

W: Krzysztof Brzechczyn, Mieszko Ciesielski, Eliza Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji (Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, 22)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, 2013, s. 291-319.

Marta Bręgiel-Benedyk

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński

OBRAZ STRUKTURY SPOŁECZNEJ W *MANUSMRYTI*. PRÓBA ANALIZY TEORETYCZNEJ

Abstract. The article presents an interpretation of the social structure specific to the Indian society as shown in the Indian normative text called *Manusmriti*. In the process of interpretation, the author employs the terms coined by non-Marxist historical materialism. The content and characteristics of the treatise are given in the Introduction. The following part contains the reconstructional guidelines. It specifies the types of interpretation, the social structure as introduced by non-Marxist historical materialism, as well as the deformational procedures (taking into special consideration the forms of ideological and utopian thinking about society with a detailed list and description of their characteristics). The essential part of the article reconstructs the social class divisions as presented in *Manusmriti*. Within this chapter is an in-depth description of the meta-doctrinal layer of the treatise, along with its social stratification and the interrelation between particular social strata. Finally, the author presents the conclusions and hypothesis, as well as suggestions for further research proposals.

Słowa kluczowe: nie-Marksowski materializm historyczny, struktura społeczna, społeczeństwo hinduskie, *Manusmryti*

Keywords: non-Marxian historical materialism, social structure, Hindu society, *Manusmryti*

Wstęp

Utrzymuje się dość powszechne przekonanie, że ewolucję historyczną społeczeństwa indyjskiego, jako odmienną od historii społeczeństw należących do europejskiego kręgu cywilizacyjnego, można wyjaśniać jedynie w kategoriach wypracowanych w ramach samej cywilizacji indyjskiej. Natomiast zastosowanie pojęć i teorii powstałych w jednym kręgu cywilizacyjnym dla zrozumienia innego jest ahistoryczne i z gruntu skazane na niepowodzenie.

Co więcej, działanie takie może spotkać się z oskarżeniem o eurocentryzm i imperializm kulturowy.

Zadaniem niniejszego artykułu jest wykazanie, że próby takie nie są bynajmniej z góry skazane na niepowodzenie. Dla celów tego przedsięwzięcia wybrałam *Manusmryti* – indyjski tekst normatywny, aby na jego podstawie przeprowadzić interpretację struktury klasowej społeczeństwa indyjskiego, widzianą z perspektywy nie-Marksowskiego materializmu historycznego.

Manusmryti, czy inaczej *Mānavadharmāśāstra* (Księga prawna pochodząca od Manu), w przekładzie polskim Marii Krzysztofa Byrskiego (*Manusmryti czyli Traktat o zacności*, 1985), jest najwcześniejszym z obszernej grupy tekstów zwanych *dharmaśāstrami* (pouczeniami dotyczącymi świętego prawa), które ewoluowały z *dharmasutr*, zwięzłych aforyzmów zawierających reguły dotyczące zacnego życia. Z czasem pisane prozą *dharmasutry* rozrosły się w obszerne, pisane wierszem *dharmaśāstry*. Zarówno *sūtry*, jak i *śāstry* należą do literatury *smṛti* (pamiętanej), w odróżnieniu od *śruti* (słyszanej), która jako uważana za objawioną posiada sankcję świętości (Basham 2000, s. 122).

Powstawanie *Traktatu* określa się ramowo na okres od II wieku p.n.e. do II wieku n.e., kiedy to w innych pismach pojawiają się odniesienia do *Manusmryti*. Nie ma wskazówek dotyczących przybliżonego miejsca powstania dzieła. Zgodnie z tradycją za autora *Traktatu o Zacności* przyjmuje się Manu¹ (*Manu Svayambhuva* – „Samozrodzony”), praojca ludzkości (Thapar 2002, s. 28). Postać Manu pojawia się w *Mahabharacie* w roli pierwszego króla-boga zesłanego przez Brahme, aby wyprowadził ludzi ze stanu chaosu, bezprawia i permanentnego zagrożenia.

Księga obejmuje dwanaście rozdziałów, zwanych w polskim przekładzie „lekcjami”, łącznie 2694 dwuwiersze zwane *śloka*². Lekcja pierwsza i dwunasta zawierają rozważania filozoficzne, dotyczące moralności oraz kosmogonii³. Lekcje od drugiej do szóstej przedstawiają charakterystykę poszczególnych etapów wzorowego życia. Poruszane jest tu również zagadnienie zacności kobiet. Lekcja siódma wyklada prawa i obowiązki panujących, natomiast lekcja ósma to wykład prawa cywilnego i karnego oraz dyrektywy dotyczące postępowania sądowego. Lekcja dziewiąta to prawo rodzinne, którego naturalnym uzupełnieniem jest rozdział dziesiąty traktujący o strukturze klas społecznych i następstwach ich mieszania się. Tam też zawarte są pouczenia dotyczące zajęć przedstawicieli poszczególnych klas w czasie niepokoju czy w kłopotach.

¹ Eugeniusz Słuszkiewicz (1962) w swoim artykule mówi o pokrewieństwie imienia Manu z angielskim *man*, niemieckim *Mann* oraz polskim *mąż*.

² W sanskrycie „zwrotka”, nazwa zwrotki 32-zgłoskowej.

³ W tej części po raz pierwszy pojawia się opis stratyfikacji społeczeństwa indyjskiego. Rozdziały te stanowią klamrę kompozycyjną dzieła i to one uważane są za późniejsze, kiedy mowa o niejednolitości *Manusmryti* i jego kompilacyjnym charakterze.

Lekcja jedenasta rozpatruje szczegółowo pozycję społeczną klasy kapłańskiej oraz wyznacza sposoby zadośćuczynienia za poszczególne przewinienia.

W artykule przedstawiam założenia rekonstrukcyjne, ze szczególnym uwzględnieniem form ideologicznego i utopijnego myślenia o społeczeństwie. Trzon wywodu zawarty jest w części trzeciej, w której rekonstruuje podziały klasowe występujące w obrazie społeczeństwa zarysowanym w *Manusmryti*. Całość zamykają wnioski i hipotezy oraz propozycje badawcze, które wysuwam na podstawie niniejszych rozważań.

Terminy sanskryckie w tekście własnym podaję zgodnie z powszechnie przyjętą transkrypcją naukową. Jednak niektórzy cytowani autorzy stosują inną pisownię, co jest przyczyną rozbieżności.

1. Założenia teoretyczne

1.1. O odmianach interpretacji

Wyróżnia się trzy paradygmaty interpretacyjne możliwe do zastosowania w analizie heurystycznej każdego tekstu: formalno-aksjologiczny, funkcjonalno-socjologiczny i antagonistyczny (Nowak 1991b, s. 274-275). Ujęcie formalno-aksjologiczne polega na tym, że danej dziedzinie kultury przypisuje się pewną wartość (np. prawda, piękno) i rozważa, jakimi własnościami dana dziedzina powinna się charakteryzować, aby owe wartości realizować. Ujęcie funkcjonalno-socjologiczne szuka uprawomocnienia dla wyboru tych, a nie innych wartości; są nimi z reguły funkcje społeczne wytworu kulturowego, np. umacnianie integracji społecznej, budowa tożsamości. W ujęciu antagonistycznym rozważa się, jakiej klasy społecznej interes materialny jest realizowany poprzez upowszechnianie określonych treści kulturowych.

Każdy typ interpretacyjny może wystąpić w dwóch odmianach: historycznej i adaptacyjnej (Nowak 1975). Wiadomo, że każde dzieło składa się z szeregu wątków, zarówno głównych, jak i pobocznych, oraz łączących je relacji. W interpretacji historycznej chodzi o takie odtworzenie hierarchii wątków, które odzwierciedlałyby poglądy interpretowanego autora. Natomiast w interpretacji adaptacyjnej punktem wyjścia jest zwykle pytanie/problem postawiony przez interpretatora. W poszukiwaniu odpowiedzi dopuszczalne jest takie przeformułowanie wątków występujących w dorobku interpretowanego autora, które – choć niezgodne z jego intencjami – umożliwią odpowiedź na postawione pytanie interpretacyjne. W analizie *Manusmryti* posługuję się interpretacją adaptacyjną. Pytania/problemy, jakie stawiam, to:

– jaki obraz struktury społecznej (solidarystyczny czy antagonistyczny) przedstawia *Manusmryti*?

- jakie klasy społeczne wyróżnia?
- jakie relacje zachodzą pomiędzy wyróżnionymi klasami społecznymi?
- przejawem jakiego typu myślenia o rzeczywistości społecznej (ideologicznego czy utopijnego) jest analizowany *Traktat*?

Wyróżnione kategorie interpretacyjne można pojmować w rozmaity sposób. W niniejszym artykule przyjmuję koncepcję podziałów klasowych zakładaną w nie-Marksowskim materializmie historycznym (n-Mmh), a także jej charakterystykę ideologii i utopii (Nowak 1991c). Dla potrzeb analizy myślenia ideologicznego i utopijnego zastosowałam także typologię procedur deformacyjnych rozwijaną w Idealizacyjnej Teorii Nauki (Nowak 1998).

