ANTONINA
ŁUSZCZYKIEWICZ

Kulturowe dziedzictwo Indii w Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia

i jego rola w relacjach chińsko-indyjskich (1954–2014)

Kulturowe dziedzictwo Indii w Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia i jego rola w relacjach chińsko-indyjskich (1954–2014)

SOCIETAS

seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY

128

ANTONINA ŁUSZCZYKIEWICZ

Kulturowe dziedzictwo Indii w Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia i jego rola w relacjach chińsko-indyjskich (1954–2014)

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

Kraków 2020

Antonina Łuszczykiewicz
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
https://orcid.org/0000-0002-4758-3632
antonina.luszczykiewicz@uj.edu.pl

© Copyright by Antonina Łuszczykiewicz, 2020

RECENZENCI
dr hab. Renata Czekalska, prof. UJ
prof. dr hab. Stanisław Tokarski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Justyna Wójcik

PROJEKT OKŁADKI
Marta Jaszczuk

ISBN 978-83-8138-159-8 (druk)
ISBN 978-83-8138-244-1 (on-line, pdf)
https://doi.org/10.12797/9788381382441

Monografia powstała dzięki wsparciu w postaci grantu badawczego
amerykańsko-polskiej Fundacji Kościuszkowskiej

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: https://akademicka.pl

Niniejsza publikacja powstała na podstawie pracy doktorskiej obronionej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego 26 lutego 2019 roku.

Oddając ją w ręce Czytelników, pragnę jednocześnie podziękować mojemu Promotorowi, Księdzu Profesorowi Krzysztofowi Kościelniakowi, za czteroletnią współpracę, a w szczególności za nieocenioną pomoc o charakterze metodologicznym z perspektywy historyka oraz znawcy azjatyckich myśli filozoficznych i religijnych.

Ogromne podziękowania składam również Recenzentom – Pani Profesor Renacie Czekalskiej oraz Panu Profesorowi Stanisławowi Tokarskiemu. Najcenniejszym elementem Ich wnikliwych recenzji były dla mnie rozmaite rady i sugestie, którymi kierowałam się podczas przygotowywania dysertacji do druku. Szczególnie chciałabym podziękować Pani Profesor Renacie Czekalskiej za dodatkowe konsultacje o charakterze indologicznym.

Dziękuję również amerykańsko-polskiej Fundacji Kościuszkowskiej, która doceniwszy oryginalny charakter mojego projektu doktorskiego, przyznała mi grant na pobyt badawczy na Department of East Asian Languages and Cultures, Indiana University w Bloomington w Stanach Zjednoczonych.

Autorka

Spis treści

Uwagi dotyczące zapisu 11

Wstęp **13**

Główne cele i pytania badawcze 13
Uzasadnienie podjęcia problemu badawczego 16
Szczegółowe cele badawcze 19
Charakterystyka metodologiczna 24

Rozdział 1. Pięć Zasad w kontekście historycznym **35**

1.1. Relacje chińsko-indyjskie – krótki rys historyczny 35
1.1.1. Historia relacji chińsko-indyjskich – wyobrażenia i mity 35
1.1.2. Relacje chińsko-indyjskie od starożytności do połowy XX wieku 38
1.1.3. Chińsko-indyjski spór graniczny 48

1.2. Rola Pięciu Zasad w politycznym wymiarze relacji chińsko-indyjskich 56
1.2.1. Proklamacja Pięciu Zasad (1954) 57
1.2.2. Początek „chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego" 61
1.2.3. Konferencja w Bandungu (1955) oraz ideologia połowy lat 50. XX wieku 70
1.2.4. Powstanie w Tybecie i ucieczka Dalajlamy do Indii (1959) 76
1.2.5. Chińsko-indyjska wojna graniczna (1962) 83
1.2.6. Epoka powojenna (1962–1988) 93
1.2.7. Współczesne stosunki chińsko-indyjskie (1988–2014) 105

Rozdział 2. Pięć Zasad w kulturowych interpretacjach **121**

2.1. Analiza tekstów poświęconych Pięciu Zasadom z lat 1954–1962 121
2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru 121
2.1.2. Perspektywa indyjskich broszur parlamentarnych 131
2.1.2.1. Echo starożytnych zasad buddyjskich 131
2.1.2.2. Zasady moralności w relacjach międzynarodowych 134
2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia" 136
2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana 139
2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala 145

2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit 153
2.1.6. Synteza buddyjsko-ašokowo-gandyjska w dziele Franka Moraesa 160
2.1.7. Owoc „indyjskiej tradycji pacyfizmu" według E. Malcolma Hause'a 162
2.1.8. Nowe szaty hinduskiej doktryny koegzystencji w wyobrażeniu Rustoma Khurshedjiego Karanji 167

2.2. Analiza tekstów poświęconych Pięciu Zasadom z lat 1962–1988 169
2.2.1. Pięć Zasad jako moralna „krucjata" Nehru w interpretacji K.T. Narasimhy Chara 169
2.2.2. Koncepcja wyrastająca z indyjskiej historii w rozumieniu Hirena Mukerjeego 175
2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton 179
2.2.4. „Ulubiona teoria Nehru" – Pięć Zasad według Nareshwara Dayala Setha 183
2.2.5. „Substytut kreatywnego myślenia" – krytyczne uwagi Michaela Edwardesa 191
2.2.6. Filar umoralniających kazań Nehru w ujęciu Neville'a Maxwella 199
2.2.7. Pięć Zasad jako element hinduskiej ideologii religijnej w analizie Pillachiry Mathew Thomasa 204
2.2.8. Nośnik „tradycji ašokowo-buddyjskiej" w komentarzu Bhima Sandhu 212

2.3. Analiza tekstów poświęconych Pięciu Zasadom z lat 1988–2014 222
2.3.1. Pięć Zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy 223
2.3.2. Zasady „zrodzone w grzechu" – krytyka Claude'a Arpiego 228
2.3.3. Perspektywa konferencji w Kalkucie (2004) 234
2.3.3.1. Pięć Zasad jako owoc „cywilizacyjnej matrycy Azji" w wyobrażeniu Sheel K. Asopy 236
2.3.3.2. Narzędzie chińskiej *Realpolitik* według Madhu Bhalli 238
2.3.4. „Stara butelka napełniona świeżym winem" w dziele Tan Chunga i Geng Yinzeng 240
2.3.5. Refleksje z perspektywy półwiecza w publikacji z inicjatywy The Institute of Chinese Studies w Delhi (2008) 247
2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana 248
2.3.5.2. Pięć Zasad jako „kompas moralny" w rozumieniu Lokesha Chandry 250
2.3.5.3. Reguły unikalne i ponadczasowe w komentarzu Miry Sinhy Bhattacharjei 252
2.3.5.4. Ekspozycja wartości azjatyckich w opinii Manoranjana Mohanty'ego 253
2.3.5.5. Pięć Zasad jako podstawa indyjskiego myślenia w interpretacji Jasjita Singha 254

2.3.6. Narzędzie do budowy prestiżu Jawaharlala Nehru w analizie Jivanty Schöttli 256
2.3.7. Komentarze w ramach obchodów pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolecia proklamacji Pięciu Zasad 260
2.3.7.1. „Mapa drogowa" przyjaźni i wzajemnych korzyści w rozumieniu Natwara Singha 260
2.3.7.2. Starożytne ideały wyobrażone przez Indie, Chiny i Mjanmę – historyczny optymizm Mohammada Hamida Ansariego 263
2.3.7.3. „Ucieleśnienie azjatyckiej tradycji umiłowania pokoju" w ocenie Xi Jinpinga 265

Rozdział 3. Rekonstrukcja kulturowego dyskursu Pięciu Zasad 269

3.1. Historyczno-kulturowe aspekty Pięciu Zasad w polityce Jawaharlala Nehru 269

3.2. Kulturowe warstwy interpretacji Pięciu Zasad 273
3.2.1. Tradycja panindyjska 273
3.2.2. Idee ośokowo-buddyjskie 275
3.2.3. Filozofia gandyjska 278
3.2.4. Indyjski synkretyzm i multikulturalizm 280
3.2.5. Idea kilkutysiącletniej przyjaźni chińsko-indyjskiej 282
3.2.6. Pięć Zasad jako próba stworzenia kodeksu międzynarodowej moralności 284
3.2.7. Pięć Zasad jako owoc cywilizacji chińskiej 286
3.2.8. Krytyka Chin i chińskiej kultury w kontekście Pięciu Zasad 290

