. Nie mają ubezpieczenia zdrowotnego. Ani motywacji, by przekazać wiedzę dzieciom i skazywać je na równie trudne życie.

Marka India Handloom. Ale teraz to wszystko zaczyna się zmieniać. Irani doprowadziła do zarejestrowania w opiece zdrowotnej kilkudziesięciu tysięcy tkaczy. Jako pierwsza szefowa w historii ministerstwa tekstyliów jeździ na spotkania z rzemieślnikami. Zamierza wyeliminować pośredników, którzy zgarniają lwią część dochodów. Uruchamia więc bezpośrednie dotacje, które pozwolą każdemu tkaczowi kupić nowoczesny sprzęt – rząd poniesie 90 proc. kosztów zakupu. Udostępni też kredyty oraz szkolenia z komputerowego projektowania (większość wzorów powstaje nadal na papierze). Minister zapowiada internetową platformę, dzięki której kontaktować się będą tkacze, handlowcy i projektanci mody. Ruszają też prace nad ochroną interesów rzemieślników. Stosowane przez nich techniki i modele zostaną objęte prawem autorskim. Do katalogów i archiwów trafią tysiące unikatowych, używanych przez dany warsztat czy rejon splotów, naturalnych barwników, zdobień.

Zarejestrowane produkty będą włączane do państwowej marki India Handloom, dla której opracowywana jest międzynarodowa strategia marketingowa. „Egipskie chusty kosztują w Nowym Jorku dwa albo trzy tysiące dolarów, chcę tego samego dla naszych wyrobów" – mówiła Irani w wywiadzie dla indyjskiego magazynu „Open". Zaczęła rozmowy z ministrem lotnictwa o umieszczeniu butików India Handloom na wszystkich lotniskach.

Ideał zrównoważonego biznesu. Pani minister nie wierzy w zmierzch włókiennictwa, uważa, że wystarczy mu praktyczne i szybkie wsparcie rządu. Bo ręcznie tkane materiały, poza pięknem i indywidualnością ujawniającą się w drobnych niedoskonałościach czy różnicach splotów, mają też wyjątkowo aktualny walor. Są ideałem tzw. zrównoważonego biznesu: przyjazne dla środowiska (ich powstaniu nie towarzyszy produkcja dwutlenku węgla, zużycie wody jest niewielkie), organiczne (powstają m.in. z kokosa, liści bananowców, bambusa), dają zatrudnienie małym społecznościom (warsztaty tkackie to największy obok rolnictwa pracodawca na indyjskich wsiach), czym przyczyniają się do zachowania kulturowej różnorodności. Są też wytrzymałe. Im dłużej noszone, tym lepiej wyglądają, działają jak klimatyzacja – latem chłodzą, w zimie grzeją. Równie dobrze pasują do kontestujących konsumpcjonizm minimalistów czułych na punkcie *fair trade*, co do odzieżowych snobów. Nowe pokolenie ceni khadi podwójnie – za wartość etniczną i etyczną. „Młodzi rozumieją potencjał naszych tkanin i tradycji na rynku globalnym. Czekają tylko na most, który połączy ich z nowoczesnością. I ja będę tym mostem" – zapewnia Smriti Irani.

Premier elegant. Unowocześnienie to klucz, bo włókna khadi ugrzęzły w dobie socjalistycznej dystrybucji. W 1957 r. powstała państwowa komisja khadi i przemysłów wiejskich (KVIC), mająca wspierać i chronić produkcję materiałów. Zmieniła się jednak w zbiurokratyzowanego kontrolera, który hamuje rozwój, a sprzedaż ogranicza do 7060 staromodnych sklepów. Przypominają one mroczne kolonialne składy, w których wędruje się od kantorka do kantorka, podając kwity ziewającym ekspedientom i kasjerom. Wybór tkanin nie jest duży, a sklepy mieszczą się w domach towarowych, o które nowa klasa średnia nawet nie zahacza, pędząc do rozświetlonych galerii handlowych.

Przypływ nowego kapitału po reformach w latach 90. spowodował odwrót klientów od krajowej produkcji, lecz KVIC nie wiedziała, jak przestawić branżę na wolnorynkowe tory. Teraz organizuje sezonowe obniżki, zaczyna współpracę z modnymi butikami, jak FabIndia czy Raymonds, tworzy nowe wzory, a na doradczynię zatrudniła wziętą projektantkę Ritu Bedi, która ostatnio zaprezentowała flagową Khadi Collection. Na pokazie stawiły się gwiazdy kina i politycy. Teraz Bedi marzy o uszyciu czegoś dla premiera.



Smriti Irani, indyjska minister tekstyliów

Bo to premier Modi dał impuls do tekstylnego przebudzenia. Szef rządu słynie z nietuzinkowego gustu. Gdziekolwiek się pojawia, robi wrażenie. Na pierwszą zagraniczną podróż do Bhutanu włożył śnieżnobiałą kurtę. Na rozmowy z Angelą Merkel – brązową marynarkę ze stójką, a na wizytę w USA – szafranową kurtę z odważnym żółtym szalem, przy którym zbladła sukienka Michelle Obamy. Lider opozycji oskarżył premiera, że wydał na stroje 10 mln dol.

Patriotyzm zamówień. Modi to konserwatysta przekonany, że ekspansja gospodarcza Indii powinna odbywać się przez wzmocnienie własnych zasobów. W audycji radiowej „Prosto z serca", nadawanej od 2014 r., zachęca Indusów, by nosili khadi i aby każdy kupił choć jedno utkane ręcznie ubranie. A niedawno powiadomił, że sprzedaż podskoczyła o 60 proc. Ale pewien dociekliwy student ujawnił, że te kalkulacje dotyczą tylko jednego rządowego sklepu w Nowym Delhi. Także szacunki ministerstwa małych i średnich przedsiębiorstw wskazują, że roczne tempo wzrostu produkcji khadi zatrzymało się w okolicach 6 proc.

Dlatego potrzebne są większe zamówienia. Ma je zapewnić administracja publiczna. Jak? Odpowiednio się ubierając. Zatrudniający łącznie 3,5 mln urzędników rząd Indii postanowił, że każdy z nich co piątek ma nosić ubrania szyte z khadi. Także wojsko zadeklarowało chęć zamówienia setek tysięcy żołnierskich koszul. W gotowości są również urzędnicy pocztowi, publiczne szkoły i przedszkola oraz milion pracowników kolei indyjskich. Załogi linii lotniczych Air India już wkrótce będą nosić naturalne kurty i sari, a w klasie biznes nawet serwety i koce będą wykonane ręcznie.

Tkanina narodu. Wszystko to na nowo przypomina, że khadi jest prawdziwą tkaniną narodu i ma doniosłe znaczenie polityczne. Hindus, który zakłada ręcznie tka-

eprasa.pl 46c0f5f7db

ną bawełnę, staje się nosicielem szczególnego etosu. Dotyczy to rolników, gwiazd Bollywood i premiera. Narendra Modi umiejętnie odnawia w ten sposób jeden z najważniejszych mitów demokratycznych Indii, wzorując się na Mahatmie Gandhim.

Niewiele jest przesady w stwierdzeniu, że Korona Brytyjska uległa pod naporem tego wątłego staruszka, który jako duchowy lider indyjskiego ruchu niepodległościowego przemawiał do londyńskich lordów ubranych w trzyczęściowe garnitury, mając na sobie jedynie kawałek białej bawełny. Sto lat temu strój Gandhiego był demonstracją sprzeciwu wobec wszystkiego, co brytyjskie. Elementem bowiem jego programu był ruch swadeśi (art. s. 116), nakazujący używanie wyłącznie ojczystych produktów i bojkotowanie dóbr importowanych, którymi Kompania Wschodnioindyjska (art. s. 102) od XVIII w. zalewała Indie, rujnując ich rzemiosło.