1.2. Podziały klasowe

W n-Mmh przyjmuje się, że w trzech sferach aktywności ludzkiej (polityce, gospodarce i kulturze) spontanicznie powstają podziały klasowe. Ich podstawą jest stosunek do materialnych środków społecznych. I tak relacja do środków przymusu wyznacza podział na klasę władców i klasę obywatelską. Zbiorowości te mają przeciwstawne interesy społeczne – w interesie klasy władców leży powiększanie zakresu kontroli nad życiem społecznym, a w interesie obywateli – powiększanie zakresu autonomii. W gospodarce podział na właścicieli i bezpośrednich producentów wyznaczany jest przez stosunek wspomnianych grup społecznych do środków produkcji. W interesie właścicieli leży maksymalizacja produktu dodatkowego, w interesie bezpośrednich producentów – powiększanie kapitału zmiennego.

Również w sferze kultury można wyróżnić środki materialne. Są to środki służące szerzeniu określonych idei. W zależności od dostępu do nich można w społeczeństwie wyróżnić klasę kapłanów i klasę wiernych. W interesie kapłanów leży zdominowanie zasobu idei wyznawanych przez wiernych, tak by posługując się nimi w swoich przedsięwzięciach, dokonywali wyborów zgodnych ze światopoglądem narzuconym im przez kapłanów. Wszelkie przekonania uznawane za sprzeczne, odbiegające od propagowanych, są napiętnowane. Poszerzanie władzy duchowej polega zatem na dążeniu do stanu, w którym wszelkie autonomiczne stosunki wiary i aktywności intelektualnej zostaną podporządkowane propagowanemu światopoglądowi, a nawet zaporządkowane przez obecność kapłana. W ten sposób eliminuje się autonomiczne stosunki wiary.

Należy podkreślić, że antagonizmy społeczne występujące we wszystkich trzech materialnych momentach życia społecznego są wobec siebie autonomiczne, choć mogą na siebie wpływać, wzmacniając lub osłabiając walkę klasową.

Założenie o trzech podziałach klasowych pozwala skonstruować typologię społeczeństw, której podstawowym kryterium jest typ interesu klasowego (polityczny, ekonomiczny, duchowy), który w danym społeczeństwie jest traktowany priorytetowo. Ze względu na to kryterium można wyróżnić odpowiednio społeczeństwa typu: politycznego, ekonomicznego i hierokratycznego. Dopuszcza się też kumulację podziałów klasowych, gdy jedna klasa społeczna przejmuje kontrolę nad więcej niż jednym typem materialnych środków społecznych (np. środkami przymusu i produkcji). Na tej podstawie wprowadza się podział na społeczeństwa trójmomentowe, dwumomentowe i jednomomentowe. Te dwa ostatnie określane są mianem społeczeństw supraklasowych (pełna typologia społeczeństw: Brzechczyn 2004, dalsze rozwinięcia: Ciesielski 2013, Zarębski 2013).

1.3. Procedury deformacyjne

Idealizacja jest jedną z wielu procedur deformacyjnych, które polegają na świadomym, kontrfaktycznym ukazywaniu badanego zjawiska. Nauka nie jest jednak jedynym polem zastosowania deformacji. Odnajdujemy ją również w innych dziedzinach kultury. Swoistością praktyki kulturowej jest bowiem deformowanie eksplorowanych zjawisk.

Procedury deformacyjne dzielimy na słabe i mocne (Nowak 1998). Do słabych procedur (ilościowych) należy potencjalizacja dodatnia i ujemna. Polega ona na tym, że prezentuje się wprawdzie cechy wyjściowe przysługujące danemu obiektowi, ale przypisuje mu się je w natężeniu innym niż rzeczywistości obserwowanej. I tak w przypadku potencjalizacji dodatniej przypisuje się obiektowi daną cechę w wartości przewyższającej stan faktyczny. Potencjalizacja ujemna przypisuje zaś obiektowi wartość danej cechy niższą od cechy obiektu wyjściowego. Szczególnym przypadkiem potencjalizacji dodatniej jest mityzacja – zachodzi ona wtedy, gdy określone (lub wszystkie) cechy obiektu występują w maksymalnym natężeniu; takie zabiegi są domeną religii. Gdy zaś minimalizujemy wartość danej cechy dla obiektu, dokonujemy ideacji.

Do mocnych procedur deformacyjnych należy redukcja. Modyfikuje ona w znacznym stopniu rzeczywistość empiryczną, bowiem pozbawia dany obiekt cechy faktycznie mu przysługującej. Jej opozycją jest transcendentalizacja, polegająca na kontrfaktycznym przypisaniu obiektowi określonej cechy, której obiekt wyjściowy nie posiada.

Wszystkie wspomniane procedury polegają na deformacji rzeczywistości. Tworzą one zniekształcone obrazy obiektów faktycznie występujących. Jednakże wszystkie one, choć przedstawione tu w nieco sformalizowanej postaci, są naturalnymi fundamentami wszelkiej działalności intelektualnej człowie-

ka. Odnajdujemy je zastosowane w rozmaitych, tylko pozornie, dziedzinach duchowości ludzkiej. I tak redukcja w połączeniu z potencjalizacją ujemną (najczęściej ideacją) charakteryzuje poznanie naukowe, konkretnie metodę idealizacji – analiza zjawiska odbywa się poprzez uprzednie myślowe zubożenie wielkości badanej o pewne cechy uznane za wywierające nań niewielki wpływ oraz tymczasowe założenie minimalnej wartości innych cech, których faktyczną wartość bierze się pod uwagę dopiero na etapie konkretyzacji.

Jednoczesne zastosowanie redukcji i potencjalizacji dodatniej (z mityzacją włącznie) składa się na fikcjonalizację, która stanowi charakterystyczny rys życia uczuciowego ludzi i jego niezwykle bogatych przejawów noszących miano sztuki. Przyjaźń, miłość, sympatia – wszystkie one opierają się na tworzeniu obrazu faktycznie istniejącego obiektu polegającego na eliminacji pewnych cech (przyjaciół czy ukochany nigdy nie mówi rzeczy nudnych, nawet gdyby wszyscy wokół taką jego cechą dostrzegali) oraz wyolbrzymieniu tych, które są bezpośrednią przyczyną naszego pozytywnego doń stosunku (nawet zupełnie przeciętna kobieta stanie się w oczach ukochanego najpiękniejsza). To samo, choć znacznie bardziej świadomie, dokonuje się w sztuce – jedynie pewne elementy postaci czy przedmiotów zostają przekazane artystycznymi środkami wyrazu, już to ze względu na ograniczenia formalne, już to w rezultacie celowego zabiegu twórcy, niektóre zaś cechy zostają przedstawione w przerysowanej formie, by umożliwić osiągnięcie bardziej wyrazistego efektu.

Wreszcie potencjalizacja dodatnia (w skrajnych przypadkach mityzacja) w połączeniu z transcendentalizacją stanowi absolutyzację, będącą procedurą stosowaną powszechnie w dziedzinie wiary (zarówno religijnej, jak i ideologicznej). Wszelkiego rodzaju bóstwa wyposażone są w wiele cech, jakie nie przysługują żadnym bytom realnym, ponadto posiadają je zwykle w wyolbrzymionym (lub absolutnym) zakresie. Podobnie bohater, idol posiada w oczach swych wielbicieli nadludzkie kwalifikacje – to one czynią go postacią z pogranicza świata ludzi i bogów.

1.4. Ideologiczne a utopijne wyznaczniki myśli społecznej

Klasy społeczne stanowią formy zbiorowości konstituowane przez realizację odpowiadających im interesów społecznych. Główna linia podziału przebiega na linii ciemności – ciemności, odpowiednio ustanawiając klasy władców, właścicieli i kapłanów oraz poddanych, bezpośrednich producentów i wiernych. Każda klasa wykształca określoną formę świadomości zbiorowej – świadomość klasową:

W skład świadomości klasowej wchodzi te przeświadczenia (poznawcze czy wartościujące), które motywują członków tej klasy do działań składających się na działania zbiorowe niezbędne do realizacji interesu tej klasy w danych warunkach obiektywnych (Nowak 1984).

Warto podkreślić różnicę między świadomością klasową a świadomością klasy – ta ostatnia stanowi zbiór przekonań żywionych przez członków danej klasy i pokrywa się mniej lub bardziej, ale nigdy całkowicie, ze świadomością klasową, która jest swego rodzaju typem idealnym. Dopasowywanie świadomości klasy do świadomości klasowej odbywa się poprzez eliminację jednostek o przekonaniach sprzecznych z interesem klasowym oraz stopniową rezygnację przedstawicieli danej klasy z przekonań „niewłaściwych” na rzecz takich, które sprzyjają maksymalizacji interesu klasowego.