3.3. Krytyczna analiza kulturowego dyskursu Pięciu Zasad 292
3.3.1. Typy narracji historyczno-kulturowej 292
3.3.2. Krytyczna ocena kulturowego dyskursu Pięciu Zasad 294
3.3.3. Dyskurs Pięciu Zasad a kontekst filozoficzno-religijny 298
3.3.4. Cele i konsekwencje kulturowego dyskursu Pięciu Zasad 305
3.3.5. Kulturowy dyskurs Pięciu Zasad a uwarunkowania historyczne 309

Zakończenie 315

Aneks. Dziedzictwo cywilizacyjne Indii 323
Mapy 381
Bibliografia 383
Summary 405
Indeks osobowy 413
Indeks geograficzny 421
Indeks tematyczny 425

UWAGI DOTYCZĄCE ZAPISU

W niniejszej publikacji zastosowano polską transkrypcję określeń pochodzących z sanskrytu bądź języka hindi oraz zapis międzynarodowy w formie *pinyin* bez znaków tonalnych w przypadku słów pochodzenia chińskiego. Wyjątek stanowią nazwy funkcjonujące tradycyjnie w wersji spolszczonej, jak również nazwy własne oraz nazwiska indyjskich polityków i filozofów, począwszy od XIX wieku, zapisane – zgodnie z powszechnie przyjętą normą – w formie obowiązującej na arenie międzynarodowej.

W kwestii nazw geograficznych zastosowano w przedłożonej monografii spolszczenia tylko wówczas, gdy tak sugeruje to *Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata* sporządzony przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej[1]. W innych przypadkach zastosowano pisownię anglojęzyczną.

Szczególny przypadek stanowi określenie „Pańća Śila", stosowane zamiennie z „Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia" oraz, w formie skróconej, „Pięcioma Zasadami". Określenie to występuje w świecie naukowym i publicystyce w wielu wersjach zapisu – oprócz pisowni zastosowanej w niniejszej monografii można się spotkać między innymi z takimi formami, jak: Pancha Shila, Panchasheela, Panchsheel, Panch-Shil, Pancha-Sila, Panchshila, a nawet Panch Shila. Warto odnotować, że podstawowym elementem różnicującym jest obecność lub brak końcowego „a", co wynika z rozbieżności pomiędzy sanskrytem a językiem hindi, w którym owo krótkie „a" w wyrazach zapożyczonych z sanskrytu w większości zanikło. Jako że zapis określenia nie został powszechnie ustalony, dla ułatwienia czytelniczej recepcji zdecydowano się w niniejszej publikacji na wersję „Pańća Śila", czyli polską transkrypcję z obecnością końcowego „a", po to, aby podkreślić związek Pięciu Zasad z myślą starożytną. W konsekwencji dla zachowania spójności całej monografii w tłumaczeniach tekstów źródłowych poświęconych

1 *Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata*, red. M. Zych, Warszawa 2013.

regułom z 1954 roku zastosowano formę „Pańća Śila", bez względu na to, jaką wersją posługiwali się ich autorzy.

Chociaż sformułowanie „Pańća Śila" zawiera w sobie określenie *śila*, które można przetłumaczyć jako „zasady" bądź „reguły", najczęściej stosuje się w niniejszej publikacji sformułowanie „zasady Pańća Śila" lub „reguły Pańća Śila". Mimo iż w języku polskim powinno się unikać tego typu tautologii, postanowiono dodawać polskie określenia dla ułatwienia gramatycznej i składniowej konstrukcji – i recepcji – tekstu.

Na koniec należy wyjaśnić, iż w niniejszej publikacji zastosowano termin „Indusi" zamiast poprawnego z punktu widzenia języka polskiego określenia „Hindusi", po to, aby uniknąć nieporozumień wynikających z podobieństwa słów „Hindusi" i „hindusi". Słowo „hindus" stosuje się zatem na określenie przedstawicieli hinduizmu, a słowo „Indusi" – mieszkańców Indii.

Wstęp

Politykom, publicystom i naukowcom nieobce jest dziś przekonanie, że w XXI wieku – tak zwanym „stuleciu Azji" – decydujący wpływ na polityczne, militarne i gospodarcze oblicze świata będą mieli dwaj potężni sąsiedzi – Indie i Chiny. Od prawie siedmiu dekad relacje między tymi azjatyckimi gigantami nie układają się najlepiej – mimo iż ostatnie lata przyniosły prawdziwy rozkwit chińsko-indyjskiej współpracy handlowej i inwestycyjnej, to biorąc pod uwagę nierozwiązany do dziś spór graniczny czy rozbieżność geopolitycznych interesów, nie można być pewnym, że konflikt w 1962 roku był ich pierwszą i ostatnią wojną. Nie ulega przy tym wątpliwości, że na relacje chińsko-indyjskie oddziaływały przez cały ten czas czynniki nie tylko o charakterze gospodarczym i militarnym, lecz również politycznym i ideologicznym. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają zasady Pańća Śila, obecne w międzynarodowym dyskursie dyplomatycznym od 1954 roku.

GŁÓWNE CELE I PYTANIA BADAWCZE

Trzon niniejszej monografii stanowi analiza źródeł poświęconych Pięciu Zasadom Pokojowego Współistnienia. Reguły te pojawiły się po raz pierwszy w preambule chińsko-indyjskiego porozumienia o handlu i komunikacji podpisanego 29 kwietnia 1954 roku. Umowa ta wyraża wolę rozwoju współpracy między Tybetem (anektowanym przez Chińską Republikę Ludową w 1950 roku) a Republiką Indii, reguluje również rozmaite kwestie związane z handlem i ruchem pielgrzymkowym. Zamieszczone w preambule porozumienia zasady – znane w literaturze anglojęzycznej jako Five Principles of Peaceful Coexistence lub Pańća Śila[1] – obejmują: wzajemne poszanowanie integralności terytorialnej i suwerenności każdego z państw, wzajemną

1 Pięciu Wskazaniom z filozofii buddyjskiej poświęcono więcej uwagi w Aneksie w części *Nauki Buddy Śakjamuniego*, s. 348–352.

nieagresję, wzajemną nieingerencję w sprawy wewnętrzne, równość i wzajemne korzyści oraz pokojowe współistnienie[2].

Niniejsza monografia proponuje zupełnie nowe spojrzenie na tę międzynarodową umowę. Podczas gdy zdecydowana większość tekstów naukowych poświęconych Pięciu Zasadom została napisana z perspektywy nauk politycznych, badania przeprowadzone w niniejszej pracy oscylują wokół szeroko rozumianego ujęcia kulturoznawczego. Przedmiotem badań są książki, artykuły, przemówienia i wywiady, w których można się spotkać z opinią, że Pięć Zasad jest echem staroindyjskiego przywiązania do pokoju, nieczynienia przemocy, a nawet tolerancji wobec innych systemów filozoficznych i religijnych. W konsekwencji zasadniczym zadaniem publikacji jest rekonstrukcja kulturowego dyskursu, zgodnie z którym idee ucieleśnione w Pięciu Zasadach miały być odzwierciedleniem wartości zakorzenionych w indyjskiej cywilizacji. Innymi słowy, badania te służą nie tyle ukazaniu zasad Pańća Śila jako zbioru wartości charakterystycznych dla kultury indyjskiej, ile przeanalizowaniu procesu polegającego na niejako wtórnym nadawaniu tym regułom kulturowego sensu przez polityków, dziennikarzy, a nawet naukowców.