To wtedy khadi stało się symbolem politycznego wyzwolenia. Mahatma nie rozstawał się z kołowrotkiem. Uczynił z niego narzędzie w walce bez przemocy. Mówił, że tkanie wymaga cierpliwości, a więc uczy pokory i pacyfizmu, a jego prostota i łagodność pozwolą stworzyć lepsze, wyzbyte nierówności społeczeństwo. Nakłaniał Indusów, by przędli każdego dnia. I zabiegał, by symbol kołowrotka znalazł się na fladze Republiki Indii. W 1947 r. zastąpiono go bardzo podobnym ćakramem cesarza Aśoki. Kodeks Flagi wymaga, by szyto ją z khadi pod karą trzech lat więzienia i grzywny.

Ubiór polityków. Khadi stało się duchową tarczą przywracającą Indusom godność. Miało istotny walor jednoczący – było niedrogie, nosili je najwyżej i najniżej urodzeni. Wezwań bowiem Gandhiego posłuchały miliony, nie wyłączając domów najbardziej elitarnych. Jak ten w Ahmadabadzie, gdzie mieszkał Dżawaharlal Nehru z małą córką Indirą. W zaledwie kilka dni rodzina dwojga przyszłych premierów całkowicie się przeobraziła: zniknęły żyrandole, auta i srebrna zastawa. Przy stole z wyłącznie wegetariańskimi potrawami jedzono odtąd rękoma i mówiono w hindi lub urdu. Wymieniona została garderoba – mężczyźni wrócili do kaśmirskich kurt i wąskich marszczonych spodni – ćuridarów. Kobiety pozostały przy sari, ale teraz same je tkały. Pikietowały sklepy z importowanym towarem i paliły angielskie materiały. Indira również chciała wziąć udział w narodowej przemianie, więc zniszczyła swą brytyjską lalkę.

Później, gdy podróżowała po świecie z ojcem – pierwszym premierem niepodległych Indii – nosiła sari. Na zdjęciach ze spotkania z Johnem F. Kennedym widać, że narzuciła na nie futrzaną etolę, a Nehru – od skórzanych pantofli po białą furażerkę – był ubrany jak Kaśmirczyk. Uczynił z tej furażerki symbol swej epoki – łatwo po niej rozpoznać zwolenników socjalistycznych idei. W XXI w. Sonia Gandhi, choć Włoszka i katoliczka, poszła w ślady teściowej i, jak Indira, publicznie występuje wyłącznie w sari o tradycyjnych, dużych wzorach.

Powab lekkości. Tkane na Półwyspie Indyjskim od blisko 5 tys. lat przezroczyste muśliny, gładkie perkale i cieniutkie kretony zachwycały Aleksandra Wielkiego, Vasco da Gamę, elity Rzymu i paryskie salony. I dziś symbolizują wszystko, czego trzeba, by zadowalać gusta znużone masowością światowej produkcji. Minister Irani rozumie, że ponowne narodziny khadi zależą od tego, czy na punkcie tkanin oszaleją ludzie młodzi. Dlatego próbuje wyrwać je z narodowej gabloty i zwrócić im legendarną lekkość.

Paulina Wilk



Diament pokuty

W sporze o najsłynniejszy klejnot świata Indusi występują jako ofiary kolonializmu, a Brytyjczycy jako wieczna potęga. Ale dzisiaj te role nie mają związku z rzeczywistością.

Awantura o diament. Tuż przed jubileuszem 90-lecia królowej Elżbiety II, w 2016 r. w Indiach zjawiła się para książęca. William i Kate rozpoczęli tournée od slumsów Mumbaju, złożyli wieniec pod Bramą Indii w Delhi, a na koniec pozowali do zdjęć przed mauzoleum Tadź Mahal, na tej samej ławeczce, na której samotnie siedziała niegdyś księżna Diana. I wszystko poszłoby gładko, gdyby nie fakt, że w środku tej wizyty odżyły dawne żale. Wpływowa indyjska organizacja pozarządowa, założona m.in. przez sławy Bollywood i przedstawicieli dobrze sytuowanych rodów, wystosowała pytanie do swego rządu, czy zamierza zrobić coś w sprawie odzyskania słynnego indyjskiego diamentu Koh-i-nur (z perskiego: góra światła), który od 1849 r. jest w rękach Brytyjczyków. Tkwi w brytyjskiej koronie w skarbcu londyńskiej Tower.

Awantura o diament wybucha z nową energią przy każdej oficjalnej wizycie. Doskonale obrazuje, jak trudno Indusom i Brytyjczykom wyjść ze starych ról, nieprzystających już do aktualnego układu sił. A ten drastycznie się zmienił.

Rozliczenie kolonializmu. Kiedy w listopadzie 2015 r. premier Indii Narendra Modi odwiedzał Londyn, kwestię zwrotu diamentu poruszył Keith Vaz, jeden z 10 Brytyjczyków o indyjskich korzeniach zasiadających wówczas w Izbie Gmin. Także prawnuk Mahatmy Gandhiego oznajmił publicznie, że najwyższa pora, by Wielka Brytania zwróciła 105,6-karatowy diament (jeden z największych na świecie, wyceniany na 100 mln dol.) i w ten sposób odbyła symboliczną pokutę za kolonialną przeszłość. „Kiedy zobaczyłem go w gablocie w Tower, miałem ochotę ją stłuc i zabrać go do domu" – mówił mediom Tuśar Gandhi.

Także Śaśi Tharur, światowej sławy dyplomata i pisarz zasiadający teraz w indyjskim parlamencie, poparł te żądania. Jest zwolennikiem wytoczenia procesów w międzynarodowych sądach i domagania się przez Indie reparacji za stulecia wyzysku. Tharur to członek Partii Kongresowej, która wraz z innymi ugrupowaniami centrowymi naciska na rząd Modiego w sprawie rozliczenia kolonialnej przeszłości. Sporny diament stał się więc najefektowniejszym symbolem dawnej przemocy.

Ego i pragmatyka. Gdy w listopadzie 2015 r. Modi poleciał do Londynu z oficjalną wizytą – jako pierwszy od ponad dekady urzędujący premier indyjski – zgotowano mu tam przyjęcie zarezerwowane dla głów państw. Była parada samolotów, spotkanie z królową, oddział gwardii honorowej, uroczysta wizyta przy

eprasa.pl 46c0f5f7db

pomniku Gandhiego. A kiedy przybył na stadion Wembley, by przemawiać do 60 tys. Indusów mieszkających na Wyspach Brytyjskich, ówczesny premier David Cameron powitał go tam z małżonką ubraną w sari. Jakby uwodzenia nie było dość, Cameron zwrócił się do stadionowej publiczności w ojczystym języku Modiego – gudźarati – i powiedział, że już wkrótce spodziewa się anglo-indyjskiego obywatela na fotelu brytyjskiego premiera.

Wszystko to miało łechtać ego indyjskiego przywódcy i dać Cameronowi sposobność do przełamania chłodu okazywanego mu przez Modiego. To się nie udało. Indyjski premier użył tej wizyty, by poprawić swoje notowania nad Gangesem (od lat żaden premier nie budził w Indusach tak wielkiej miłości, jak i nienawiści). Wobec Brytyjczyków pozostał niewzruszony. Zanim się w ogóle do Londynu pofatygował, miał już za sobą tournée po blisko 30 krajach, w tym wielu azjatyckich, zgodnie z nową strategią międzynarodową Indii nazwaną Patrz na Wschód (Look East).