Przedstawiając właściwości myślenia ideologicznego i utopijnego, opieram się na pracach autorów poruszających się w obrębie założeń nie-Marksowskiego materializmu historycznego (Nowak 1984, 1991a; Brzechczyn 2002). Do podstawowych wyznaczników ideologicznej formy świadomości zbiorowej należą: autoideologia, solidarystyczna wizja ładu społecznego, reformistyczny model przemian społecznych oraz autowizerunek idealnego reprezentanta klasy. Myślenie utopijne charakteryzuje natomiast: autoutopia, antagonistyczna wizja ładu społecznego, radykalny model przemian społecznych oraz autowizerunek idealnego przedstawiciela klasy zdominowanej. Charakterystykę ideologii warto uzupełnić o takie cechy, jak: uniwersalizacja własnego interesu klasowego i partykularyzacja interesu społecznego klasy zdominowanej oraz budowanie wizerunku przedstawicieli klasy zdominowanej poprzez strategię wykluczenia lub stereotypizacji. Podobnie właściwości utopii poszerzyć można o uniwersalizację własnego interesu klasowego i partykularyzację interesu klasy uprzywilejowanej oraz budowanie wizerunku przedstawicieli klasy dominującej poprzez strategię wykluczenia lub stereotypizacji. Zestawienie wymienionych elementów zawiera tabela 1.

Tabela 1. Podstawowe wyznaczniki myślenia ideologicznego i utopijnego

Ideologia	Utopia
Autoideologia	Autoutopia
Solidarystyczna wizja ładu społecznego	Antagonistyczna wizja ładu społecznego
Reformistyczny model przemian społecznych	Radykalny model przemian społecznych
Uniwersalizacja własnego interesu klasowego; partykularyzacja interesu społecznego klasy zdominowanej	Uniwersalizacja własnego interesu klasowego; partykularyzacja interesu klasy uprzywilejowanej
Autowizerunek idealnego reprezentanta klasy dominującej	Autowizerunek idealnego reprezentanta klasy zdominowanej
Wizerunek przedstawicieli klas zdominowanych (strategia wykluczenia/stereotypizacja)	Wizerunek przedstawicieli klas dominujących (strategia wykluczenia/stereotypizacja)

Scharakteryzuję teraz wyróżnione własności myślenia ideologicznego i utopijnego.

Autoideologia. Każda ideologia społeczna zawiera wymiar metadoktrynalny – jest to ten fragment ideologii, który mówi o statusie danej formy myślenia społecznego (twierdzi się np., że jest ona poglądem naukowym, jedynie prawdziwym, danym od Boga). Autoideologia, motywując ideologów do wykonywania swej roli społecznej, zwiększa perswazyjność, a zarazem stopień upowszechnienia danej ideologii wśród klasy społecznej.

Solidarystyczna wizja ładu społecznego. Dla realizacji interesu klasy uprzywilejowanej ukrywa się przed przedstawicielami podległych klas mechanizmy kluczowe dla funkcjonowania systemu, przedstawiając taki obraz struktury społecznej, który maskuje główne zależności zachodzące pomiędzy klasami. W oderwaniu od faktycznego celu swoich działań (poszerzania władzy politycznej, zysku ekonomicznego czy zwiększania swojej władzy nad świadomością wiernych) ideologia klas dominujących afirmuje ich solidarystyczną postawę wobec mas.

Reformistyczny model przemian społecznych. Ponieważ podstawowym interesem klas dominujących jest poszerzanie sfery swoich wpływów społecznych, ideologia minimalizuje znaczenie oporu klas uciskanych, promując reformizm, czyli takie działania, które dopuszczają zmiany nienaruszające porządku społecznego. Ideologia ukrywa to, że jedynie opór może wpływać na poprawę położenia klas uciemnionych.

Uniwersalizacja własnego interesu klasowego; partykularyzacja interesu społecznego klasy zdominowanej. Zjawisko to polega na przedstawieniu realizacji własnego interesu klasowego jako realizacji interesu ogólnoludzkiego: służby ludzkości, cywilizacji, społeczeństwu, wypełniania misji powierzonej przez siły wyższe. Płynące z realizacji tego zadania uprzywilejowanie danej klasy społecznej wobec innej znajdowało uzasadnienie w naturze, uświęconym porządku, harmonii itp. Z kolei partykularyzacja interesu społecznego klasy zdominowanej polega na traktowaniu prób jego realizacji jako przejawów egoizmu, niedojrzałości itd.

Autowizerunek idealnego reprezentanta klasy dominującej. Każda ideologia kształtuje wizerunek idealnego przedstawiciela danej klasy, stosując w tym celu procedury deformacyjne (potencjalizację dodatnią, transcendentalizację itd.).

Wizerunek przedstawicieli klas zdominowanych. Ukazanie wizerunku przedstawicieli klas zdominowanych odbywa się poprzez zastosowanie procedur deformacyjnych. Wprowadza się go za pomocą dwóch strategii: wykluczenia (np. Arystoteles wyklucza niewolników poza strukturę społeczną, odmawiając im statusu ludzi) bądź stereotypizacji (przypisywania im pejoratywnego charakteru, niedojrzałości społecznej).

Tak jak klasy uprzywilejowane i uciskane stanowią dwa przeciwległe bieguny społeczeństwa, tak ideologia – wizja porządku społecznego według panujących, i utopia – obraz świata społecznego poddanych stanowią dwa bieguny w myśleniu o rzeczywistości społecznej.

Scharakteryzujmy więc utopię:

Autoutopia. Określenie statusu doktryny utopijnej odbywa się poprzez wprowadzenie elementów metaświadomości (twierdzi się np., że jest to doktryna jedynie prawdziwa, wyzwalająca). Warstwa metadoktrynalna wpływa na zwiększenie oddziaływania doktryny wśród przedstawicieli klasy ucieżonej.

Antagonistyczna wizja ładu społecznego. O ile ideologia próbuje ukryć mechanizmy dominacji społecznej, o tyle utopia demaskuje struktury panowania społecznego oraz fakt ucisku. Utopia wyjaśnia specyfikę życia społecznego w kategoriach walki sprzecznych interesów, zaprzeczając harmonijnej wizji ideologicznej.

Radykalny model przemian społecznych. Utopia podkreśla znaczenie oporu klasowego, przedstawiając go jako skuteczne narzędzie poprawy losu klas ucieżonych.

Uniwersalizacja własnego interesu klasowego; partykularyzacja interesu klasy uprzywilejowanej. Odwrotnie niż w ideologii, realizacja interesu społecznego klasy zdominowanej jest przedstawiana jako działanie mające przynieść korzyść całemu społeczeństwu, zaś realizacja interesu klasy panującej – jako przejaw egoizmu jej członków.

Autowizerunek idealnego reprezentanta klasy zdominowanej. Każda utopia kreuje wizerunek idealnego przedstawiciela klasy ucieżonej. Obraz ten budowany jest przy użyciu procedur deformacyjnych.

Wizerunek przedstawicieli klasy dominującej. Analogicznie do ideologii, w utopii wizerunek przedstawicieli klasy dominującej powstaje na drodze stereotypizacji lub wykluczenia. Podkreśla się dążność przedstawicieli tej klasy do (bezprawnego) wyzysku, ich zepsucie moralne, zakłamanie itp.

Zarówno utopia, jak i ideologia deformują rzeczywistość społeczną, przedstawiając taki jej obraz, jaki najlepiej służy realizacji interesów poszczególnych klas. Obraz systemu społecznego występujący w ideologii/utopii odzwierciedla pewien stan pożądany, idealny z punktu widzenia klas społecznych stojących za owymi wizjami (Kościelniak 2003). Projekty takie mają wymiar aksjologiczny i spełniają funkcję propagandową – optują za realizacją określonych interesów. Następuje to za pośrednictwem procedur deformacyjnych, które polegają na odrzucaniu pewnych aspektów rzeczywistego społeczeństwa, pomijaniu ich lub wręcz negowaniu, by za to inne znów spotęgować i podnieść do rangi kluczowych:

Oto zwykłym składnikiem form społecznego myślenia nazywanych utopiami – ideologii zresztą często to również dotyczy – są projekty idealnych systemów społecznych. Są to

jednak projekty wartościujące nadbudowane nad teoretycznym obrazem życia społecznego, powstające zazwyczaj przez negację tych składowych obrazu, które spotykają się z oceną negatywną bądź też ekstrapolację i spotęgowanie tych składowych, które zyskują ocenę pozytywną. Podstawą tak utopii, jak i ideologii są zatem teoretyczne modele społeczeństwa istniejącego (Nowak 1991a, s. 299).

2. Obraz społeczeństwa indyjskiego w *Manusmryti*

Spróbujmy zatem, kierując się naszkicowanymi założeniami interpretacyjnymi, przeanalizować obraz społeczeństwa przedstawiony w *Manusmryti*.

2.1. Warstwa metadoktrynalna *Manusmryti*

Przyjrzyjmy się pierwszej lekcji *Traktatu*. Punktem wyjścia rozważań są te oto słowa:

Gdy w skupieniu Manu siedział,
Wieszczowie się doń zbliżyli
I uczciwszy go najgodniej
W te słowa się odezwali:
Godzi ci się, o czcigodny,
Po kolei i dokładnie
O Zacności opowiedzieć
Wszystkich stanów i tych, którzy
Poza nimi się zrodzili.
Boś ty, panie, jeden poznał
Ten porządek samoistny,
Cały, myślą nieobjęty,
Niezmierny oraz jego
Sens, istotę i działanie (*Manusmryti* I, 1-3).