Jednym z głównych zadań niniejszej pracy jest weryfikacja tezy mówiącej o tym, iż autorzy przywołanych tekstów, doszukujący się związku między Pięcioma Zasadami a tradycyjną indyjską kulturą, realizowali w istocie cele o charakterze polityczno-ideologicznym, promując pozytywny wizerunek Indii na arenie międzynarodowej. W tym świetle kolejne zadanie dysertacji stanowi udzielenie odpowiedzi na pytanie, za pomocą jakich argumentów i porównań, w ramach tej swoistej polityki kulturowej, próbowali oni udowodnić, że idee wyrażone w Pięciu Zasadach stanowiły odzwierciedlenie wartości zakorzenionych w szeroko rozumianej kulturze Indii. W konsekwencji celem rozprawy jest również wskazanie elementów dziedzictwa kulturowego – tradycji, wierzeń, zabytków piśmienniczych, poglądów filozoficznych – do których odwoływali się autorzy przywołanych tekstów, a wreszcie wyjaśnienie, czym podyktowany był taki wybór.

---

2 *Mutual respect for each other's territorial integrity and sovereignty*; *mutual non-aggression*; *mutual non-interference in each other's internal affairs*; *equality and mutual benefit*; *peaceful co-existence*. Pełny tekst porozumienia w języku angielskim, francuskim, chińskim i hindi podaje publikacja: *Agreement (with Exchange of Notes) on Trade and Intercourse between Tibet Region of China and India. Signed at Peking, on 29 April 1954*, „United Nations Treaty Series" 1958, vol. 299, s. 57–81. Polskie tłumaczenie można znaleźć w publikacji: *Porozumienie między Chińską Republiką Ludową i Indiami w sprawie Tybetu* (Pekin, 29 IV 1954), „Zbiór Dokumentów" (PISM) 1954, nr 5, s. 1157–1164.

Należy podkreślić, że zadaniem analizy przeprowadzonej w niniejszej monografii jest nie tylko dostarczenie przejrzystego opisu zamieszczonych w omówionych źródłach wątków, lecz także zidentyfikowanie celowości i funkcjonalności wszelkiego rodzaju odniesień o charakterze kulturowym. Doprecyzowując, badania te służą wyjaśnieniu, jaki wpływ miało to swoiste cywilizacyjne usankcjonowanie Pięciu Zasad na polityczno-ideologiczny wymiar stosunków chińsko-indyjskich, budowanie pozytywnego wizerunku Indii na arenie międzynarodowej oraz ich pozycję w gronie państw niezaangażowanych. Jednym z podstawowych zadań dysertacji jest także krytyczna ocena publikacji poświęconych Pięciu Zasadom – polega ona przede wszystkim na sprawdzeniu, czy autorzy przekonujący odbiorców o istnieniu związku zasad Pańća Śila z indyjskim dziedzictwem kulturowym uciekali się do manipulacji, przedstawiając określone koncepcje religijne czy filozoficzne w taki sposób, by współgrały z idealistycznym, pacyfistycznym wizerunkiem Indii.

Przeprowadzone w niniejszej monografii badania służą również ustaleniu, czy cele stojące za dążeniem do cywilizacyjnego usankcjonowania Pięciu Zasad zmieniały się wraz z ewolucją charakteru relacji chińsko-indyjskich. Osadzeniu dysertacji w krytycznym nurcie badań nad zasadami Pańća Śila pomogły spostrzeżenia z pracy *The Domestic Roots of Maoist China's India Policy* (1998)[3] Miry Sinhy Bhattacharjei (1930–2009), zasłużonej badaczki polityki zagranicznej Chin oraz relacji chińsko-indyjskich. W myśl jej ustaleń postawiono roboczą tezę, iż doszukiwanie się w treści Pięciu Zasad indyjskiego ducha i wartości stanowiło w latach 50. XX wieku (czy też, szerzej, w okresie poprzedzającym wybuch wojny granicznej) wyraz „roszczeń do dojrzałości" (*claim to maturity*[4]). W tym kontekście oznacza to, że mogące się poszczyć wielkim dorobkiem cywilizacyjnym Indie, wprowadzające tradycyjne idee i wartości do przestrzeni międzynarodowej, pragnęły zademonstrować, jak bardzo były ze swoim przesłaniem pokoju, szacunku i tolerancji moralnie dojrzałe na tle państw prowadzących politykę kolonialno-imperialną. W ten sposób władze w Nowym Delhi zdawały się zgłaszać gotowość do objęcia nieformalnego przywództwa w całej Azji, a nawet wśród państw tak zwanego Trzeciego Świata. Ponadto kultu-

3 Jeśli publikacja nie została przetłumaczona na język polski, jej tytuł oraz tytuły rozdziałów podawane są w niniejszej rozprawie w języku angielskim.

4 M.S. Bhattacharjea, *The Domestic Roots of Maoist China's India Policy*, [w:] *Indian and Chinese Foreign Policies in Comparative Perspective*, ed. S. Mansingh, New Delhi 1998, s. 52. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia cytatów pochodzą od autorki niniejszej monografii.

rowe nawiązania mogły być źródłem legitymizacji dla Pięciu Zasad zarówno pod względem historycznym (miało bowiem za nimi stać kilka tysięcy lat tradycji), jak i moralnym. Niemniej, podczas gdy w latach 50. to swoiste „ukulturowienie" (oraz związane z nim „umoralnienie") zasad Pańća Śila czyniło z Indii zarówno dojrzałego partnera w relacjach bilateralnych, jak również idealnego kandydata na lidera Ruchu Państw Niezaangażowanych, wydaje się, że w czasie względnej normalizacji stosunków z Chinami po 1988 roku głównym zadaniem narracji związanej z Pięcioma Zasadami mogło się stać budowanie atmosfery przyjaźni i zaufania oraz promowanie pozytywnego wizerunku obu krajów. Teza, iż charakter interpretacji zasad Pańća Śila koreluje z kontekstem epoki, uzupełnia w ten sposób tezę podstawową, głoszącą, że nadawanie Pięciu Zasadom kulturowego sensu służyło przede wszystkim realizacji celów o charakterze polityczno-ideologicznym.

UZASADNIENIE PODJĘCIA PROBLEMU BADAWCZEGO

Niniejsza publikacja wpisuje się w toczącą się od 1954 roku dyskusję nad Pięcioma Zasadami, której owocem jest bogata literatura, obejmująca przemówienia, notatki prasowe, teksty rządowe, eseje oraz rozprawy naukowe. Poszerza ona i systematyzuje wiedzę o kulturowej interpretacji zasad Pańća Śila, aspekcie przez znaczną część badaczy niedocenianym lub zupełnie marginalizowanym. Zwraca przy tym uwagę na fakt, że Pięć Zasad było przez dziesięciolecia przedmiotem swoistej polityki kulturowej, polegającej na wykorzystywaniu wybranych zagadnień filozoficznych, religijnych i historycznych w dyskursie o charakterze polityczno-ideologicznym.

Na przykładzie Pięciu Zasad podjęto w rozprawie próbę wyjaśnienia, w jaki sposób charakteryzujące daną kulturę wartości mogą zostać użyte w działaniach propagandowych, promujących określoną linię ideologiczną zarówno w sferze wewnętrznej, jak i międzynarodowej. W tym kontekście uprawnione wydaje się stwierdzenie, że zasady Pańća Śila stały się ważnym elementem indyjskiej *soft power*. Jak wyjaśnił twórca tego pojęcia, Joseph S. Nye Jr., „*soft power* oznacza powodowanie, by inni pragnęli tych samych skutków (…)"[5]. W tym celu wykorzystuje się środki „miękkie", a nie tradycyjne, „twarde" argumenty finansowe

5 J.S. Nye Jr., *Soft power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, tłum. J. Zaborowski, Warszawa 2007, s. 149.

czy militarne[6]. Innymi słowy, *soft power* jest narzędziem perswazji, służącym do pozyskania przychylności innych rządów i społeczeństw oraz przekonania ich do swoich poglądów dzięki promocji wspólnych bądź atrakcyjnych wartości. Jak podkreślił Nye, *soft power* jest nie tylko zagadnieniem o charakterze wizerunkowym, lecz także „formą siły w osiąganiu zamierzonych skutków"[7]. W takim rozumieniu dyskurs oparty na Pięciu Zasadach mógłby służyć promocji pozytywnego wizerunku Indii, przekonując zarówno głowy państw, jak i zwykłych ludzi, że Indie są krajem nastawionym pokojowo, szanującym wartości i przywiązanym do tradycji, a przez to partnerem stabilnym, przewidywalnym i godnym zaufania.