Cameron w latach 2010–15 był w Indiach trzykrotnie (raz z największą misją ekonomiczną w dziejach, biznesmeni wypełnili cały jumbo jet), działa tam najbardziej rozległa siatka brytyjskich służb dyplomatycznych. Modiego zaś bardziej interesuje rozwijanie interesów z Chinami, Japonią i Koreą Płd. Wśród zagranicznych partnerów gospodarczych Indii pozycja Wielkiej Brytanii pozostaje wyjątkowa, ale słabnie. Dziś korona jest ledwie 12 partnerem handlowym Indii, 15 lat temu była pierwszym. Podczas wizyty w Londynie premierzy podpisali porozumienia o współpracy gospodarczej warte blisko 15 mld dol. Ale wcześniej Modi zawarł umowy dwukrotnie wyższej wartości z Chińczykami.

Podczas gdy Cameron mówił o prawdziwie wyjątkowej przyjaźni, jaką jego kraj utrzymuje z Indiami, premier Modi trzymał się pragmatyki. Nazwał Wielką Brytanię bramą dla indyjskich interesów w Unii Europejskiej i przy tej okazji bezpardonowo skrytykował pomysł brexitu. Mógł sobie na to pozwolić, bo szale na indyjsko-angielskiej wadze zaczęły się wyrównywać.

Indusi w Albionie. Na Wyspach Brytyjskich żyje 1,5 mln osób pochodzenia indyjskiego, w tym ponad 20 tys. studentów, a wartość przekazów pieniężnych z Wysp do Indii wynosi rocznie ok. 4 mld dol. Brytyjskie firmy dają w Indiach zatrudnienie 700 tys. ludzi i mają niezbędne dla rozwoju indyjskich firm ośrodki badawcze, technologie, doświadczenie. Jednocześnie jednak Indusi są trzecim największym inwestorem zagranicznym na Wyspach Brytyjskich (po USA i Francji), w ciągu roku poziom ich inwestycji wzrósł o 65 proc.! Czy nie pora więc mówić już o partnerstwie?

Indusi inwestujący na wyspach dają zatrudnienie ponad 110 tys. Brytyjczyków, prowadzą tam ponad 800 przedsiębiorstw. Co roku płacą do królewskiego budżetu 950 mln dol. podatków. Ich obecność ma już bardzo istotne znaczenie dla gospodarki, bo choć większość ich firm jest mała lub średnia, to w rękach Indusów są dwa ważne – także dla poczucia godności – sektory przemysłu. Indusi przejęli klejnot w koronie motoryzacyjnej, gdy w 2008 r. kupili od Forda automobilową dumę Brytanii, czyli marki Jaguar i Land Rover. Produkcja tych aut dobrze rozwija się pod zarządem Tata Motors, jednej z firm indyjskiego giganta przemysłowego – grupy Tata założonej przez rodzinę parsyjskiego pochodzenia.

Indusi lubią żartować, że rodzina Tata jest nad Gangesem wszechobecna i nieodzowna, bo produkuje wszystko – od krawężników po herbatę – i że bez niej kraj przestałby funkcjonować. Brytyjczycy mogą wkrótce poczuć się podobnie. Tata Global Beverages jest właścicielem marki Tetley, najsłynniejszej angielskiej herbaty. Tata Motors zatrudnia prawie 30 tys. pracowników na Wyspach, a to nawet nie połowa tych, którym pracę daje Tata Steel, właściciel kluczowych hut stali w Walii oraz Anglii.

Ta stosunkowo nagła, bo dokonująca się od 25 lat, zmiana ról w brytyjsko-indyjskich relacjach jest dla przywódców kłopotliwa i jeszcze się z nią nie oswoili.

Więcej niż diament. Naman Ahudża, profesor historii sztuki z Uniwersytetu Dżawaharlala Nehru w Nowym Delhi, uważa, że losów dziedzictwa cywilizacyjnego Indii nie wolno sprowadzać do „jednego błyszczącego kamienia" i że jego rodacy popełniają błąd. „Tysiące rzeźb, religijnych manuskryptów, starożytnych traktatów naukowych, tkanin, a nawet części słynnych budowli znajdują się w zagranicznych muzeach. To obiekty o ogromnym znaczeniu dla kultury i społeczeństwa Indii" – mówił dziennikowi „The Hindu" i apelował o szerszą międzynarodową dyskusję nad ich wykorzystaniem dla rozwoju światowej kultury, w tym – indyjskiej diaspory. Przyznał też, że Indie nie dysponują dziś muzeami, w których mogłyby przechowywać tak cenne obiekty.

Z drugiej strony o nową, szczerą edukację apeluje William Darlymple, słynny historyk brytyjski specjalizujący się w dziejach m.in. Indii i Afganistanu, który pisze książkę o Koh-i-nurze. Krytykuje on niechęć Brytyjczyków do zwrotu diamentu i podjęcia dyskusji na temat kolonialnych łupów: „Brytyjczycy muszą zrozumieć, że to samo imperium, które przyczyniło się do wielkiego bogactwa Brytanii, spowodowało zubożenie większości pozaeuropejskiego świata. Indie i Chiny straciły najwięcej, razem z tysiącami niewolników wysłanych do pracy na afrykańskich plantacjach".

Paulina Wilk



105,6-karatowy diament Koh-i-nur w brytyjskiej koronie Królowej Matki

eprasa.pl 46c0f5f7db



Wielbłądy i rakiety, parada armii pakistańskiej w Islamabadzie, 2015 r.

Co dalej z Pakistanem

Najgroźniejsza dla tego kraju jest próba oderwania go od wielokulturowej tradycji subkontynentu na rzecz postępującej arabizacji.

AGNIESZKA KUSZEWSKA-BOHNERT

Obraz kraju. W trzeciej dekadzie XXI w. Pakistan jest państwem uwikłanym w przewlekły konflikt z Indiami, zagrożonym bezpośrednim przejęciem steru władzy przez armię, poważnie dotkniętym zagrożeniami terrorystycznymi i borykającym się z religijną radykalizacją. To piąte na świecie pod względem liczby ludności (ponad 250 mln mieszkańców), jedyne muzułmańskie państwo nuklearne, jest istotnym graczem w regionie, a także ważnym punktem odniesienia w polityce światowych mocarstw.

Pakistańczycy to w przeważającej mierze sunniccy muzułmanie (ok. 80 proc.), ale też szyici (ok. 15 proc., w tym Hazarowie, lud pochodzenia turko-mongolskiego, stanowiący w Pakistanie mniejszość wyznaniową i etniczną) oraz ahmadyci uznawani na mocy pakistańskiej konstytucji za niemuzułmanów. W Pakistanie żyje też niecałe 2 mln hindusów, niewiele ponad 2 mln chrześcijan oraz ok. 40 tys. sikhów. Kraj jest zamieszkiwany przez liczne grupy etniczne i językowe.