„Zacność wszystkich stanów”, czyli *dharma*, przypisana przedstawicielom poszczególnych klas społecznych, ma być opowiedziana, wyłożona w swej najpełniejszej formie. Jeden tylko Manu ją zna i może przekazać, bowiem nie pochodzi ona od żadnego ziemskiego prawodawcy, lecz jest zakorzeniona w „porządku samoistnym”, który – jak się dowiadujemy – jest „nieobjęty myślą”, „niezmierny”. Traktat ten ma się zatem różnić od innych tekstów zakorzenieniem w porządku absolutnym. Takie stwierdzenie utrudnia potencjalnemu wiernemu ewentualne odrzucenie treści doktrynalnych. Dzięki tej deklaracji bowiem pouczany powinien przyjąć, że nie kto inny, lecz sam boski prawodawca Manu („on niezmiernie święty” I, 4: tu i w innych zacytowanych miejscach dotyczących postaci mitycznego autora *Traktatu* odnajdujemy

przykłady zastosowania absolutyzacji) poucza o regułach postępowania. Tych zaś nie sposób uzasadnić żadną dostępną rozumowi regułą. Pojawiły się one bowiem wraz z pojawieniem się wszelkich kategorii:

Tedy Pan Nieprzejawiony
Stał się ciemność rozpraszając
I objawił mocarz twórczy
To, co wokół, poczynając
Od żywiołów podstawowych.
Kto dla zmysłów niepojęty,
Nieuchwytny, nieprzejawion,
W kim się kryją wszystkie byty,
Kto przekracza wyobraźnię,
Ten sam właśnie się objawił (I, 6-7).

Prawodawca przekazuje ludzkości to, co objawił mu sam Stwórca – ten, który jest boski, absolutny i nie może być poznany. Manu jednak zgłębił te tajemnice, ponieważ jest potomkiem stwórcy:

Potem rozdarł [stwórcą] własne ciało
Na dwie części, w jednej mężem,
W drugiej żoną stał się Prabyt,
Wtedy on w niej począł Wiradź.
Wiedźcie tedy, o najlepsi
Wśród braminów, że ten, kogo
Znów Praczlówek Wiradź począł,
To ja jestem, wszechstworzyciel! (I, 32-33).

Takie źródło prawa nie wymaga empirycznego potwierdzenia, wręcz je wyklucza. Oto Absolut w akcie twórczym wyłania podstawową dla struktury społecznej *Manusmryti* kategorię Zacności, *dharmę*:

Dla oceny czynów Zacność
On oddzielił od Niecności
I stworzeniom wszystkim przydał
Takie pary przeciwności
Jako szczęście i cierpienie (I, 25).

O Zacności wszakże mówi to dzieło – przekazywana nauka ma być wiernym opisem pierwotnej *dharmy*. Co niezwykle ważne, sama nauka jest także absolutyzowana. Jej niezwykle autorytet jest w *Traktacie* wielokrotnie podkreślany:

Ta nauka wszystko daje,
Jest najwyższą szczęśliwością
I najlepsza, myśl wzbogaca,
Daje sławę, długowieczność.
W niej Zacności wykład cały

I działania cnót i grzechów.
 Tam też wykład wiecznych zasad
 Zachowania stanów czterech.
 Bo Zacnością są najwyższą
 Te zasady zachowania,
 Których wykład w Objawieniu
 I w Tradycji jest zawarty (I, 106-108).

Samo wyróżnienie warstwy metadoktrynalnej nie pozwala stwierdzić, czy tekst jest produktem myślenia ideologicznego, czy utopijnego (oba zawierają taki składnik). Można się o tym dopiero przekonać, analizując sposób opisu poszczególnych klas społecznych.

2.2. Geneza podziałów społecznych

Podziały społeczne są w *Manusmryti* przedstawione jako rezultat procesu kreacji. Stwórca determinuje charakter istot ludzkich, który ma im przynależać w całej ziemskiej wędrówce:

Kogo stworzył ku jakiemu
 Dziełu Prabyt na początku,
 Ten się potem odradzając
 Sam to dzieło za swe bierze (I, 28).

Cechy ludzkie są przedstawione jako pierwotne, nadane podczas aktu stwórczego:

Śmiercionośność, nieszkodliwość,
 Okrucieństwo i łagodność,
 Zacność, Niecność, fałsz i prawda,
 Które spośród nich, świat tworząc,
 Brahma komu poprzydzielał,
 Te weń same potem wchodzą (I, 29).

Jeszcze w pierwszej lekcji, będącej fundamentem ideowym późniejszych rozważań, odnajdujemy genezę podziału społeczeństwa:

A dla światów pomnażania
 Stworzył Brahma z ust – bramina,
 Z ramion kszatrję, a z ud wajsję,
 Zaś ze swoich stóp – siudrzyna (I, 31).

Obraz ten nawiązuje do mitu o Puruszy (*Hymny Rigwedy*, 1971, s. 106)⁴ i ma podkreślić aspekt czystości rytualnej przedstawicieli każdej z *varṇ*. Oto w sytuacji pierwotnej z określonego zespołu cech powstają, przyjmujące je jako

⁴ Obszerna interpretacja hymnu: Kudelska 2003, s. 14-35; Brown 1931.

swe charakterystyki, istoty ludzkie. Lecz to nie na podstawie cech ujawniających się w funkcjonującej w społeczności jednostce dokonuje się jej przypisanie do określonego stanu. Tę przynależność determinuje urodzenie. Następuje tu ważne przeniesienie akcentu – nie: jesteś braminem, ponieważ jesteś mądry, czysty i głosisz prawdę, ale: jesteś mądry, czysty i głosisz prawdę, ponieważ jesteś braminem. Mamy tu do czynienia z absolutyzacją wizerunku bramina. Słowem, nie dobry, więc bramin, ale bramin, więc dobry. Jakie zatem cechy przynależą braminom? Prawda, czystość, rozumienie Zacności. Dlaczego im właśnie? Ponieważ narodzili się z ust Brahmy i dlatego są czyści rytualnie. Skąd wiadomo, że tak właśnie było? Potwierdzają to *Wedy*. O niewłaściwości kontynuowania dociekań poza autorytetem *Wed* poucza następująca strofa:

Epileptyk i cierpiący
 Na skorfuły i białaczkę,
 Donosiciel i lunatyk,
 Ślepiec oraz krytyk *Wedy* –
 Oby byli wykluczeni (III, 161).

2.3. Stratyfikacja społeczna

Podział na cztery *varny* jest absolutny. W jaki sposób przynależność klasowa związana jest z rodzajami aktywności, jakie uważa się za dopuszczalne, dowiadujemy się z następującego opisu:

Braminowi On przeznaczył
 Uczenie się, nauczanie
 I składanie ofiar oraz
 Dla innych ich sprawowanie,
 Przyjmowanie nadto darów
 I ich hojne rozdawanie.
 Kszatzi zaś strzeżenie ludu
 On przypisał, hojność, studia
 I składanie ofiar oraz
 Nad zmysłami panowanie.
 Hodowanie bydła wajsji
 On znów przydał, hojność, studia
 I składanie ofiar oraz
 Handel, lichwę i rolnictwo.
 Śudrze zasię Prabyt wskazał
 Jedno tylko dzieło jego,
 By posłusznie, bez zawiści
 Innym stanom usługiwał (I, 88-91).

Podążając za tym wyszczególnieniem, przypiszmy poszczególnym *varnom* odpowiedniki w aparaturze pojęciowej n-Mmh. Otóż bramini, którzy jako je-

dyni mają możliwość nauczania oraz dysponują środkami produkcji duchowej (o czym przekonujemy się w rozdziale dotyczącym pobierania nauk), stanowią odpowiednik klasy kapłanów. Kszatriowie mogliby być identyfikowani z władcami, dysponentami środków przymusu. Handel, lichwa i uprawa pola mogą zostać uznane za zajęcia właściwe tym, którzy dysponują środkami produkcji; wajsjowie byliby więc klasą właścicieli. Natomiast *varṇa* siudrów, pozbawiona wszelkich środków, której jedynym zadaniem jest uległość wobec trzech wyższych warstw, musi stanowić odpowiednik klasy ludowej.

Jednakże – i to można uznać za przejaw ideologizacji podziałów społecznych – geneza stratyfikacji społecznej nie jest ziemską, czyli opartą na nierównym dostępie do materialnych środków społecznych, lecz nadziemską, tj. wynikająca z woli samego Stwórcy.

W tekście znajduje się następujący opis hierarchicznego porządku społeczeństwa:

Wyżej pępka rytualnie
Czysty człek jest, zaś oblicze,
Wedle słów Samoistnego,
Ma najczystsze rytualnie.
A ponieważ bramin powstał
Z tej szlachetnej części ciała,
Jest najstarszy i w pamięci
Swej Modlitwę zachowuje,
Więc z Zaczności to wynika,
Że stworzenia jest on panem (I, 92-93).