Na koniec wypada wyjaśnić wybór przedziału czasowego dla badań poświęconych recepcji Pięciu Zasad. Chociaż mogłoby się wydawać, że dla przeprowadzenia analizy historycznego wymiaru tego zjawiska najodpowiedniejsze byłoby wyznaczenie ram czasowych na lata 1954–1962 (do przegranej przez Indie wojny granicznej), to w rzeczywistości prześledzenie ewolucji narracji towarzyszącej regułom Pańća Śila wymaga zastosowania znacznie szerszej perspektywy. Z uwagi na to, że zasady te odżyły w politycznym dyskursie wraz z ociepleniem relacji chińsko-indyjskich w latach 80. XX wieku i do dziś pojawiają się w przemówieniach polityków oraz komentarzach dziennikarskich, ramy czasowe zostały wyznaczone na lata 1954–2014, czyli aż do obchodów 60. rocznicy podpisania chińsko-indyjskiego porozumienia. Dzięki takiemu zabiegowi możliwe stało się znalezienie odpowiedzi na pytanie, jak na przestrzeni dekad ewoluował sposób interpretacji zasad Pańća Śila, czy korelował on z międzynarodową sytuacją polityczną i czy wzniosłe hasła z umowy z 1954 roku odgrywają dziś jakąkolwiek – choćby i czysto konwencjonalną – rolę w relacjach między dwoma wielkimi azjatyckimi sąsiadami.

Omawiając krótko dotychczasowy stan wiedzy o kulturowym wymiarze Pięciu Zasad, należy wyjść od spostrzeżenia, że w zdecydowanej większości opracowań anglojęzycznych reguły Pańća Śila przywołuje się i analizuje w kategoriach umów i porozumień natury politycznej lub w kontekście międzynarodowego prawa. Część badaczy zwraca przy tym uwagę na podobieństwa między Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia a postanowieniami ujętymi w Karcie Narodów Zjednoczonych. Co więcej, niektórzy naukowcy twierdzą, że Pięć Zasad miało znaczący

6 *Ibidem*, s. 36.

7 *Ibidem*, s. 169.

wpływ na charakter wielu innych umów natury międzynarodowej, w tym na kształt siedmiu punktów z ONZ-owskiej *Declaration on Principles of International Law* z 1970 roku. Krytycy tacy jak Edward McWhinney (1924–2015) uważają jednak, że była to bardziej próba „obłożenia mięsem gołych kości"[8] Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia niż rozwiązania realnych problemów na linii Pekin–Nowe Delhi.

Informacje o regułach Pańća Śila można znaleźć na kartach publikacji naukowych[9] poświęconych także innym zagadnieniom. Przykładowo komentarze na temat Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia pojawiają się w związku z problematyką sporu granicznego oraz wojny chińsko-indyjskiej z 1962 roku. Należy przy tym podkreślić, że wiele publikacji omawiających historię i znaczenie zasad Pańća Śila zdecydowanie nie spełnia kryteriów szeroko rozumianej naukowości i obiektywności. Kontrowersje budzą zwłaszcza prace w całości poświęcone Pięciu Zasadom, które charakteryzuje mocne zaangażowanie w sferze ideologicznej – wśród nich wyróżniają się oficjalne publikacje rządu Indii z lat 50. (takie jak *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* z 1955 roku czy *Panchsheel* z 1957 roku[10]), które choć przywołują treść rozmaitych przemówień i umów międzypaństwowych, to jednocześnie zdają się narzucać bezkrytyczny odbiór polityki zagranicznej pierwszego premiera Indii, Jawaharlala Nehru (1889–1964). Podobny problem wiąże się z wieloma monografiami zbiorowymi poświęconymi Pięciu Zasadom, takimi jak *India, China,*

8 Cyt. za: Wang Tieya, *International Law in China: Historical and Contemporary Perspectives*, [w:] *Recueil des cours. Collected Courses of the Hague Academy of International Law*, vol. 221, Dordrecht 1990, s. 270.

9 Niezależnie od ideologicznego umotywowania czy daty publikacji zdecydowana większość wszelkiego rodzaju książek i artykułów poświęconych zasadom Pańća Śila i relacjom chińsko-indyjskim nie została przetłumaczona na język polski i jest w większości przypadków w Polsce niedostępna. Odnośnie do publikacji polskojęzycznych należy zauważyć, że dysertacje dotyczące historii Indii, Chin lub relacji międzynarodowych zazwyczaj poruszają zagadnienia związane z zasadami Pańća Śila jedynie zdawkowo. Wśród prac wyróżniających się w tym zakresie można wskazać książkę *Nehru* Bogusława Mrozka z 1974 roku, w której mimo podjęcia tak szerokiego tematu, jakim było życie i działalność pierwszego premiera Indii, kilkanaście stron poświęcił badacz zasadom Pańća Śila oraz relacjom chińsko-indyjskim. Z kolei na pewien aspekt kulturowy zwrócił uwagę w swojej pracy Jakub Zajączkowski, który, pochylając się nad kwestią zasad Pańća Śila, podkreślił rolę gandyjskiej *ahimsy* oraz „tożsamości kulturowo-cywilizacyjnej i historycznej" (J. Zajączkowski, *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2008, s. 47).

10 Dane bibliograficzne wszystkich publikacji, które stanowią materiał źródłowy niniejszej rozprawy, podano w rozdziale drugim, gdzie teksty te zostały szczegółowo przeanalizowane.

and Panchsheel (1996)[11] pod redakcją Jasjita Singha (1934–2013), *Panchsheel. Retrospect and Prospect* (2005) pod redakcją Mahavira Singha czy *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations* (2008) pod redakcją C.V. Ranganathana[12].

SZCZEGÓŁOWE CELE BADAWCZE

Pierwszy rozdział poświęcony jest szeroko rozumianemu kontekstowi historyczno-politycznemu, w którym doszło do proklamacji Pięciu Zasad. Poruszone w tej części zagadnienia odnoszą się zarówno do stosunków chińsko-indyjskich, jak również spraw o charakterze azjatyckim (a nawet globalnym) oraz ich wpływu na kształt relacji między Indiami i Chinami. Szczególną uwagę zwrócono na przyczyny i przebieg wojny granicznej w 1962 roku, w której wyniku relacje chińsko-indyjskie uległy niemal całkowitemu zamrożeniu aż do drugiej połowy lat 70. oraz inicjacji polityki *détente*, umożliwiającej powrót koncepcji Pańća Śila do chińsko-indyjskiego dyskursu dyplomatycznego. W rozdziale pierwszym przeanalizowano także rozwój stosunków chińsko-indyjskich po przełomowej dla tych relacji wizycie premiera Rajiva Gandhiego (1944–1991) w Pekinie w 1988 roku. Jak wyjaśniono wcześniej, w związku ze specyfiką tematu niniejszej dysertacji za datę końcową uznano rok 2014, który przyniósł obchody sześćdziesiątej rocznicy podpisania słynnej chińsko-indyjskiej umowy i ujętych w jej preambule Pięciu Zasad.

Kolejne dwa rozdziały, odnoszące się do kulturowych interpretacji reguł Pańća Śila, stanowią zasadniczą część pracy. Rozdział drugi poświęcony został krytycznej analizie uporządkowanych chronologicznie tekstów, w których pojawiają się odniesienia do kulturowego wymiaru Pięciu Zasad. Jest to rozdział najobszerniejszy z uwagi na to, że tworzy on podstawę badawczą, niezbędną dla rekonstrukcji polityczno-kulturowego dyskursu Pańća Śila. Na liście literatury źródłowej znalazły się teksty rządowe (umowy, oświadczenia, broszury), przemówienia, artykuły

11 Por. *India, China, and Panchsheel*, ed. J. Singh, New Delhi 1996.

12 W przypadku autorów, których inicjałów nie udało się rozszyfrować (ponieważ międzynarodowe bazy i katalogi biblioteczne podają dane bibliograficzne w wersji skróconej), pozostawiono ich imiona w takiej formie, jaką autorzy ci sami posługują się w świecie naukowym. Można tylko domniemywać, że ta dość powszechna – zwłaszcza wśród badaczy indyjskich – praktyka jest niekiedy nie tylko wynikiem pewnych osobistych upodobań, lecz również zabiegiem służącym ukryciu płci czy przynależności kastowej, jeśli informacje tego typu mogłyby niekorzystnie wpłynąć na czytelniczą recepcję.

i wspomnienia polityków, publikacje na łamach prestiżowych magazynów, eseje uznanych komentatorów i myślicieli, a także opracowania pretendujące do miana dysertacji naukowych. Ostatnia pozycja odnosi się do publikacji, które ze względu na wyraźne zaangażowanie w sferze ideologicznej stanowią egzemplifikację polityki historyczno-kulturowej – nie ulega wątpliwości, iż pomimo naukowych aspiracji ich autorzy nie podjęli próby obiektywnej analizy kulturowego kontekstu zasad Pańća Śila. W konsekwencji jedno z głównych źródeł materiału badawczego stanowią monografie i artykuły, które choć figurują w katalogach bibliotecznych jako pozycje naukowe, w rzeczywistości charakteryzują się wysokim stopniem ideologizacji i subiektywizmu.