Armia kontra cywile. Dominująca rola gremiów militarno-wywiadowczych skłania badaczy do określania Pakistanu mianem państwa garnizonowego, gdzie mimo istnienia rządu cywilnego to generałowie wyznaczają kierunki polityki zagranicznej i bezpieczeństwa. Pakistan jest nadal mocno zhierarchizowany, co znacznie odbiega od egalitarnej wizji Muhammada Alego Dźinnaha (art. s. 125). Elity z wielkich miast żyją luksusowo, w odgrodzonych i strzeżonych przez armię tzw. cantonmentach (pozostałość po czasach kolonialnych). Znacząca większość społeczeństwa to jednak ludzie biedni lub żyjący poniżej granicy ubóstwa. Publikowany przez Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju Raport o Rozwoju Społecznym plasuje Pakistan na 168. miejscu spośród 193 państw. Nieograniczoną władzę mają zasiadający we władzach federalnych i rządach prowincji przedstawiciele klanów przemysłowych i wielcy posiadacze ziemscy (zamindarowie), korzystający z przywilejów wciąż istniejącego systemu quasi-feudalnego.

Od czasu wyborów parlamentarnych w 2024 r. władzę sprawuje koalicyjny rząd premiera Śehbaza Śarifa (brata Nawaza), opierający się przede wszystkim na Pakistańskiej Lidze Muzułmańskiej (Nawaz, PML-N) oraz Pakistańskiej Partii Ludowej (PPP), w więc tradycyjnie głównych aktorach tamtejszej sceny partyjnej. Centralną postacią armii jest marszałek polny Asim Munir, który od 2022 r. pozostaje najbardziej wpływowym aktorem politycznym w kraju. Dla wojskowych jest to dogodna sytuacja: mogą rządzić z tylnego siedzenia, nie biorąc

eprasa.pl 46c0f5f7db



Slumsy na obrzeżach Islamabadu

bezpośredniej odpowiedzialności za skutki kryzysu gospodarczego (zadłużenie, słaby wzrost gospodarczy oraz uzależnienie od wsparcia m.in. Międzynarodowego Funduszu Walutowego).

Armia pakistańska to nie tylko obrona terytorium państwa, to depozytariusz teorii dwóch narodów, prowadzący strategię wobec Indii, indyjskiego Kaśmiru, ale również aktywny uczestnik pakistańskiego biznesu, posiadacz wpływowych konglomeratów biznesowych, takich jak powstała w 1954 r. Fauji Foundation (słowo faudź znaczy w urdu wojsko). Pod pretekstem dbania o bezpieczeństwo armia bezpośrednio uczestniczy w wielu projektach dających jej duże profity i umacniających kontrolę, takich jak budowa i zarządzanie infrastrukturą transportową, zaangażowanie w programy rozwojowe, rozbudowa przedsiębiorstw komercyjnych w ramach Chińsko-Pakistańskiego Korytarza Ekonomicznego, CPEC.

Problem radykalizacji. W Pakistanie zagrożenie stanowią ugrupowania sunnickich fundamentalistów, w tym pakistańscy talibowie przeprowadzający regularnie zamachy terrorystyczne, coraz częściej na tzw. miękkie cele (szkoły, parki, szpitale, świątynie sufickie, kościoły, meczety szyickie itp.). Szczególny protest wzbudził w lutym 2017 r. największy w historii Pakistanu zamach na sanktuarium sufickie w Sehwanie w prowincji Sindh. Znajdujące się tam mauzoleum Lal Šahbaza Kalandara to miejsce święte i cel pielgrzymek zarówno sunnickich i szyickich muzułmanów, jak i hindusów oraz chrześcijan. W kolejnych latach zagrożenie nie malało, zwłaszcza w prowincjach Chajber Pasztunchwa i Beludżystan, gdzie za większość ataków odpowiadała Tehrik-i-Taliban Pakistan (TTP), Państwo Islamskie Prowincji Chorasan (ISKP) oraz ugrupowania beludżyjskich separatystów.

Radykalną wersję islamu promują niektóre medresy (szkoły koraniczne), z których część pozostaje poza kontrolą państwa. Medresa Dar ul-Ulum Hakkanija jest nazywana kuźnią terrorystów lub uniwersytetem dżihadu; honorowy doktorat miał na nim mułła Omar (lider afgańskich talibów, wspierany przez ISI weteran wojny afgańskiej), a wśród absolwentów są m.in. mułła Mansur (następca Omara) czy Dżalaluddin Hakkani ze śmiercionośnej grupy terrorystycznej zwanej siatką Hakkanich. Stojący na czele medresy Maulana Sami ul Hak (zamordowany we własnym domu przez niewykrytego sprawcę w listopadzie 2018 r.) miał przydomek ojca talibów. W czerwcu 2016 r. rząd prowincji Chajber Pachtunchwa, na którego czele stał Imran Chan (późniejszy premier Pakistanu w latach 2018–22), przekazał uczelni 300 mln rupii dla rzekomej deradykalizacji medresy. Chan już wcześniej zabił nadzieje części modernistów, określając pakistańskich liberałów mianem szumowin.

Problem wolności słowa. Walka z osobami kwestionującymi religijny radykalizm, którym często przyszywana jest łatka liberałów, zwolenników Zachodu szerzących antypaństwową i antypatriotyczną retorykę, których nazywa się wręcz niewiernymi (*kuffar*), to stały element strategii w rękach fundamentalistycznych ulemów. Mowa nienawiści płynąca czasem z meczetowych głośników oficjalnie jest zakazana, także w ramach programu walki z terroryzmem, który został zainicjowany przez ówczesny rząd w następstwie zamachu na szkołę w Peśawarze w grudniu 2015 r.

Instytucje państwowe stały się ostatnio, za zgodą rządu, tropicielami bluźnierców (art. s. 138) – od kontroli mediów społecznościowych do wymuszania autocenzury na dziennikarzach itp. W istocie jest to narzędzie mające uciszyć nieposłusznych i sprawić, by nie poruszali niewygodnych tematów. Ci, którzy łamią tę zasadę, płacą najwyższą cenę – np. działaczka społeczna Sabin Mahmud, zamordowana w Karaći w 2015 r. za publiczną debatę na temat naruszeń praw człowieka w Beludżystanie.

eprasa.pl 46c0f5f7db

Nie wolno też publicznie krytykować strategii Pakistanu wobec Kaśmiru. Kandydaci do lokalnych władz w pakistańskim Azad Dżammu i Kaśmirze (art. s. 144) muszą np. składać przysięgę lojalności wobec pakistańskiej ideologii. W Indeksie Wolności Prasy, opublikowanym w kwietniu 2026 r. przez Reporterów bez Granic, Pakistan zajmuje 153. pozycję na 180 państw.

Inne ważne wyzwania. Wśród problemów Pakistanu warto wymienić brak wystarczającego dostępu do edukacji, zwłaszcza dla kobiet. Według danych ze spisu powszechnego z 2023 r. wskaźnik alfabetyzacji wynosi 60,6 proc. (68 wśród mężczyzn i 52,8 wśród kobiet). Problemem w Pakistanie (ale także w Indiach, to obyczaj związany z konserwatyzmem kulturowym, nie tylko z religią) pozostają tzw. zbrodnie honorowe, których ofiarą padają głównie kobiety. Przykładem jest głośna w 2016 r. sprawa Kandil Balucz, odważnej blogerki uznanej za symbol wyzwolenia młodych Pakistanek, zamordowanej przez brata. Reakcje na ten i inne dramaty pokazują ideologiczne rozerwanie społeczeństwa pakistańskiego: konserwatyzm i rygoryzm moralny zderzający się z postępującą modernizacją i chęcią dokonywania wolnych wyborów życiowych.

We znaki daje się ponadto kryzys energetyczny. Choć udało się ograniczyć chroniczne przerwy w dostawie prądu, Pakistan nadal zmaga się z wysokimi kosztami energii, zadłużeniem sektora oraz okresowymi przerwami w jej dostawach, zwłaszcza w prowincjach o słabiej rozwiniętej infrastrukturze: Beludżystanie i Chajber Pasztunchwie.