Zostaje tu podkreślone znaczenie znajomości rytuału jako czynnika gwarantującego pierwszeństwo w hierarchii społecznej. Implikuje to zakres władzy, jaką daje przewodniczenie rytuałom w społeczności, gdzie wszelkie czynności, aby odbywały się z korzyścią dla czyniącego, muszą być, jak postuluje się w *Traktacie*, zapośredniczone przez czynności magiczne:

Jakoż ciała sakramenty,
Co na tym i tamtym świecie
Oczyszczają, uświęcają,
Winni dwakroć urodzeni
Od poczęcia poczynając
Wedyjskimi, pomyślnymi
Obrzędami opatrywać.
Bo obiady brzemienności,
Ryt narodzin, postrzyżyny
Oraz przepasanie sznurem
Z trawy muńdża likwidują
U podwójnie urodzonych
Zmazę łona i nasienia (II, 26-27).

2.4. Klasa kapłańska

Na szczycie hierarchii społecznej, jak już wspomniano, stoją bramini. Wizerunek bramina, budowany przy zastosowaniu procedur potencjalizacji dodatniej i transcendentalizacji, pozbawiony jest cech negatywnych. Bramin w takim ujęciu jest najlepszym spośród ludzi:

Na początku Samoistny,
Umartwieniom się oddając,
Właśnie jego z ust swych zrodził
Dla składania ofiar, obiat
I dla świata zachowania.
Ten, czyimi ust bogi
Spożywają swe ofiary
I przodkowie swe obiady,
Nie ma bytu ponad sobą!
Pośród bytów te, co żyją,
Są najlepsze, a wśród ludzi
Najlepszymi są bramini (I, 94-96).

W ostatnich wersach uzasadniających panowanie kapłanów nad resztą społeczeństwa dokonuje się absolutyzacji członków tej klasy społecznej. Podkreślona zostaje rytualna czystość braminów oraz ich predestynowanie do roli tych, od których zależy zachowanie pierwotnej harmonii świata. Tę harmonię, gwarantującą doskonały porządek świata, można uznać za przejaw myślenia ideologicznego występującego w *Traktacie*. Przypisanie braminom pewnych szczególnych przymiotów predestynuje ich do odgrywania nadrzędnej roli społecznej⁵. Ideologiczna mistyfikacja polega tu na ukryciu materialnych źródeł panowania społecznego, a zaakcentowaniu wyjątkowych przymiotów reprezentantów tej klasy społecznej. Uzasadnienie wyróżnionej pozycji kapłanów jest takie, gdyż tak stanowi Zacność. Kto jednak poznał Zacność? Właśnie bramini. Tak oto, dość enigmatycznie, sankcjonuje się wielkie roszczenia klasy kapłańskiej:

Oto bramin – kształt Zacności –
Wiecznie w ciało się obleka.

⁵ Podobnie: „Kiedy mały chłopiec zapatrzony jest w swego ojca, to przypisuje mu liczne cechy, o których posiadaniu ten ostatni nie mógłby nawet marzyć, a nawet te cechy, które ojciec naprawdę posiada, są skrajnie wyolbrzymione. Ten sam paradygmat występuje także w religii – byty, których istnienie się postuluje, są ontologicznie bogatsze niż byty realne, a ich cechy mają być »najwyższego« rzędu: Najwyższa Moc, Najwyższe Dobro, Wszechwiedza itp. Ateistyczne wyznanie wiary często przyjmuje podobne założenia. Proletariat Lukácsa posiadający świadomość graniczną i zdolność do łamania praw historii i tworzenia przy tym nowych praw jest niczym innym jak absolutyzacją rzeczywistej klasy robotniczej” (Nowak 1996, s. 298).

Dla Zacrości on się rodzi
 I z Modlitwą się jednoczy.
 Gdy się tylko bramin zrodzi,
 Wnet już całą ziemią włada
 I panując wszem stworzeniom,
 On Zacrości skarbcza strzeże.
 Wszystko to bramina własność,
 Co we świecie się znajduje.
 A i godzien on wszystkiego,
 Boć szlachetnie urodzony (I, 98-100).

Traktat wprowadza też dodatkowe założenie – bramin nie tylko zna prawa Zacrości, ale i nie może postępować wbrew tym prawom, skoro je zna:

Bramin ślubu chwalebneho,
 Co studiuje tę naukę,
 Nie doświadczy nigdy zmayı,
 Grzechu myśli, mowy, ciała.
 Lecz uświęci otoczenie
 Oraz ród swój wstecz i naprzód
 Aż po siódme pokolenie,
 Godzien będąc całej ziemi (I, 104-105).

Wystarczy zatem, by bramin podjął wysiłek studiów nad regułami zachowania, aby był chroniony przed popełnianiem zła. Implikuje to ważną konsekwencję – szacunek wobec bramina jest konieczny, bez względu na jego prowadzenie się, z uwagi na prawdę, jaką posiadał w wyniku swoich studiów.

Zwierzchnictwo *varṇy* braminów nad resztą społeczeństwa jest wielokrotnie wspomniane w *Traktacie*. Prestiż przedstawicieli tej klasy ma być tak wielki, że przewyższa respekt przynależny dojrzałemu wiekowi. Znowu uzasadnieniem tej reguły jest Zacrość – domena bramińska:

Nawet dzieckiem będąc bramin,
 Co w Modlitwie żywot daje
 I w Zacrości ustanawia,
 Staje się dla Starca ojcem
 W myśl Zacrości postanowień (II, 150).

Traktat o Zacrości poucza nawet, że bramini uświęcają grono, w którym przebywają. Sama ich obecność wpływa oczyszczająco:

Posłuchajcie więc wszystkiego
 O tych, którzy najprzedniejsi
 Wśród podwójnie urodzonych
 Oczyszczają, uświęcają
 Zgromadzenie uczujących.
 Dzięki takim zgromadzenie
 Przez niegodnych pokalane
 Znowu się staje oczyszczone (III, 183).

Za ten niebywale pozytywny wpływ braminom należy się rekompensata, o czym w *Traktacie* wiele mówi się, waloryzując pozytywnie zachowanie tradycji hojnego wynagradzania kapłanów jako czegoś najzupełniej zgodnego z naturalnym porządkiem rzeczy. To właśnie świętość i świetność bramińska jest wystarczającą racją do przekazywania im bogactw:

Wszystko co się zda braminom
Pożądane, trza im dawać,
A nie skąpić i trza prawić
Opowieści wzięte z Wedy,
Których żądni są przodkowie (III, 231).

Sam radosny, braminów też
Rozweselaj oraz jadłem
Ich potraktuj, nie ponaglaj,
O zaletach jada mówiąc,
Do jedzenia zachęcając (III, 233).

Niektóre przepisy zadziwiają swą szczegółowością, ale i dają pewien obraz tego, jak bramini postrzegali pożądany przez siebie stan rzeczy. Tu fantazja, pozwalająca łączyć zalecenia dbałości o bramińskie żołądki z rytuałem, wywołuje uśmiech:

Nakarmionym trza powiedzieć,
Co też z jada pozostało,
I z tym zrobić to, co każą
Ci podwójnie urodzeni.
W rycie przodków trza zapytać:
»Smakowało?« W czas biesiady:
»Znakomicie zgotowane?«
W czas ofiary za pomyślność:
»Doskonałe?«, a czcząc bogów
Trzeba pytać: »Pyszne było?« (III, 253-254).

Wiele strof w *Traktacie* dotyczy także sankcji, jakimi obłożone jest nieposłuszeństwo wobec reguł Zacności, w szczególności wykroczenia wobec braminów. Sankcje te nie noszą jednak znamion przymusu pochodzącego „z tego świata”. Także i te fragmenty pełnią funkcje ideologiczne – za te przestępstwa grozi bowiem straszliwa klątwa, a karę wymierzają siły nadprzyrodzone:

A znów człowiek niemoralny
Na naganę zasługuje
Na tym świecie, więc nawiedzą
Go nieszczęścia i choroby –
Długo taki nie pożyje (IV, 157).

Taki dwakroć urodzony,
Co pragnąc pobić bramina
Grozilby mu, będzie setkę

Lat się musiał poniewierać
 W piekle, co się zwie Tamiśra.
 A jeżeli naumyślnie
 Oraz w gniewie go uderzy,
 Choćby trawy żdźbłem jedynie,
 To dwadzieścia jeden razy
 W grzesznych łonach się odrodzi (IV, 165-166).

Niezależnie od ich postępowania braminom należy okazywać posłuszeństwo:

Nawet jeśli braminowie
 Wszelkie dzieła niegodziwe
 Popelniają, czcić ich trzeba
 Nieustannie, oni bowiem
 Są bóstwami najwyższymi (IX, 319).

Utożsamienie braminów z bogami jest przejawem absolutyzacji i swoistym dopełnieniem idealnego wizerunku członków tej klasy społecznej.

Obraz braminów i ich panowanie pełni w *Manusmryti* funkcje ideologiczne. W *Traktacie* nie odnajdujemy bowiem informacji o ziemskich źródłach tej dominacji, co dowodzi ideologiczności całego opisu. Zwierzchność braminów nie jest nigdzie wiązana z uciskiem, wręcz przeciwnie – jako naturalna i organiczna nie niesie podporządkowanym nic poza dobrem dla nich kierownictwem. W ten sposób realizacja interesu klasy kapłańskiej utożsamiana jest z dobrem całego społeczeństwa. Mamy tu do czynienia z uniwersalizacją interesu klasowego braminów, która jest zarazem składnikiem solidarystycznej wizji ładu społecznego będącej cechą myślenia ideologicznego.