Należy podkreślić, że w rozdziale drugim uwzględniono nie tylko publikacje polityków i badaczy pochodzących z Indii, lecz również publikacje autorów amerykańskich, europejskich i chińskich. Dzięki takiemu zabiegowi możliwe stało się w kolejnej części rozprawy ustalenie, czy elementów tradycyjnej południowoazjatyckiej filozofii, religii i etyki osoby związane z indyjskim kręgiem kulturowym doszukiwały się w Pięciu Zasadach nie za sprawą swojego pochodzenia, a jedynie dzięki zainteresowaniom badawczym. W konsekwencji zestawienie tekstów autorów indyjskich i nieindyjskich pozwoliło na sprawdzenie, czy interpretowanie Pięciu Zasad w kategoriach kulturowych było charakterystyczne jedynie dla indyjskiego dyskursu politycznego, medialnego i naukowego, czy też ten sposób myślenia wydał się atrakcyjny również politykom i badaczom spoza Indii.

Przeanalizowane w tym rozdziale teksty źródłowe zostały podzielone na trzy grupy, których zakres wyznaczają wydarzenia kluczowe z perspektywy rozwoju relacji chińsko-indyjskich. Pierwszą grupę tworzą teksty powstające w latach 1954–1962, czyli od momentu podpisania porozumienia w sprawie handlu i ruchu pielgrzymkowego aż do wybuchu wojny granicznej. Obejmują one przede wszystkim przemówienia i wypowiedzi Jawaharlala Nehru, zebrane w takich seriach i antologiach, jak wydawane sukcesywnie w latach 50. i na początku lat 60. *Jawaharlal Nehru's Speeches*. Przedmiotem analizy jest również wywiad-rzeka *The Mind of Mr. Nehru. An Interview by R.K. Karanjia* (1960), *Jawaharlal Nehru. A Biography*, czyli biografia Nehru autorstwa Franka Moraesa (1907–1974) z 1956 roku, oraz komentarze poczynione przez Sarvepallego Radhakrishnana (1888–1975) – pierwszego wiceprezydenta niepodległych Indii – w cyklu wykładów i przemówień *Occasional Speeches and Writings* z lat 1952–1962. Pośród wielu przywołanych w tej części

rozdziału tekstów na szczególną uwagę zasługuje wyrazisty esej Vijayi Lakshmi Pandit (1900–1990) – siostry Jawaharlala Nehru oraz pierwszej kobiety w historii, która objęła w 1953 roku urząd przewodniczącego Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych – zatytułowany *India's Foreign Policy* (1956) oraz artykuł *Peaceful Co-existence and India's Foreign Policy* (1955) Akshoya Kumara Ghoshala, szczegółowo opisujący charakter indyjskiej polityki zagranicznej połowy lat 50. XX wieku. Analizę przemówień i esejów dopełniają oficjalne broszury wydane przez indyjski rząd, poświęcone polityczno-kulturowemu tłu Pięciu Zasad – *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* (1955), *Panchsheel* (1957) oraz *Panchsheel, Its Meaning and History* (1958).

Druga grupa źródeł obejmuje teksty, które powstały w czasie między zakończeniem konfliktu granicznego w 1962 roku a przełomową wizytą Rajiva Gandhiego w 1988 roku, definitywnie zamykającą okres stagnacji w relacjach między Pekinem a Nowym Delhi. Należy podkreślić, że teksty te zostały opublikowane w warunkach niemal całkowitego zamrożenia stosunków chińsko-indyjskich. Bardzo ważny element tej części rozdziału stanowi analiza opracowań poświęconych życiu, filozofii i polityce Jawaharlala Nehru wydanych już po jego śmierci. Wśród nich należy wymienić następujące publikacje: *Profile of Jawaharlal Nehru* (196–) K.T. Narasimhy Chara, *India's Policy towards China* (1968) Nareshwara Dayala Setha, *The Gentle Colossus. A Study of Jawaharlal Nehru* (1986) Hirena Mukerjeego (1907–2004), *Unresolved Conflict. China and India* (1988) Bhima Sandhu oraz *20th Century Interpretations of Bhagavadgita. Tilak, Gandhi and Aurobindo* (1987) Pillachiry Mathew Thomasa. Na uwagę zasługują również: *Panditji. A Portrait of Jawaharlal Nehru* (1967) znanej biografistki indyjskiego premiera, Marie Seton (1910–1985), *Jawaharlal Nehru: Of Pride and Principle* (1974) Neville'a Maxwella oraz *Nehru. A Political Biography* (1971) Michaela Edwardesa. Taki dobór tekstów umożliwia nie tylko przybliżenie sposobów interpretacji Pięciu Zasad tuż po wojnie granicznej, lecz także wyjaśnienie, jaką ewolucję przeszły komentarze w tej kwestii w związku ze stopniowym ociepleniem relacji chińsko-indyjskich w latach 70. i 80. XX wieku.

Do trzeciej grupy przypisano źródła opublikowane po wizycie Rajiva Gandhiego w Chinach w 1988 roku. Głównym przedmiotem badań są publikacje zbiorowe poświęcone historii i znaczeniu Pięciu Zasad: *Panchsheel. Retrospect and Prospect* (2005) pod redakcją Mahavira Singha oraz *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations* (2008) pod redakcją C.V. Ranganathana. W ramach uzupeł-

nienia przeanalizowane zostały w tej części również takie pozycje, jak: *India's Contribution towards World Peace under Nehru* (1990) Rama Dutta Sharmy, *Born in Sin: The Panchsheel Agreement. The Sacrifice of Tibet* (2004) Claude'a Arpiego, tom *India and China. Twenty Centuries of Civilizational Interaction and Vibrations* (2005) Tana Chunga i Geng Yinzeng oraz *Vision and Strategy in Indian Politics. Jawaharlal Nehru's Policy Choices and the Designing of Political Institutions* (2012) Jivanty Schöttli. Analizę tę zamykają przemówienia Natwara Singha, indyjskiego ministra spraw zagranicznych, Mohammada Hamida Ansariego, wiceprezydenta Indii, oraz urzędującego do dziś prezydenta Chińskiej Republiki Ludowej, Xi Jinpinga[13], wygłoszone w ramach obchodów 50. i 60. rocznicy proklamowania Pięciu Zasad w 2004 i 2014 roku.

Wszystkie teksty z trzech przedziałów czasowych poddano analizie porównawczej w ostatnim, trzecim rozdziale niniejszej dysertacji. Jego celem jest dokonanie krytycznej oceny wątków kulturowych wydobytych z omówionych wcześniej źródeł, a także zweryfikowanie tez postawionych we wstępie rozprawy. Ponadto spostrzeżenia poczynione w trakcie analizy tekstów źródłowych odniesiono do kwestii poruszonych w rozdziale pierwszym, co umożliwiło ulokowanie narracji wykorzystującej Pięć Zasad w kontekście historii indyjskiej polityki wewnętrznej i międzynarodowej. W ten sposób możliwe stało się również przeprowadzenie analizy wieloaspektowej i wieloperspektywicznej, wyjaśniającej, jakie czynniki mogły wpłynąć na charakter tekstów przywołanych w rozdziale drugim oraz jakie zadania o charakterze politycznym i ideologicznym realizowali – celowo bądź, być może, nieświadomie – ich autorzy.