Różnorodność i kontrasty. Pomimo tych problemów Pakistan to także zorganizowane społeczeństwo obywatelskie, które dobrze radzi sobie z codziennymi trudnościami. To rozbudowany sektor organizacji pozarządowych, ogromna rzesza społeczników pomagających biednym, muzycy promujący kulturową różnorodność, prężnie działający obrońcy praw człowieka, prawnicy, naukowcy czy dziennikarze walczący z radykalizacją, organizacje broniące praw społeczności wyznaniowych i skrupulatnie dokumentujące przejawy marginalizacji. Pakistan to także świetnie zaopatrzone księgarnie, gdzie można kupić czołowe pozycje naukowe zachodnich wydawnictw, także te krytykujące islamizację i armię. To także festiwale muzyki klasycznej (np. trwający od ponad 60 lat All Pakistan Music Conference w Lahor) i folkowej, wydarzenia promujące regionalną różnorodność, regularnie organizowane w różnych częściach kraju. Nieodłącznym elementem pakistańskiego krajobrazu są bajecznie kolorowe ciężarówki, autobusy czy riksze, malowane przez artystów np. z grupy Phul Patti, stanowiące powód do dumy dla właścicieli.

Last but not least, Pakistan to także tradycja i kultura suficka związana z mistycznym islamem, charakterystyczna dla Azji Południowej, promująca dialog i tolerancję, która toczy bój z podejmowaną przez ekstremistów próbą arabizacji państwa. Młodzi Pakistańczycy lubią się określać mianem sufich, także wówczas, gdy chcą zaakcentować swój sprzeciw wobec radykalizmu. Na terenie kraju znajdują się liczne sanktuaria sufickie przyciągające każdego dnia całe rodziny (pomimo zagrożenia terroryzmem), gdzie regularnie odbywają się koncerty muzyki kawwali w wykonaniu lokalnych artystów, którzy śpiewają poezję sufich, uczącą szacunku i potępiającą twardogłowy ekstremizm religijny. Muzykę tę spopularyzował na Zachodzie mistrz Nusrat Fateh Ali Chan. Jednym z pieśniarzy folkowych jest Sajin Zahur, który odwiedził Polskę podczas Festiwalu Skrzyżowanie Kultur w 2015 r. Wreszcie – Pakistańczycy są ujmująco gościnni i zawsze chętni do pomocy przyjezdnym.

Relacje z sąsiadami. Pakistan ma napięte relacje praktycznie ze wszystkimi sąsiadami, poza Chinami. Wielomiliardowy projekt Korytarza Ekonomicznego (CPEC China–Pakistan Economic Corridor) budzi zarówno nadzieje, jak i kontrowersje. Przebiega on przez obszary będące przedmiotem nierozwiązanego konfliktu z Indiami – Gilgit Baltistan (art. s. 144). Strategiczne zbliżenie Pakistanu z Chinami staje się faktem, przy czym atutem Pakistanu jest tu jego strategiczne położenie i terytorium, które dzięki inwestycjom infrastrukturalnym zapewnia Chinom lądowy dostęp do zasobnych w surowce energetyczne państw Zatoki Perskiej.

Konflikt z Indiami w chwili obecnej nie rokuje szans na rozwiązanie, a wzdłuż linii kontroli w Kaśmirze regularnie dochodzi do wymiany ognia. W relacjach z Afganistanem problemem pozostaje międzypaństwowa granica, tzw. linia Duranda, wyznaczona jeszcze podczas rządów brytyjskich, która oddziela plemiona pasztuńskie i nigdy nie została uznana przez Afganistan. Kabul, gdzie rządzą od 2021 r. talibowie, którzy przywrócili Islamski Emirat Afganistanu, odrzuca pakistańskie oskarżenia o wspieranie TTP, Pakistan z kolei rozgrywa kartę afgańskich uchodźców, przyspieszając ich repatriację. Między obomа państwami regularnie dochodzi do napięć wzdłuż granicy.

Według danych UNHCR Pakistan pozostaje w czołówce państw goszczących uchodźców oraz inne osoby wymagające międzynarodowej ochrony. Na koniec 2025 r. przebywało ich tam ok. 1,3 mln, co plasowało kraj na 7. miejscu na świecie. Zdecydowaną większość stanowili obywatele Afganistanu. W wyniku masowych powrotów i deportacji (80 proc. to kobiety i dzieci) liczba Afgańczyków znacząco się zmniejszyła. UNHCR podkreśla, że większość tych powrotów miała charakter przymusowy lub quasi-przymusowy i była konsekwencją zaostrzenia pakistańskiej polityki migracyjnej wobec tej grupy ludności. Relacje z szyickim Iranem zaostrzyły się po irańskiej rewolucji islamskiej w 1979 r., władze pakistańskie obawiały się wsparcia dla ugrupowań szyickich na terenie Pakistanu, zwłaszcza w Beludżystanie. Do dziś bilateralne stosunki na linii Islamabad–Teheran pozostają nieufne, choć w połowie 2026 r. Pakistan aktywnie angażował się dyplomatycznie w działania na rzecz deeskalacji konfliktu między Iranem a Stanami Zjednoczonymi.

Perspektywy na przyszłość. „Nie wiem, czy Pakistan powstał w oparciu o religię, ale religia z pewnością niszczy Pakistan" – słowa emerytowanego oficera pakistańskiej armii stanowią adekwatne podsumowanie. Radykałowie islamscy chcą przekształcić państwo muzułmańskie, mające swój rodowód w niezwykle zróżnicowanej, bogatej i od stuleci przenikającej się wzajemnie tradycji religijno-kulturowej subkontynentu indyjskiego, w islamski kalifat rządzony za pomocą surowo interpretowanego prawa szarii. Tradycje buddyjskie, hinduskie, sikhijskie i islamskie przenikały się wzajemnie, współtworzyły specyficzną i niepowtarzalną w skali globalnej tożsamość mieszkańców tej części Azji, co do dziś jest w Pakistanie bardzo widoczne. Sposób myślenia islamskich fundamentalistów i ich wizja państwa stanowią całkowite odrzucenie tej wyjątkowej spuścizny i zagrożenie dla samego Pakistanu. Walka z ekstremistami to pierwszoplanowe wyzwanie dla władz tego państwa, które zostanie zrealizowane, jeśli będzie to w interesie potężnego sektora militarno-wywiadowczego.

Agnieszka Kuszewska-Bohnert

eprasa.pl 46c0f5f7db

Co dalej z Indiami

Kraj, którego rozwój zależy w przeważającej mierze od niego samego, a przy okazji ma broń jądrową, jest supermocarstwem. A właściwie: mógłby być.

KRZYSZTOF MROZIEWICZ

Jutro czyli wczoraj. Przyszłość kraju to pochodna jego historii. Najbliższy wiek w przypadku Indii będzie odwzorowaniem dawnej walki antykolonialnej, czyli nową emancypacją. Tak jak sto lat temu lud Gandhiego wymusił na Anglikach pierwszy w ich historii brexit, tak teraz regionalne mocarstwo, jakim są Indie, zechce uwolnić się od pęt globalizacji, którą uważa za nową formę zależności kolonialnej. Indus powie z uśmiechem: cokolwiek dzieje się w świecie, w Indiach zdarzyło się wcześniej.