2.5. Klasa władców

W drugiej kolejności *Traktat* zapoznaje nas z reprezentantami klasy władców, a konkretnie z królem, będącym uosobieniem całej władzy. Już w pierwszych strofach poświęconych królowi jego osoba przedstawiona jest jako ponadludzka potęga o boskiej proveniencji. Postać króla jawi się jako straszliwa, a zarazem zapewniająca społeczeństwu bezpieczeństwo, co można interpretować jako kolejny przejaw myślenia ideologicznego. Król nie jest bowiem władcą stosującym wobec obywateli środki przymusu dla poszerzania zakresu swego panowania, ale niemal bogiem, troskliwym opiekunem, który niszczy zło i występki. To dzięki niemu możliwe jest wyjście ze stanu natury, dzikiego i straszego:

Kiedy w świecie panowało
 Bezkrólewie, gdy panice

Ulegano z przerażenia,
Wtedy Pan Przedwieczny stworzył
Króla, żeby bronił wszystkich.
A stworzył go z Indry, z Wiatru,
Z Jamy, Słońca i Księżycy,
Z Waruny, z Kubery, z Ognia,
Biorąc ich istotne części (VII, 3-4).

Nawet gdy jest dzieckiem tylko,
Nie należy Pana Ziemi
Tak traktować, jakby był to
Człowiek jeno; król to bowiem,
Wielkie bóstwo w ludzkim kształcie (VII, 8).

Oto zadania władcy: okazywanie hojności, ściąganie podatków, kontrola obywateli poprzez siatkę szpiegów, powściągnięcie wrogów, karanie przestępców, uszczęśliwianie obywateli, żarliwa ochrona moralności, utrzymywanie poddanych (IX, 304-311). Odpowiednie cechy umożliwiające wykonywanie wspomnianych obowiązków składają się zarazem na wizerunek idealnego przedstawiciela władzy. Władza polityczna pełni rolę służebną. O misji króla i jego nieustannym poświęcaniu się dla poddanych czytamy w następujących słowach:

Kto namiętność i gniew zdławi,
Zacnie sędzi ludzkie sprawy,
Do tego się lud obraca
Jak rzeki do oceanu (VIII, 175).

Już na początku dowiadujemy się, że zgodnie z prawem funkcję władcy powinien sprawować przedstawiciel *varṇy* kszatriów:

Kszatrja, który wedle reguł
Sakrament Modlitwy przyjął,
Winien wszystko dookoła
Wziąć w opiekę zgodnie z prawem (VII, 2).

Na podstawie przytoczonych cytatów można sądzić, że pozycja króla jest zwierzchnia wobec całej hierarchii społecznej, jednak wkrótce dowiadujemy się więcej o przypisanych królowi obowiązkach, które wiele mówią o najciekawszej relacji społecznej projektu zawartego w *Manusmryti* – relacji władzy politycznej i duchowej.

Królowi przynależy m.in. władza sprawowania sądu w sprawach między obywatelami i karania winnych. Pojęcie kary jest w *Traktacie* silnie eksponowane, przedstawiane jako swoista kontynuacja pojęcia Zacności:

Albowiem kara jest królem,
Ona mężem, ona wodzem,

Ona rządca i rękojmią
 Dla Zaczności wszystkich czterech
 Pór żywota człowieka (VII, 17).

Wymierzanie przez króla sprawiedliwych kar jest kolejnym składnikiem solidarystycznej wizji społeczeństwa występującej w *Traktacie*. Król bowiem poświęca się bezinteresownie, wypełniając swoją misję obrońcy ludu:

Jeśli król by niestrudzenie
 Nie wymierzał kary takim,
 Co na karę zasługują,
 To silniejsi słabszych wtedy
 Jako ryby będą smażyć
 Nadziewając ich na rożen (VII, 20).

Taki obraz króla, podtrzymującego ład społeczny i dbającego o pomyślność poddanych, świadczy o ideologicznym statusie tych fragmentów *Traktatu*. Pomija się w tych miejscach antagonistyczny wymiar władzy, akcentując jej służebną rolę w społeczeństwie. Ponadto wizerunek idealnego przedstawiciela klasy władców budowany jest za pomocą procedur deformacyjnych, głównie potencjalizacji dodatniej.

2.6. Relacje między klasą kapłańską a klasą władców

Jeśli jednak król karze zgodnie z prawami Zaczności, to na scenie muszą pojawić się strażnicy tych praw. Spróbujmy prześledzić, w jaki sposób *Traktat* zarysowuje relację między kapłanami a władcami:

Gdy król rano z łoża wstanie,
 Niechaj pozdrowi braminów
 Uczonych, znawców Trójwedy
 I niech czyni co rozkażą (VII, 37).

Sprawowanie władzy politycznej odbywa się przy użyciu znacznej liczby urzędników, zarządców i szpiegów (VII, 81; VII, 233). Spośród nich najistotniejszą rolę pełnią ministrowie, ci zaś rekrutują się właśnie z klasy braminów. Zakres ich władzy wydaje się bardzo duży, ich obecność wręcz niezbędna, a zdanie rozstrzygające, co sugeruje ich wysoce uprzywilejowaną pozycję.

Gdy ministrów chce mianować,
 Oby wybrał siedmiu, ośmiu
 Takich, co są poważani,
 Najszlachetniej urodzonych,
 W naukach nadzwyczaj biegłych,
 Doświadczonych, bohaterskich
 I dobrze wypróbowanych (VII, 54).

Spośród nich z najwybitniejszym
Braminem wielce uczonym
Niech w sprawach najwyższej wagi –
Sześciorakiej polityki
Władca zawsze się naradza.
Niech mu wtedy w zaufaniu
Wszelkie powierza zamysły.
Razem z nim je rozważywszy,
Niech je potem w życie wciela (VII, 59-60).

W *Traktacie* można odnaleźć kompletny zestaw metod sprawowania władzy. Była już mowa o szpiegach i urzędnikach. Warto także wspomnieć, że władca ma prawo do ściągania podatków, choć oczywiście jest to interpretowane na sposób solidarystyczny:

Niech przez ludzi odpowiednich
Roczną dań od ludu zbiera
I tradycji przynajświętszej
Niech przestrzega, niby ojciec
Postępując wobec ludzi (VII, 80).

Władca ma także prawo do użycia siły w celu obrony przed wrogiem:

Niechaj zawsze gotów będzie
Użyć siły, niech też będzie
Zawsze gotów moc okazać,
Zawsze swoich strzec tajemnic
Oraz zawsze baczyć pilnie
Na słabości nieprzyjaciół (VII, 102).

A zaś z czterech tych sposobów,
Poczynając od układów,
Mędrcy zawsze polecają
Dla umocnienia królestwa
Dwa – układy oraz siłę (VII, 109).

O tym jednak, jaki jest zakres dominacji kapłanów nad resztą społeczeństwa, w tym władcami politycznymi i właścicielami, nie wprost odczytujemy ze szczegółowych przepisów prawa. Odnajdujemy w nich przykłady uniwersalizacji interesu bramińskiego, utożsamianego z dobrem całego społeczeństwa. Już choćby powszechne podatki nie dotyczą warstwy bramińskiej. Wręcz przeciwnie, to król winien opłacać koszty utrzymania braminów, których ewentualny niedostatek sprowadziłby na państwo nadprzyrodzone kary:

Choćby król miał z głodu konać,
Niechże podatku nie ściąga
Od bramina wedyjskiego,
Niech też bramin, znawca Wedy,

Który w jego państwie mieszka,
 Nigdy głodu nie doświadczy.
 Jeśli w jakim państwie bramin,
 Znaczący Wedy, cierpi z głodu,
 Niezadługo w takim państwie
 Wszystek lud głodował będzie.
 Jeśli władca się przekona,
 Że to bramin wykształcony
 I do tego z charakterem,
 Niech mu zacne da dochody
 I broni jak ojciec syna (VII, 133-135).

Treść szczegółowych przepisów potwierdza uprzywilejowaną pozycję klasy kapłańskiej. Również ich uprawnienia znacznie przekraczają uprawnienia innych stanów, w tym samego króla:

Gdy uczony bramin znajdzie
 Skarb przez przodków swych ukryty,
 To bez reszty go zabiera,
 Bo wszystkiego jest on panem.
 Jeśli znajdzie król pod ziemią
 Zakopany skarb pradawny,
 Niech zrodzonym dwakroć odda
 Pół, połowę w skarbcu złoży (VIII, 37-38).

Podobnie kary za przestępstwa stosowane wobec nich są znacznie łagodniejsze. Najbardziej znaczącym przykładem tego jest zestawienie kar za obrazę słowną. Dowiadujemy się z niego, że *varṇa* kszatriów, w tym król, stoi wobec klasy kapłańskiej na pozycji niższej:

Kiedy bramin obrażony
 Jest przez kszatrię, to kszatriję
 Trzeba karać stu »pan« grzywną. [...]
 Za obrazę kszatriji bramin
 Ma być grzywną pięćdziesięciu
 Ukarany [...] (VIII, 267-268).