Dla ułatwienia czytelniczej recepcji do publikacji dołączono aneks poświęcony szeroko rozumianemu dziedzictwu cywilizacyjnemu Indii. Uwzględniono tam te elementy indyjskiej cywilizacji, do których nawiązywali politycy, eseiści i naukowcy doszukujący się związku pomiędzy Pięcioma Zasadami a sferą tradycyjnych idei i wartości. W konsekwencji część ta nie ma charakteru oryginalnych, autorskich badań – jej celem jest, bez rozbijania spójności pozostałych rozdziałów publikacji, objaśnienie w skondensowanej i przejrzystej formie kulturowych zagadnień i fenomenów przywoływanych w sposób wybiórczy (a nieraz nieuporządkowany lub wręcz niezgodny ze stanem faktograficznym) przez autorów dzieł przeanalizowanych

13 Zgodnie z chińską terminologią Xi Jinping jest Przewodniczącym Chińskiej Republiki Ludowej oraz Sekretarzem Generalnym Komunistycznej Partii Chin. Choć powszechnie nazywa się go prezydentem, należy podkreślić, że nie jest to jego oficjalny tytuł.

w rozdziale drugim. W tym swoistym przewodniku po indyjskim dziedzictwie wyjaśniono w pierwszej kolejności znaczenie kluczowego dla myśli hinduskiej prawa *dharmy*, idei *ahimsy*, czyli zasady nieczynienia przemocy, a także staroindyjskich koncepcji wojny i pokoju (w tym *dharmajuddhy* i *kutajuddhy*). Przywołano również traktaty *Arthaśastra* i *Manusmriti* oraz eposy *Ramajana* i *Mahabharata*. W ramach analizy buddyjskiego kontekstu kulturowego sięgnięto po nauczania Siddharthy Gautamy, zwanego Buddą (ok. 563–480 p.n.e.). Szczególną uwagę zwrócono na treść i znaczenie Pięciu Wskazań, które zakładają powstrzymanie się od odbierania życia, brania tego, co nie jest dane, niewłaściwego, zmysłowego prowadzenia się, fałszywej mowy oraz korzystania z używek. Dopełnienie perspektywy buddyjskiej stanowi charakterystyka panowania cesarza Aśoki (304–232 p.n.e.) i przeniesienia – przynajmniej w formie deklaratywnej – buddyzmu oraz idei *ahimsy* do polityki i stosunków międzynarodowych. Uzupełnienie części poświęconych myśli hinduskiej i buddyjskiej stanowi skrótowe omówienie znaczenia dźinizmu[14] oraz filozofii Mahatmy Gandhiego (1869–1948) z uwzględnieniem jego nieliteralnej interpretacji *Bhagawadgity* i koncepcji *ahimsy*. Na koniec wyjaśniono, czym charakteryzuje się indyjska świadomość historyczna, czyli jak postrzegana jest w Indiach historia tego kraju i dlaczego niektóre jej elementy (takie jak rola islamu i kultury muzułmańskiej) są w głównym nurcie myśli indyjskiej niemal całkowicie pomijane.

Mimo iż główne zagadnienie niniejszej rozprawy stanowi sposób interpretacji Pięciu Zasad w indyjskim kontekście kulturowym, w publikacji pod uwagę wzięto również teksty, w których obok nawiązań do myśli południowoazjatyckiej pojawiają się odniesienia do chińskiego kręgu cywilizacyjnego. Wydaje się jednak, że ze względu na wpływ ideologii komunistycznej, regulującej życie publiczne w Chińskiej Republice Ludowej od 1949 roku, w publikacjach poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad znacznie trudniej znaleźć motywy konfucjańskie czy taoistyczne aniżeli nawiązania do różnych aspektów dziedzictwa południowoazjatyckiego. Wątki chińskie zaczęto eksploatować w zasadzie dopiero w tekstach opublikowanych po 1988 roku, choć i wówczas ich autorami byli albo komentatorzy indyjscy, albo osoby w równym stopniu korzystające w swojej interpretacji z dorobku obu cywilizacji. Tym samym wszelkie odniesienia do chińskiego kręgu kulturowego sta-

14 W publikacjach polskojęzycznych można się spotkać z różnymi formami zapisu, takimi jak dżinizm, dźinizm, dżajnizm i dźajnizm.

nowią w niniejszej publikacji jedynie uzupełnienie analiz koncentrujących się na perspektywie indyjskiej.

CHARAKTERYSTYKA METODOLOGICZNA

Pod względem metodologicznym niniejsza rozprawa opiera się na analizie i interpretacji tekstów lokujących Pięć Zasad w szeroko rozumianym kontekście kulturowym. W rezultacie praca ta mieści się w spektrum badań o charakterze hermeneutycznym.

Podobnie jak w przypadku innych podejść metodologicznych, nie ma jednej, zunifikowanej i powszechnie akceptowanej hermeneutyki[15], choć wszystkie jej wersje łączy zainteresowanie takimi zagadnieniami, jak rozumienie, interpretacja, miejsce człowieka w świecie, jego historia i kultura[16]. Wspólne wydaje się także wszystkim perspektywom hermeneutycznym poszukiwanie głębszej warstwy wszelkiego rodzaju przedmiotów i zjawisk, odnajdywanie sensów ukrytych, niewidocznych przy powierzchownym kontakcie. Należy również zauważyć, że hermeneutykę można postrzegać niejako dwuwymiarowo – w wymiarze epistemologicznym (związanym ze sposobem poznawania świata) oraz ontologicznym (oznaczającym sposób bycia), zakładającym, że każda myśl i wypowiedź jest rodzajem interpretacji[17].

W niniejszej monografii hermeneutyka wiąże się przede wszystkim z rozumieniem, które na gruncie etycznym pojawia się nie tylko na poziomie indywidualnym, lecz również w ujęciu społecznym[18]. Na płaszczyźnie metodologicznej głównym celem badań przeprowadzonych w przedłożonej monografii jest próba zrozumienia tekstów poświęconych kulturowemu kontekstowi zasad Pańća Śila, a następnie uporządkowanie i przekazanie pozyskanej w ten sposób wiedzy w formie krytycznej analizy. W konsekwencji hermeneutyka rozumiana jest w rozprawie jako krytyka tekstu, której zadaniem jest odkrycie i zrozumienie głębszych warstw znaczeniowych kulturowych interpretacji Pięciu Zasad.

---

15 Hermeneutyka występuje w co najmniej kilku różnych ujęciach, między innymi jako kierunek filozofii, dyscyplina filozoficzna oraz paradygmat teorii literatury. Por. W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998, s. 142–173.

16 Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 25.

17 Por. P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Poznań 1984, s. 127.

18 Por. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 67–68.

Należy wyjaśnić, że w pracy odrzucono główne założenie hermeneutyki konserwatywnej, które głosi, że zadaniem interpretatora jest dotarcie wyłącznie do sensów obiektywnie danych w tekście, czyli takich, które świadomie zamieścił tam sam autor. Doprecyzowując, literatura źródłowa została poddana analizie nie tylko z uwzględnieniem *intentio auctoris*, lecz także, zgodnie z podejściem zaproponowanym przez Hansa-Georga Gadamera (1900–2002), w ramach tak zwanej „fuzji horyzontów" tekstu i interpretatora[19]. Z jednej strony podjęto próbę zrozumienia tego, jaka była myśl samego twórcy i co chciał on przekazać, z drugiej natomiast wzięto pod uwagę to, jak wyglądała czytelnicza recepcja, czyli co dany tekst znaczył dla jego odbiorców, bez względu na to, z czym wiązały się intencje autora.