Jeden jest tylko kłopot z prognozowaniem opartym na ekstrapolacji przeszłości: w Indiach od zawsze lekceważono historię. Zmiany – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – szkodziły rozwojowi. Dbano o trwanie w miejscu. Nieruchomą mentalność Indusów ukształtowały warny (kasty) i joga będąca systemem filozoficznym, a także sposobem życia. Współczesność wymusza na bezruchu eksperymenty, które kłócą się z tradycją, ale nęcą perspektywą zajęcia przez Indie pozycji supermocarstwowej. To jedno jest w stanie wyrwać je z letargu i medytacji. Kiedy lądujemy w Mumbaju czy Nowym Delhi, wchłania nas tłum, który sprawia wrażenie, że całe Indie zamierzają dokądś wyjechać. To tylko pozory. Wrzący kocioł stoi na zimnej blasze.

Napęd rozwojowy. Rozwój Indii wymusza transformacja Chin. Inaczej by się nie ruszyły. W jakiej mierze zależą w rozwoju od samych siebie? Jeśli chodzi o surowce, połowę muszą sprowadzać. Nadzieja w tym, że któryś z gigantów azjatyckich (Chiny, Korea – bo Japonia już się



Festiwal latawców w Mumbaju, 2014 r.

eprasa.pl 46c0f5f7db

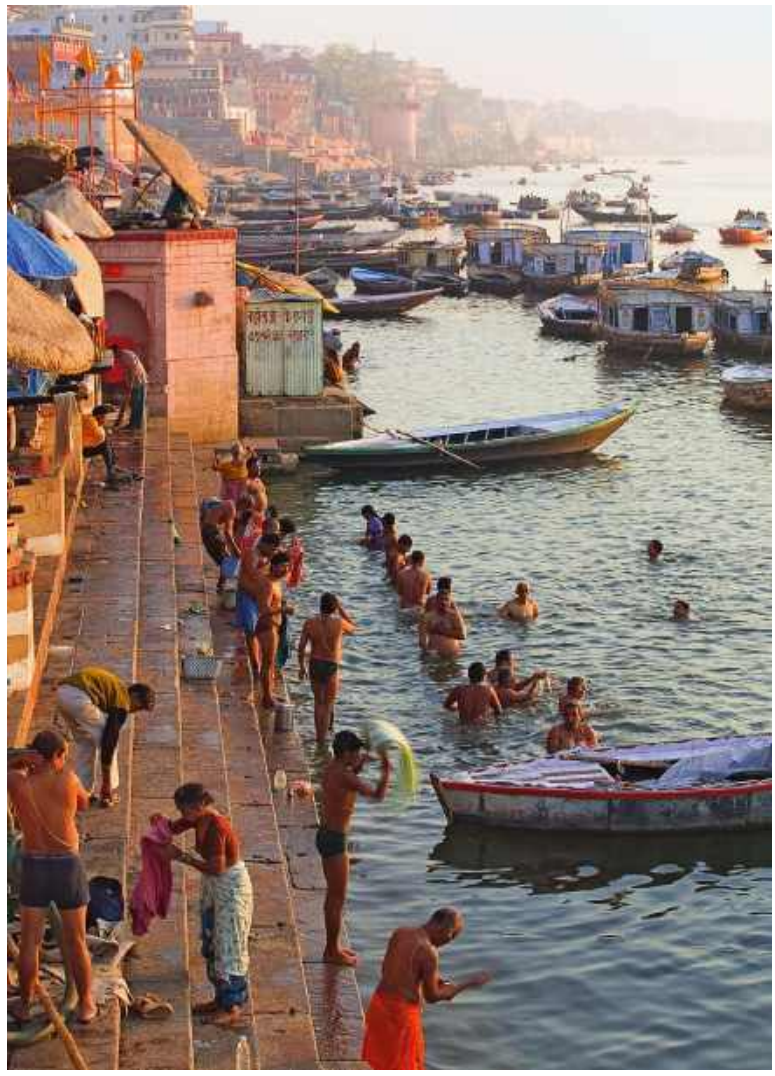
uśpiła) wymyśli zminiaturyzowany kondensator o superpojemności, który będzie gromadził energię słoneczną w dowolnych ilościach. Wtedy ropa naftowa przestanie być surowcem kluczowym. Jeśli chodzi o broń ekonomiczną, Indie dysponują centrami obliczeniowymi, które świadczą usługi coraz większej liczbie klientów ze świata. Kiedy w Ameryce jest wieczór, w Indiach pojawia się na niebie Surja, słońce. Amerykanie wysyłają do Bengaluru dane wieczorem, a rano czasu amerykańskiego Indusi odsyłają im wyniki obliczeń. Szybko i tanio. Co się tyczy broni jądrowej – mają. Gen. Sundardźi powiedział, iż istnieje ona po to, aby biernie leżeć w magazynach, z których nigdy się jej nie wydostanie. Brakuje Indusom środków przenoszenia na odległość ponad 5 tys. km. To jest – brakuje odpowiedniej liczby takich rakiet. Polityka zbiega się w Indiach z fizyką nuklearną i aerodynamiką do tego stopnia, że Abdul Kalam, zresztą muzułmanin, ojciec indyjskiej techniki rakietowej, był dopiero co prezydentem tego kraju.

Kiedy Chiny zapowiedziały, że Chińczyk wyląduje na Księżycu w 2020 r., Indie poinformowały, że Indus zrobi to samo w tym samym roku. Jedno i drugie jest możliwe. A prawa statystyki uczą, że co jest możliwe, to się stanie.

Wzrost i biurokracja. W czasach kolonii roczny wzrost gospodarczy Indii nie przekraczał 0,8 proc. PKB. Kiedy za sprawą premiera Nehru i jego doradców, m.in. Oskara Langego, budowano infrastrukturę niepodległych Indii, mieszając najgorsze metody kapitalizmu i socjalizmu, wzrost utrzymywał się na poziomie 3 proc. Kiedy premier Manmohan Singh rozpoczął reformy w 1990 r., tuż po inauguracji eksperymentu Deng Xiaopinga w Chinach, tempo wzrostu Indii sięgnęło dolnej granicy wzrostu chińskiego, czyli 7 proc. Ale możliwości wzrostu do poziomu dwucyfrowego istnieją, tylko trzeba zredukować administrację o połowę. Kiedy przyjdzie szukać rezerw, pierwszą już mamy.

Biurokracja indyjska wzorowana jest na nienawistnej Indusom biurokracji angielskiej. Biurokracja z Londynu plus ceremoniał Wschodu to hamulec niemający sobie równych. Jako wróg reform jest gwarantem bezruchu. Korupcjogenność sprawia, że od 20 do 50 proc. rupii w obiegu pochodzi nie wiadomo skąd. Administracja pełni rolę KPZR w ZSRR. Wszechpotężna i nietykalna. Kiedy jednak Chiny ruszą swoją, w Indiach stanie się to samo. W Chinach wstrząs ten nastąpi nieprędko, bo to kraj komunistyczny bez komunistycznej gospodarki, lecz z komunistyczną nadbudową i biurokracją. Czas tam płynie inaczej niż w Indiach (gdzie jest uważany za kołowy) czy w Europie (gdzie jest liniowy). W Chinach zmienia się skokowo, po długich okresach zastoju; ówczesny premier ChRL Zhou Enlai powiedział podczas wizyty w Paryżu, że na pełną ocenę rewolucji francuskiej jest jeszcze za wcześnie.