Istnieje też generalna zasada, w myśl której braminowi należy wymierzać najniższą możliwą karę, zaś kszatriji zaledwie średnią (VIII, 277).

Natomiast przewaga braminów w sądzie, odbywającym się w myśl zasad *Zacności*, jest dodatkowo zwiększona ich niepodważalnością jako świadków:

Gdy wśród świadków są różnice,
 Król większości niech da wiarę.
 Gdy jednakie grupy różnie
 Świadczą, wierzyć trza cnotliwszym.
 Gdy wśród takich są różnice,
 Niech król wiarę da braminom (VIII, 73).

Właściwym podsumowaniem relacji między władzą polityczną a duchową jest następujący fragment:

W największym nieszczęściu nawet
Niech król nigdy nie rozgniewa
Braminów, bo oni mogą
W gniewie zniszczyć w jednej chwili
Króla, armię i rydwany.
Król niech szczerze, gdy rozgniewa
Tych, co ogień wszystkożernym
Uczynili, co sprawili,
Że nie sposób wypić morza,
I co księżyc obdarzyli
Jako pełnią, tak i nowiem.
Komuż się powodzić może,
Jeśli zrani tych, co mogą
Rozgniewani inne światy
Oraz stróżów innych światów
Powoływać do istnienia
Lub odbierać boskość bogom (IX, 313-315).

Król zatem, mimo wszystkich swych przywilejów, ma nadal liczyć się ze zdaniem braminów jako rozstrzygającym. Postulowana zwierzchność braminów wobec władzy politycznej jest uzasadniana ich ponadludzkimi kompetencjami. Obraz kapłanów ulega daleko idącej absolutyzacji, wynosząc ich potęgę ponad postaci bogów, przypisując im władzę przekraczającą znacznie władzę polityczną, bo rozciągającą się na inne światy. Są oni wprost nazwani stwórcami świata, wobec czego nie ma już potrzeby uzasadniania ich dominacji nad resztą społeczeństwa. Nie ma też potrzeby tłumaczyć, dlaczego ten, kto może rozkazywać żywiołom, sprawuje większą władzę niż rządzący armią. Uzasadnienie takie jest bardzo trudne do podważenia, właściwie bezdyskusyjne. Ideologiczna mistyfikacja relacji między braminami a kszatriami polega na tym, że ziemską dominację braminów, wyrastającą z monopolu dysponowania środkami indoktrynacji, przedstawia się jako nadziemską, wynikającą z ich roli gwarantów zachowania rytualnej trwałości świata. Jest ona sprawowana dla dobra społeczeństwa, a więc i władzy. Procedury deformacyjne – mityzacja i transcendentalizacja – znajdują zastosowanie w uzasadnianiu dominacji kapłanów nad władzą polityczną.

2.7. Klasy niższe: właściciele i klasa ludowa

Do pełnego przedstawienia struktury społecznej brakuje jeszcze klasy właścicieli i klasy ludowej. Obie są w *Manusmryti* potraktowane dość marginalnie.

Na temat wajsji dowiadujemy się jedynie, że powinien on realizować obowiązki gospodarza, hodowcy bydła, handlarza lub lichwiarza. Atrybutem tej

klasy jest bogactwo, można ją zatem określić jako klasę właścicieli. Do gromadzenia majątku zachęcają przepisy Zacności, wajsjowie stanowią bowiem finansowe zaplecze społeczeństwa:

A z Zacnością zawsze w zgodzie
 Niechaj nie szczędzi wysiłku
 Najwyższego w pomnażaniu
 Majętności; niech też chętnie
 Wszelakie karmi stworzenia (IX, 333).

Siudrowie natomiast otrzymują jedynie wskazania, aby pełnić swoją funkcję w pokorze. Ich rola ogranicza się do służenia przedstawicielom innych klas. Największym wyróżnieniem jest oczywiście służba braminom:

Śudrzym czysty i pokorny,
 Przełożonym swym posuszny,
 Używając słów łagodnych,
 Od bramina wciąż zależny
 Osiągnie najwyższą kastę (IX, 335).

Stosunkowo dużo miejsca poświęca się podkreśleniu negatywnego charakteru siudrów. Wizerunek przedstawicieli klasy zdominowanej budowany jest przez stereotypizację. To właśnie owe odrażające cechy członków klasy ludowej mają stanowić o jej niskim statusie społecznym. Występuje tu ta sama zależność, o której była mowa wcześniej – przypisanie do klasy społecznej odbywa się na podstawie urodzenia, bez oczekiwania na ujawnienie się cech osobowych. Pogarda wobec klasy ludowej jest zalecana przedstawicielom wszystkich *varṇ*. Dla braminów wszelki kontakt z siudrą powoduje rytualne skalanie. Przedstawiciele klasy ludowej są porównywani do najbardziej nieczystych obiektów:

Nie należy też studiować
 We wsi gdzie się trup znajduje,
 Lub gdy siudra jest w pobliżu [...] (IV, 108).

Ich nieszczęsna sytuacja znajduje odzwierciedlenie w okrucieństwie kar wobec nich zalecanych:

Kiedy w dwakroć zrodzonego
 Raz zrodzony rzuci słowem
 Obrażliwym, to mu język
 Wyciąć trzeba, bo z nóg Brahmy
 Jest on przecież urodzony.
 Jeśli z pogardą wypowie
 Imię jego, nazwę kasty,
 To mu w gardło wrazić trzeba
 Gwóźdź żelazny rozpalony,
 Długi aż na dziesięć palców.

Gdyby przez dumę braminów
O Zacości śmiał pouczać,
Niech król mu w gardło i w uszy
Wleje olej rozpalony (VIII, 270-272).

Co istotne, siudrowie nie przynależą do społeczności podwójnie urodzonych, nie uczą się, a nawet nie mogą przysłuchiwać się nauce innych (za takie przewinienie grożą straszliwe tortury fizyczne), nie dostępują obrzędu inicjacji. Właściwie sama ich przynależność do społeczeństwa jest wątpliwa. W każdym z możliwych układów są oni na pozycji uciskanych, nie dysponują ani majątkiem, ani władzą polityczną. Wykluczenie ich ze społeczności podwójnie urodzonych eliminuje antagonizm międzyklasowy w obrębie wspólnoty aryjskiej. Pozostałe klasy układają się w harmonijny ciąg o rosnącym prestiżu, będący elementem solidarystycznej wizji społeczeństwa.

Traktat jest za faktyczną niewolą przedstawicieli klasy ludowej, jakby byli oni ze swej natury przeznaczeni do roli niewolników. Takie wytłumaczenie ucisku stosowanego wobec jednej klasy może być interpretowane jako pełniące funkcję ideologiczną:

Kupiony lub nie kupiony
Śudrzym ma służyć braminom,
Bo go stworzył Samoistny
Dla posługi u bramina.
Choć przez pana uwolniony
Śudrzym się nie staje wolny
Od tej służby, po to bowiem
Się narodził; któż więc może
Od służenia go uwolnić? (VIII, 413-414).

Zgodnie z tym siudra nie ma prawa do własności, a to, co znajduje się „przy nim”, może być w każdej chwili zabrane przez jego pana (VIII, 417).

Zakończenie

Zakładany przez *Manusmryti* obraz społeczeństwa indyjskiego pełnił funkcję ideologii klasy kapłańskiej i w niższym stopniu – klasy władców. Wskazuje na to solidarystyczna wizja ładu społecznego oraz ukrywanie konfliktu między klasami wyższymi (kapłani/władcy/właściciele) a klasą ludową. Pomijana jest również sprzeczność interesów pomiędzy, z jednej strony, kapłanami, z drugiej – władcami i właścicielami. Dominacja kapłanów uzasadniana jest ich nadzwyczajnymi predyspozycjami, przedstawianymi przy użyciu procedur deformacyjnych. Klasa ludowa zostaje wyłączona z kontinuum społecznego poprzez pojęcie „podwójnego urodzenia”. Jednocześnie działanie na rzecz zachowania obowiązującego porządku zyskuje sankcję religijną.

Można jednak znaleźć w *Traktacie* otwartą groźbę wybuchu konfliktu klasowego:

Śudrzym nawet przepotężny
Niech bogactwa nie gromadzi,
Bo gdy zgromadzi bogactwo,
To braminów dręczyć będzie (X, 129).

Trudno byłoby nie ulec pokusie zadania pytania: jaki typ struktury społecznej ideologicznie mistyfikuje *Manusmryti*?

Można przypuszczać, że społeczeństwo indyjskie okresu klasycznego należało do społeczeństwa typu teokratycznego, w którym klasa kapłanów przejmowała część prerogatyw władzy politycznej i dysponowała własnością ziemską. Jak dalece zaawansowany był ten proces i czy można mówić o wykształcaniu się klasy potrójnej kapłanów-władców-właścicieli, wymaga podjęcia odrębnych studiów literatury przedmiotu.