Jako że głównym zagadnieniem badawczym niniejszej rozprawy nie jest Pięć Zasad *sensu stricto*, lecz sposób, w jaki na przestrzeni dekad o nich myślano i mówiono, wybór podejścia hermeneutycznego umożliwia zastosowanie szerokiego spojrzenia, uwzględniającego konteksty historyczne, społeczne, polityczne, a nawet biograficzne. Zrozumienie procesu nadawania kulturowego sensu Pięciu Zasadom byłoby niemożliwe bez szczegółowej analizy tekstów poświęconych temu zagadnieniu i próby dotarcia do niewyrażonych *explicite* przez ich autorów znaczeń, jak również bez odniesień do tła polityczno-ideologicznego w sferze wewnętrznej, na płaszczyźnie stosunków chińsko-indyjskich, a nawet w skali globalnej. Zgodnie z założeniem, że wypowiedzi nawiązujące do kulturowego wymiaru zasad Pańća Śila zostały ukształtowane przez rozmaite czynniki o charakterze politycznym, historycznym, a także psychologicznym i biograficznym, nieodłączną część badań stanowi analiza warunków, w których teksty te powstały. Spostrzeżenie to znajduje odzwierciedlenie w strukturze pracy – jej pierwszy rozdział został poświęcony analizie historycznego i politycznego kontekstu, w którym narodziły się zasady Pańća Śila i w którym ewoluowały później ich interpretacje.

Rozprawa opiera się na syntezie elementów pochodzących z różnych dziedzin nauki – kulturoznawstwa, literaturoznawstwa, historii, a nawet nauk politycznych, po których dorobek w zakresie wiedzy i metodologii sięgnięto w rozdziale pierwszym, omawiającym historyczno-polityczny kontekst Pięciu Zasad. Z kolei podczas analizy materiału źródłowego w rozdziale drugim i trzecim wykorzystano metody komparatystyczne i kontrastywne, pozwalające na wskazanie różnic i podobieństw

19 Por. *ibidem*, s. 16–18.

między publikacjami poświęconymi kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad. Co więcej, metody te umożliwiły dostrzeżenie wspólnych, pojawiających się w wielu wypowiedziach motywów kulturowych oraz wskazanie w omawianych tekstach pewnych tendencji interpretacyjnych. Szerokie, wielokontekstowe ujęcie tematu pozwoliło także na dostrzeżenie korelacji pomiędzy treścią i charakterem przywołanych w rozprawie źródeł a warunkami politycznymi, historycznymi i gospodarczymi, w jakich teksty te powstały.

Ze względu na to, iż monografia opiera się na analizie tekstów źródłowych, omówiony wcześniej charakter hermeneutyczny wiąże się przede wszystkim z wymiarem historyczno-literaturoznawczym. Inaczej mówiąc, podstawową cechą przeprowadzonych tutaj analiz jest pytanie o znaczenie tekstów, ich powszechną recepcję, jak również intencje samego autora. Zgodnie z wyznacznikami badań hermeneutycznych założono także, iż bez ulokowania reguł Pańća Śila w szeroko rozumianym kontekście epoki niemożliwe byłoby zrozumienie dynamiki sensów towarzyszących Pięciu Zasadom na przestrzeni dekad. W konsekwencji w trakcie analizy tekstów poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad uwzględniono zarówno kontekst bliższy, jak i dalszy, pod uwagę wzięto również uwarunkowania biograficzne autorów, ich wiarygodność oraz ideologiczne zaangażowanie. Ważnym aspektem analizy jest także przywołanie tekstów wyrażających poglądy nieodosobnione, czyli źródeł, na podstawie których można wskazać charakterystyczne dla danego okresu bądź grupy komentatorów tendencje interpretacyjne.

Podsumowując, proces badawczy niniejszej rozprawy składa się z kilku etapów. Pierwszy polega na przedstawieniu informacji dotyczących szeroko rozumianego kontekstu Pięciu Zasad związanego z porozumieniem chińsko-indyjskim. Posługując się terminologią hermeneutyczną, można stwierdzić, że jest to etap przedrozumienia, który pozwoli w późniejszych stadiach na zrozumienie sensów wydobywanych z bogatego materiału źródłowego[20]. Na drugim etapie przeprowadzona została szczegółowa analiza tekstów poświęconych kulturowemu wymiarowi zasad Pańća Śila z wykorzystaniem wiedzy zdobytej na etapie pierwszym. Na etapie trzecim treści i znaczenia wydobyte zarówno z warstw „wierzchnich", jak i warstw „głębszych" zostały ze sobą

20 Jak zauważył Paul Ricoeur (1913–2005): „hermeneutyka zatacza koło przez to, iż wychodząc od przedrozumienia stara się przez interpretację rozumieć". P. Ricoeur, *„Symbol daje do myślenia"*, tłum. S. Cichowicz, [w:] idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, red. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 70.

zestawione w ramach analizy porównawczej oraz skonfrontowane z informacjami ujętymi w rozdziale pierwszym. Proces ten umożliwił krytyczne zrozumienie tekstów źródłowych poświęconych kulturowej interpretacji Pięciu Zasad. Reasumując, rozprawa opiera się na wyłuszczeniu sensu z tekstów, których autorzy sami nadali uprzednio w swoich analizach znaczenie kulturowe Pięciu Zasadom. W tym świetle można zaryzykować stwierdzenie, że niniejsza dysertacja stanowi pod względem metodologicznym przypadek wielowarstwowej lub wielopiętrowej hermeneutyki.

Wydaje się, że kierowanie się w badaniach poświęconych regułom Pańća Śila wyznacznikami jednego podejścia metodologicznego nie pozwoliłoby na kompleksowe przebadanie kulturowo-politycznego fenomenu Pięciu Zasad. W przypadku monografii o tak wielokontekstowym i wielopłaszczyznowym charakterze wypada zatem – bez burzenia metodologicznej spójności – dopełnić perspektywę hermeneutyczną elementami innych teorii badawczych.

Jednym z takich elementów jest „dyskurs", rozumiany potocznie jako „uporządkowana wypowiedź w mowie lub na piśmie", choć szerzej związany z interakcją społeczną, komunikacją[21]. Należy przy tym pamiętać, że dyskurs to nie tylko wypowiedź rozumiana na poziomie lingwistycznym, lecz także wszystkie reguły, które za nim stoją, zarówno te o charakterze językowym, jak i te na poziomie konceptualnym – w ujęciu Michela Foucaulta (1926–1984) są to reguły określające, co może zostać w obrębie danego dyskursu pomyślane i wypowiedziane, kto i kiedy może zabrać głos oraz jaki posiada zakres władzy[22]. Warto również podkreślić, że dyskurs wiąże się z procesem interpretacji świata przez jego uczestników – ustalenia tego dokonał już Roger Fowler (1938–1999), jeden z pierwszych badaczy, który zajął się znaczeniem języka w kontekście społecznym[23]. W tym sensie kierowanie się wyznacznikami dyskursu nie stoi w sprzeczności z podejściem o charakterze hermeneutycznym. Jak zauważył David Howarth, poststrukturaliści, którzy zajęli się koncepcją dyskursu, tacy jak Jacques Derrida (1930–2004) czy wspomniany wcześniej Foucault, „pogłębiają hermeneutyczne zainteresowanie procesami społecznego wytwarzania sensu (…)"[24]. Za Howarthem przyjęto w niniejszej rozprawy założenie, że podejście dyskursyw-

21 Por. A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998, s. 14–15.

22 Por. Ł. Dominiak, *Dyskurs Michela Foucaulta. Centrum i tajemnica*, „Dialogi Polityczne" 2004, nr 3–4, s. 44–45.

23 Por. M. Czerwiński, *Kultura, dyskurs, znak*, Kraków 2015, s. 92–93.

24 D. Howarth, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008, s. 17.

ne – podobnie jak hermeneutyka – dąży do zrozumienia i zinterpretowania sensów, a jednym z jego głównych zadań jest „odkrywanie historycznie uwarunkowanych reguł i konwencji odpowiedzialnych za wytwarzanie znaczeń w określonych kontekstach”[25]. Innymi słowy, przekonanie, że w niniejszej pracy pod uwagę należy wziąć szeroki kontekst obejmujący kwestie historyczne, polityczne czy społeczne, wywodzi się zarówno z podejścia hermeneutycznego, jak i z rozumianych w ten sposób badań nad dyskursem. Zastosowanie teorii dyskursu oznacza dodatkowo konieczność zwrócenia uwagi na wpływ elementów politycznych (zarówno samych zjawisk, jak i aktorów politycznych) na charakter narracji opartej na Pięciu Zasadach.