Czynniki wewnętrzne. Czynnikiem napędzającym wzrost gospodarczy w Indiach jest rynek wewnętrzny. Warstwy średnie, które kupują, to 250 mln Indusów. Bogaci, *upper-middle class*, a jest ich w Indiach 10 proc., czyli najwięcej na świecie, 110 mln to ci, co kupują bardzo dużo, przede wszystkim za granicą. O wzroście decydują ci pierwsi. Drudzy, bogatsi, wspomagają wzrost krajów produkujących dobra luksusowe. Przemysł samochodowy stara się wyjść im naprzeciw. W Indiach produkuje się już wszystkie marki samochodów, a połowa z nich, w tym superbrytyjski Jaguar, należy do biznesmena indyjskiego, kupiony ze złości i z zemsty. Tyle że w Indiach, jak w czasach maharadżów, którzy setkami kupowali rolls-royce'y, nie ma dróg, nie ma którędy jeździć. Inna rzecz, że rozwój tamtejszych ośrodków miejskich to zjawisko imponujące.



Kąpiel w Gangesie, o wschodzie słońca, w świętym mieście Waranasi (dawniej Benares)

Kiedy dwadzieścia lat temu jechał ktoś z Delhi do Agry, 200 km marną drogą, zabierało mu to cztery godziny. Jechało się przez pustkowia. Dziś cały czas droga prowadzi przez miasto, co oznacza, że kanały industrialne łączące Delhi z Kolkatą i Kolkatę z Ćennajem, a także Delhi z Mumbajem i Bengaluru to tylko kwestia parunastu lat.

Tygrysy Wschodu, wzorując się na Japonii, budowały swoje potęgi dzięki taniej sile roboczej i zdolności dokładnego kopiowania przedmiotów. Tania produkcja niebudzących początkowo zaufania, lecz coraz doskonalszych wyrobów wydźwignęła te kraje z poziomu Trzeciego Świata do pierwszej ligi międzynarodowej. Ten skok Indie mają jeszcze przed sobą. Potrafią produkować, lecz nie potrafią jeszcze tego robić dobrze. Są Indiami wielu prędkości. Jeśli najtańsza na świecie siła robocza zacznie produkcję wszystkiego, co można eksportować na takim samym poziomie, jaki osiągnęła w technikach komputerowych, wtedy uruchomienie kolejnej rezerwy wzrostu pozwoli doścignąć, a może nawet prześcignąć Chiny.

Korzystanie z broni ekonomicznej, gdyby ją już skonstruowały, nie jest w stylu Indii właśnie ze względu na przywiązanie do bezruchu, czyli stabilności i pokoju. Rozwój może być również czynnikiem równowagi, ale osiągnięcie i utrzymanie tego stanu jest znacznie trudniejsze. W mentalności Indusa-hindusa panuje przekonanie, że co ma się zrobić, niech się zrobi samo. Tymczasem Indie chciałyby być Chinami, Pakistan – Indiami, Bangladesz – Pakistanem, Sri Lanka

eprasa.pl 46c0f5f7db



Mumbaj (dawniej Bombaj), budowa ponad 5-kilometrowego mostu przecinającego morze na wysokości zatoki Mahim, 2009 r.

– Bangladeszem, Nepal – Sri Lanką, Bhutan – Nepalem. Bierność nie da awansu.

Czynniki zewnętrzne. Czynniki zewnętrzne mają wpływ na rozwój Indii w znacznie większym stopniu, niżby sobie tego Indusi życzyli. One właśnie wyznaczają dystans do pozycji supermocarstwa. Weźmy pod uwagę potencjalny konflikt nuklearny. To co się dzieje w Kaśmirze, czyli wymiana ognia w poprzek linii przerwania ognia (linii kontroli), może trwać na obecnym poziomie napięcia jeszcze przez co najmniej 50 lat. Finansowo Indie temu podołają. Najrozsądniej byłoby uznać linię przerwania ognia za granicę z Pakistanem. I kto jest w opozycji, ten o takiej możliwości czasem napomyka. Kiedy jednak dochodzi do władzy, natychmiast milknie, bo zostałby oskarżony o zdradę stanu. Wymiana ciosów nuklearnych z Pakistanem jest możliwa, ale nie jest możliwe powtórne, karne, zmasowane uderzenie. Dlatego, jak mówił gen. Sundardżi, lepiej nie dotykać tych przycisków.

USA za prezydentury George'a W. Busha uznały nuklearny status Indii mimo odmowy podpisania przez Delhi traktatu o nierozprzestrzenianiu broni jądrowej. Indie, trochę anachronicznie, uważają, że albo wszyscy zrezygnujemy z broni jądrowej, albo utrzymamy *status quo*. Myślenie wedle tego schematu pochodzi z czasów zimnej wojny. Indie są nieugięte, to ich styl. USA przestały już z tym walczyć, widząc pożytek w sojuszu z Indiami, kiedy rodzi się tzw. Państwo Islamskie, Pakistan jest krajem konstytucyjnie i mentalnie muzułmańskim, a Chiny stały się w miejscu Rosji drugim supermocarstwem. Oznacza to radykalną zmianę układu sił w Azji, gdzie największe państwo Azji, Rosja, odgrywa zaledwie trzeciorzędną rolę, układ Delhi–Moskwa traci wartość, bo dla Indii znacznie cenniejszym partnerem są USA, a Pakistan nie jest dziś Chinom do niczego potrzebny, zwłaszcza że współpracuje strategicznie z Koreą Północną i Iranem, co zresztą przeszkadza całemu światu.

Ekscesy na subkontynecie. Prognozując przyszłość, zakładamy, że będzie dobrze. Pomijamy możliwości rozwoju negatywnego. Niesłusznie. Premier Modi, prominentny działacz Indyjskiej Partii Ludowej (Bharatija Dźanata Parti, indyjskiego odpowiednika PiS), mianował *sadhu*, świętego męża hinduizmu, Jogiego Aditjanatha, gubernatorem najludniejszego stanu Indii, Uttar Pradeś. W kraju dumnym ze swego sekularyzmu, czyli pozytywnego stosunku do wszystkich religii naraz, jest to nominacja nie do pomyślenia. Mało tego. W stanie Harijana powołano policję wołową. Co to znaczy? Skrajne ugrupowania hinduizmu fundamentalistycznego utworzyły bojówkę wyposażoną w uprawnienia policyjne. Ma ona zajmować się ściganiem tych „przestępców" (rzeźników, sklepikarzy i konsumentów), którzy podniosą rękę na krowę. Bywały przypadki wydawania upośledzonych dziewczynek za mąż za zwierzęta. (Zdjęcie panny młodej w objęciach narzeczonego-psa opublikował na czołówce

eprasa.pl 46c0f5f7db

„Indian Express"). Podpalanie młodych żon, których rodziny nie wywiązały się z kontraktów małżeńskich, zdarzają się na porządku dziennym. Głośne przypadki gwałtów na kobietach, w tym także na turystkach z zagranicy, coraz bardziej bulwersują z powodu bezczynności lub niechęci do działania policji.

Dwa pierwsze przykłady ujawniają istnienie mechanizmów, które cofają Indie w rozwoju. Dwa drugie z kolei to wzorcowe przykłady bezruchu, czyli trwałości mentalnej nie do pogodzenia z rozwojem, zwłaszcza że kobiety w Indiach potrafią już być kapitanami statków powietrznych i morskich, policjantkami, żołnierkami, profesorkami uniwersytetów, a nawet premierkami rządu, jak to było w przypadku Indiry Gandhi, czy prezydentkami republiki, jak pani Pratibha Patil.

Takie ekscesy jak *sadhu* w roli gubernatora stanu czy policja mięsno-wołowa czynią z Indii po części Pakistan, który miejscami, z racji strajków i zamachów, staje się tu czy ówdzie Bangladeszem, który z kolei ze względu na wojnę domową między dwiema kobietami ekspremierkami – Šejch Hasiną Wadżid i Chaledą Zią – staje się Sri Lanką z czasów Tamilskich Tygrysów.