Już ok. 200 r. p.n.e., w okresie wzrostu znaczenia gildii kupieckich, pomimo ideologicznego sprzeciwu bramini zostali zmuszeni do kompromisów na rzecz napływowych grup. Przykładem może być nadawanie statusu „upadłych kszatriów” grupom wpływowych cudzoziemców, na ignorowanie których nie można było sobie pozwolić. Zarazem dzięki rozwojowi handlu oraz konieczności zatrudniania coraz większej liczby rzemieślników pojawiła się szansa dla przedstawicieli klas niższych na poprawę swojej pozycji poprzez zmianę zajęcia lub migrację. Wzrost znaczenia klasy wajsjów (zajmujących się aktywnie handlem) oraz próby łagodzenia rygorów stratyfikacji społecznej dla potrzeb rozwijającego się społeczeństwa doprowadziły do wzmocnienia wysiłków na rzecz uściślenia przepisów dotyczących relacji między poszczególnymi *varnami*. W tym okresie powstają Księgi Prawne (*Dharmaśāstra*), które postulują skrajnie uprzywilejowaną pozycję braminów (także wobec wajsjów)⁶. W dalszym ciągu bramini pozostawali arbitrami moralności, określając, co jest, a co nie jest zgodne z przepisami *dharmy*. Pojęcie *karmana*, będące centralnym konceptem hinduizmu w tym okresie, pozwalało zwiększać zakres społecznego oddziaływania kapłanów. Ok. 300 r. n.e. handel rozwijał się już bardzo dynamicznie, a gildie wciąż rosły w siłę. Bramini twierdzili jednak, że podróżowanie statkiem, zwane „przekraczaniem czarnej wody”, jest strasz-

⁶ „W tym okresie notuje się znaczną aktywność w pisaniu Ksiąg Prawnych [...]. Wzrost znaczenia wajsjów i wyodrębnianie się nowych subkast, spowodowane bardziej liberalną atmosferą życia miejskiego, musiało niewątpliwie niepokoić zwolenników tradycyjnego prawa społecznego i zwyczaju – nadszedł czas, kiedy stosunki społeczne musiały zostać precyzyjnie zdefiniowane. Nie jest niczym zaskakującym, że najważniejsze Księgi Prawne powtarzają na każdym kroku, że bramin jest z urodzenia lepszy pod każdym względem od pozostałych członków społeczeństwa, i że należy mu się najwyższy szacunek, nawet ze strony zamożnych wajsjów” (Thapar 2002, s. 123).

liwym grzechem, skutkującym wydaleniem z *varṇy*. Obsesyjne zabieganie o czystość rytualną spowodowało, że ludzie unikali opuszczania swojego kraju ze strachu przed kontaktem z nieczystymi – cudzoziemcami nieprzestrzegającymi rygorów hinduistycznych (*mleccha*). Dzięki temu rozwój klasy kupców był utrudniony, a ich potęgą budowana na zyskach z handlu mniej zagrażała braminom. Umacnianie się pozycji społecznej braminów w okresie panowania dynastii Guptów odnotowuje Romila Thapar:

W okresie Gupta nastąpiło przyjęcie wzorca aryjskiego w Północnych Indiach, czego ważnym aspektem było znaczące umocnienie pozycji braminów. Fakt, że liczne teksty zostały przepisane tak, by podkreślały punkt widzenia braminów, implikuje, że status ich był efektywny i potężny. Coraz liczniejsze w późniejszym okresie bramińskie nadania ziemskie podkreślały ich pierwszeństwo w społeczeństwie. Zachowywali tę pozycję nie tylko poprzez ustanowienie siebie kluczowymi spadkobiercami tradycji aryjskiej, lecz także dzięki monopolizacji wiedzy poprzez własny system edukacji i stosowanie tego monopolu jako dodatkowego źródła władzy (Thapar 2002, s. 166).

Pozycja króla w tym okresie ulega osłabieniu, mimo tytułów królewskich sugerujących wielką władzę. Król nagradzał oddawane mu usługi nadaniami ziemskimi, co znajduje potwierdzenie w inskrypcjach i relacjach obserwatorów. Jedynie żołnierze wynagradzani byli w gotówce. Specyficznym typem nadania jest *agrahara* – wolne od podatku nadanie zarezerwowane wyłącznie dla braminów. Romila Thapar stwierdza, że zjawisko to dodatkowo wzmacniało uprzywilejowaną pozycję braminów:

Nadania ziemskie osłabiły autorytet króla, pomimo że w tym okresie nie były jeszcze tak częste, jak to miało nastąpić później. Takie nadania sytuowały właścicieli daleko poza zasięgiem kontroli władzy centralnej, a byli oni nierzadko urzędnikami państwowymi. Pomimo że teoretycznie król mógł cofnąć nadanie, nie zdarzało się to zbyt często, jako że obrażeni braminowie mogli łatwo wyrazić swe niezadowolenie w politycznej opozycji (Thapar 2002, s. 145-146).

Również Jan Kieniewicz podkreśla, że nadania prowadziły do poszerzania się immunitetu obdarowanych świeckich i duchownych i uzyskania przez nich pozycji niezależnej od władcy, co skutecznie uniemożliwiało stworzenie silnej władzy centralnej i konieczność pozyskiwania poparcia poprzez dalsze nadania (Kieniewicz 1985, s. 109-113).

Można więc przypuszczać, że rosnący potencjał ekonomiczny klasy wajsjów zagrażał społecznej pozycji braminów. Próba jej obrony, przynajmniej w sferze ideowej, mógł być właśnie *Traktat o Zacności*, który z jednej strony sankcjonował wykształcony system teokratyczny, z drugiej – miał „zabezpieczać” przed rosnącą potęgą klasy właścicieli. Poczynione uwagi mają na celu raczej wskazanie potencjału heurystycznego tkwiącego w nie-Marksowskim materializmie historycznym niż dokonywanie jednoznacznych interpretacji, które wymagałyby dalszych, znacznie pogłębionych studiów historycznych.

Literatura

- Basham, A. L. (2000). *Indie*. Warszawa: PIW.
- Brown, W. N. (1931). The Sources and Nature of purusa in the Purusasukta (Rigveda 10.91). *Journal of the American Oriental Society*, **51** (2), s. 108-118.
- Brzechczyn, K. (2002). Świadomość a klasy społeczne. Próba rozszerzenia stratyfikacji społecznej w nie-Marksowskim materializmie historycznym. W: P. Orlik (red.), *Światłocienie świadomości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, s. 213-235.
- Brzechczyn, K. (2004). *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Ciesielski, M. (2013). Problem kumulacji podziałów klasowych we współczesnym kapitalizmie. Próba analizy teoretycznej. W: K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji (Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, 22)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, s. 131-152.
- Hymny Rigwedy* (1971). tłum. F. Michalski. Warszawa: Ossolineum.
- Kieniewicz, J. (1985). *Historia Indii*. Warszawa: PIW.
- Kościelniak, C. (2003). Utopia, antyutopia, kontrutopia. Przyczynek do analizy metodologicznej. W: K. Brzechczyn (red.), *Ścieżki transformacji. Ujęcia teoretyczne i opisy empiryczne (Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, 6)*. Poznań: Zysk i S-ka, s. 401-413.
- Kudelska, M. (2003). *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Manu Swajambhuwa (1985). *Manusmryti czyli Traktat o Zacości*, tłum. M. K. Byrski. Warszawa: PIW.
- Nowak, L. (1975). O interpretacji adaptacyjnej. W: J. Kmita (red.), *Wartość, dzieło, sens*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 211-227.
- Nowak, L. (1984). Ideologia a utopia. W: J. Brzeziński, L. Nowak (red.), *Świadomość społeczna a świadomość jednostkowa (Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, 8)*. Warszawa – Poznań: PWN, s. 37-68.
- Nowak, L. (1991a). Dogmat marksistowskich korzeni socjalizmu. W: L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*; t. II: *Droga do socjalizmu. O konieczności socjalizmu w Rosji*. Poznań: Nakom, s. 293-306.
- Nowak, L. (1991b). Religia jako struktura klasowa. W: L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*; t. 1: *Własność i władza. O konieczności socjalizmu*. Poznań: Nakom, s. 274-275.
- Nowak, L. (1991c). *U podstaw teorii socjalizmu*, t. I: *Własność i władza. O konieczności socjalizmu*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Nowak, L. (1996). Kilka uwag na temat miejsca logicznego empiryzmu w dwudziestowiecznej filozofii. W: R. Egiert, A. Klawiter, P. Przybysz (red.), *Oblicza idealizacji (Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, 15)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 293-310.
- Nowak, L. (1998). O skrytej jedności nauk społecznych i przyrodniczych. *Nauka*, **1**, 11-42.
- Słuszkiewicz, E. (1962). Społeczna funkcja Mānavadharmasāstry. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, **3** (28), s. 3-40.

- Thapar, R. (2002). *A History of India*. New Delhi: Penguin Books.
- Zarębski, T. (2013). Struktura klasowa społeczeństw hydraulicznych. Próba parafrazy teorii Karla Augusta Wittfogla w aparaturze pojęciowej nie-Marksowskiego materializmu historycznego. W: K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji (Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, 22)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, s. 207-221.