Muzeum systemów politycznych. Przejrzyjmy raz jeszcze możliwości rozwojowe subkontynentu, które mogą, jak w przeszłości, wpłynąć nie tylko na losy własne, ale także na losy Azji, a może i świata.

Mimo bezruchu, który wskazujemy jako pętlę krępującą postęp, Indie dały światu buddyzm, czyli doktrynę „żyj i daj żyć innym", *ahinsę*, czyli bezgwałt, i ruch niezaangażowanych. Bezruch, który zrodził ruch, to paradoks indyjski, o którym pisze noblista Amartja Sen: pamiętaj, że cokolwiek powiesz o Indiach, teza przeciwna jest tak samo uprawniona. Paradoksów mamy więcej. Indie nie wykazują skłonności do ekspansjonizmu poza forsowaniem *masali*, *curry* i Bollywoodu. Ich diaspora liczy 20 mln obywateli. Co to jest dla ponadmiliardowego społeczeństwa? Ale mimo to Indusi rządzą w dwudziestu kilku krajach, tu i ówdzie, jak na Fidżi, stanowiąc większość. Rządzą też w Dolinie Krzemowej, gdzie w pierwszej dziesiątce miewali po kilku multimiliarderów (podczas gdy Chińczycy mieli ich dopiero w drugiej setce).

Indie są muzeum systemów politycznych. Poza obowiązującą demokracją westminsterską wypatrzymy w Indiach wszelkie porządki, jakie istniały kiedykolwiek w historii ludzkości – od niewolnictwa po enklawy postindustrialne. Kolidujące ze sobą przykłady ustrojów istnieją dzięki bezruchowi mentalnemu, ale i doraźnej przydatności systemów. Wskazują one zarówno na spolegliwość społeczną, jak i gotowość dostosowywania się ludzi do warunków, które w Indiach zmieniają się w sposób naturalny, niezależny od woli i przemyślności człowieka. Pawie są symbolem tego kraju, bo celebrują taniec godowy przed monsunem, a od monsunu zależą w Indiach zbiory, na razie trzykrotne w roku. Może niebawem czterokrotne. Indie stały się już eksporterem netto żywności! Zarazem są domem połowy światowej liczby nędzarzy. Indie obok Chin to jedyne państwo na świecie, które zdolne jest zaabsorbować skutki każdego kataklizmu, z demograficznym i jądrowym włącznie. To też będzie jedna z rezerw rozwojowych, chociaż strach o niej myśleć.

Jeszcze raz Chiny. Rywalizacja Indii z Chinami jest zagadnieniem głębszym, niż się wydaje. W XVIII w. Chiny były największym mocarstwem gospodarczym świata. Mowa o pojedynczych państwach, nie zaś o imperiach. Zresztą ani Chiny, ani Indie imperiami nie były. Imperializowały się czy kolonizowały do wewnątrz. Oba państwa dzielą najwyższe góry świata, dlatego tak trudno było wojować, choć są to dwie najstarsze arogancje polityczne i megalomanie świata. Jeden z polityków indyjskich powiedział w parlamencie: „Nie stajemy do rywalizacji z Chinami. Myśmy ją już wygrali" (cyt. za pracą tandemu profesorskiego Stanisław Tokarski i Surinder Bhutani „Indie w XXI w." z 2014 r.). Oznacza to, że czeka Chiny jeszcze demokratyzacja systemu politycznego, czyli coś, czego Indie nie muszą robić. Różnica to ogromna, zwłaszcza w kosztach. Chiny przyzwyczajone są do przemian rewolucyjnych, podczas gdy Indie nie uznają rewolucji.

Ograniczniki. Kolejne ograniczenie, a zatem kolejna rezerwa, to poziom opieki medycznej i dostęp do wody pitnej. Średnia długość życia w Indiach wynosi 63 lata, w Chinach – 70. Dzieje się tak, mimo że Indie są gigantem farmaceutycznym, stosują tradycyjne metody leczenia, które znane są jako *ajurweda*, lekarze indyjscy cieszą się bardzo dobrą opinią w krajach, w których studiowali, jak np. Wielka Brytania i USA. Ale ze względu na brak dostępu do wody pitnej prawie każdy Indus cierpi z powodu pasożytów przewodu pokarmowego. Dzieci pracujące w kopalniach i w zakładach tekstylnych to jeden z czynników obniżających pozycję Indii w statystykach społecznych. Polityczny kolos, ekonomiczny gigant *in statu nascendi* dorobił się poziomu życia sytuującego je na jednym z końcowych miejsc światowej statystyki.

O pozycji Indii w XXI w. przesądzają dwie liczby. Z jednej strony siódme miejsce w gospodarce światowej, a z drugiej – 10 lat więzienia za zjedzenie wołowiny w mieście Mewat w stanie Harijana…

Krzysztof Mroziewicz

POLITYKA

WYDAWCA POLITYKA Spółka z o.o. SKA
(dawniej POLITYKA Spółdzielnia Pracy)
ADRES 02-309 Warszawa 22, ul. Słupecka 6, skr. poczt. 13
RECEPCJA GŁÓWNA *tel. 451-61-33, 451-61-34;*
tel. /faks 451-61-35
ADRES INTERNETOWY www.polityka.com.pl
POCZTA ELEKTRONICZNA LISTEL (E-MAIL)
polityka@polityka.com.pl
PREZES i REDAKTOR NACZELNY Jerzy Baczyński
Z-CY REDAKTORA NACZELNEGO Mariusz Janicki, Witold Pawłowski, Jacek Poprzeczko
DYREKTOR WYDAWNICZY Piotr Zmelonek

REDAKTOR WYDANIA Leszek Będkowski
KONSULTACJA Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś
OKŁADKA, GRAFIKA, MAPY Marek Sobczak
WSPÓŁPRACA Patryk Zwoliński
FOTOEDYCJA Wojciech Leliński
OPRACOWANIE FOTOGRAFII Andrzej Kozak

Fotografie AFP (1), AKG (8), Alamy (32), AN (31), AP (2), BE&W (18), Birdgeman (29), East News (1), Getty (62 + okładka), Hermann Historica (7), Reuters (15), A. Staszczyk (3), SZ Photo (1)

KOREKTA Krystyna Jaworska, Zofia Kozik, Mirosława Onopiuk
BIURO REKLAMY RECEPCJA *tel. 451-61-36, tel. /faks 451-61-37, faks 451-61-68,*
e-mail: reklama@polityka.com.pl

DRUK QuadGraphics

eprasa.pl 46c0f5f7db



Militaria.pl

BYDGOSZCZ DWORCOWA 43 • **GDYNIA** ŚWIĘTOJAŃSKA 84 • **KATOWICE** GALERIA KATOWICKA • **KRAKÓW** DIETLA 51 • **ŁODŹ** MANUFAKTURA
POZNAŃ POSNANIA • **SZCZECIN** AL. PIASTÓW 53 • **WROCŁAW** ALEJA BIELANY • **WARSZAWA** BLUE CITY • **WARSZAWA** TAMKA 49

CT Poland
BIURO PODRÓŻY
25 lat







ॐ Azja to nasza specjalność ॐ

Biuro Podróży CT Poland
al. Jana Pawła II 61 lok. 2
01-031 Warszawa

tel: 22 654 51 33
www.ctpoland.com.pl
info@ctpoland.com.pl

eprasa.pl 46c0f5f7db