W niniejszej monografii wykorzystano także perspektywę postkolonialną, lokującą kwestie dyskursu i władzy w kontekście zależności kolonialnych. Mimo iż zagadnienie to nie stanowi głównego przedmiotu badań w przedłożonej rozprawie, to bez uwzględnienia wątków historyczno-społecznych związanych z dziedzictwem kolonializmu niemożliwe byłoby uchwycenie atmosfery lat 50. XX wieku, w której doszło do podpisania chińsko-indyjskiego porozumienia. Wystarczy nadmienić, że pamięć o historii podporządkowania obcym mocarstwom i wszelkie wynikające z tego konsekwencje skłoniły Indie do poszukiwania tak zwanej trzeciej drogi, alternatywy dla bipolarnego podziału świata.

Warto również zauważyć, że jedną z najważniejszych cech perspektywy postkolonialnej jest interdyscyplinarność[26] oraz szerokie spektrum problematyki. Czerpiąc z dorobku marksizmu, poststrukturalizmu, dekonstrukcji i psychoanalizy, studia postkolonialne zajmują się badaniem relacji między polityką a kulturą, w tym kulturami imperialnymi i kulturami oporu, związkami dominacji i podporządkowania, zależnościami pomiędzy imperiami a peryferiami oraz wszelkimi następstwami tych zjawisk i procesów[27]. W rezultacie perspektywa ta znajduje doskonałe zastosowanie w badaniach nad odziedziczoną po okresie kolonialnym – i nierozwiązaną do dziś – kwestią przebiegu granicy chińsko-indyjskiej. Należy również uzupełnić, że w niniejszej monografii splatają się ze sobą dwa znaczenia terminu „postkolonializm” – pierwsze oznacza stan, kondycję współczesnych kultur Indii i Chin, drugie zaś funkcjonuje jako określenie podejścia naukowego, metodologicznego.

---

25 *Ibidem*, s. 197.

26 Por. A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011, s. 10.

27 Por. E. Domańska, *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Poznań 2008, s. 158.

W związku z charakterem niniejszej publikacji konieczne jest również wyjaśnienie zastosowanej w badaniach koncepcji kultury. Pojęcie to do dziś sprawia badaczom wiele kłopotów, gdyż, jak zauważył niemiecki filozof Johann Gottfried von Herder (1744–1803), „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”[28]. Nie ulega wątpliwości, że termin ten – stosowany powszechnie, choć często bezrefleksyjnie – przeszedł długą ewolucję od czasów, gdy został po raz pierwszy użyty przez Marka Tulliusza Cycerona (106–43 p.n.e.) w sformułowaniu *cultura animi*, oznaczającym „uprawę umysłu”. Obecnie jest to pojęcie wieloznaczne, a jego sens zmienia się w zależności od zastosowania – dla przykładu w opinii archeologa kultura będzie przede wszystkim zbiorem materialnych pozostałości odnalezionych na miejscu wykopalisk, z kolei w opinii psychologa – układem reguł, motywów i sposobów zachowania[29]. Warto odnotować, że polscy badacze chętnie korzystają z definicji Antoniny Kłoskowskiej (1919–2001), dla której kultura to „względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań”[30]. Niemniej definicji kultury, kładących nacisk na jej najróżniejsze aspekty, można wymienić bardzo wiele – wystarczy przypomnieć, że w słynnej rozprawie *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952) Alfred Louis Kroeber (1876–1960) i Clyde Kluckhohn (1905–1960) wyliczyli ich ponad sto sześćdziesiąt[31].

---

28 J.G. von Herder, *Przedmowa*, [w:] idem, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1962, s. 4.

29 Prześledzenia rozmaitych ujęć kultury oraz próby zdefiniowania tego pojęcia na gruncie antropologicznym podjął się w nauce polskiej między innymi Wojciech Burszta. Por. W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 35–57.

30 A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980, s. 40. Warto podkreślić, że teorie i formuły Kłoskowskiej są w polskiej nauce wciąż żywe, nieustannie uzupełniane i rozwijane. Dla przykładu Renata Czekalska zastosowała koncepcję kultury symbolicznej i syntagmy kulturowej w badaniach nad polsko-indyjskimi interakcjami symbolicznymi w świecie literackim. W ten sposób socjologizujący model Kłoskowskiej stał się źródłem inspiracji dla założeń metodologicznych pracy poświęconej aksjologiczno-literackiemu dialogowi dwóch odległych – zarówno pod względem geograficznym, jak i kulturowym – kręgów cywilizacyjnych. Por. R. Czekalska, *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, Kraków 2013.

31 Por. A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass. 1952.

Niemożliwość znalezienia jednej, doskonałej definicji kultury bodaj najlepiej oddaje komentarz Ralpha Lintona (1893–1953): „istotą wszelkiej definicji kultury jest to, że wybiera pewne aspekty całego pojęcia oznaczanego owym terminem i kładzie nacisk na nie kosztem innych aspektów. Nacisk ten, a w konsekwencji także wartość definicji, będą zależały od tego, jaki szczególny cel definiujący miał na uwadze. Istnieje wiele możliwości definiowania kultury, a każda jest użyteczna w powiązaniu z dociekaniami określonego rodzaju”[32]. Biorąc pod uwagę niezwykle trafną uwagę Lintona, podkreślającą mnogość i różnorodność ujęć kultury w zależności od formy definicji czy specjalizacji naukowej, można dojść do wniosku, że w najbardziej ogólnej formie należy się kierować rozumieniem kultury w ujęciu Edwarda Tylora (1832–1917), który określił ją jako „złożoną całość obejmującą wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka, jako członka społeczeństwa”[33]. Wybór tej kanonicznej definicji antropologicznej w niniejszej monografii podyktowany jest faktem, że treść rozprawy opiera się na dorobku wielu dziedzin wiedzy – w rezultacie przyjęto definicję jak najszerszą, uwzględniającą wiele perspektyw. Tym samym w komentarzach na temat kultury Indii i Chin, które można znaleźć w tekstach poświęconych Pięciu Zasadom, brane są pod uwagę elementy zawarte w przywołanej definicji. Należy wszelako podkreślić, iż wybór ten nie oznacza zanegowania wartości pozostałych funkcjonujących w literaturze naukowej definicji kultury – zachodzi jednak obawa, iż nie pozwoliłyby one na uchwycenie wieloaspektowości i wielopłaszczyznowości myśli południowoazjatyckiej, w szczególności indyjskiego dynamizmu kulturowego.

Ze słowem „kultura” zamiennie stosuje się w niniejszej monografii termin „cywilizacja”[34], co oznacza, że pojęcie to nie jest ani przypisywane wyłącznie do sfery

32 R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975, s. 44.

33 E. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z.A. Kowerska, t. 1, Warszawa 1896, s. 15.

34 Na potrzeby przedłożonej monografii nie sposób nie pochylić się nad kwestią „cywilizacji”, terminu przez niektórych badaczy (takich jak Edward Tylor) stosowanego z „kulturą” zamiennie, przez innych zaś traktowanego jako pojęcie komplementarne lub przeciwstawne (por. E. Polak, *Kultura a cywilizacja*, [w:] *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, red. A. Chodubski, A. Piskozub, U. Świętochowska, Toruń 1998, s. 67–77). W niektórych opracowaniach cywilizacja rozumiana jest jako dorobek materialny (zwłaszcza w kontekście osiągnięć nauki i techniki), podczas gdy kultura kojarzona jest ze sferą niematerialną, duchową, obejmującą religię czy filozofię. Szczególnie w XIX wieku słowo „cywilizacja”, przeciwstawiane barbarzyństwu i zacofaniu, stosowane było jako termin wartościujący. Nie u wszyst-

materialnej, ani w jakikolwiek sposób przeciwstawiane „kulturze". W konsekwencji tytułowe „kulturowe dziedzictwo" obejmuje wszystko to, co odziedziczone zostało po dawnych pokoleniach zarówno w formie materialnej, jak i w wymiarze konceptualnym, niematerialnym – zagadnienia filozoficzne, religijne, etyczne, a nawet prawne. I chociaż zgodnie z tą logiką sferę polityki – jako wytwór człowieka – również należałoby uznać za element szeroko rozumianej kultury, to na potrzeby rozprawy, w tym dla ułatwienia czytelniczej recepcji, politykę traktuje się jako zjawisko odrębne. Innymi słowy, tam, gdzie mówi się o relacjach i wzajemnym wpływie zagadnień politycznych i kulturowych, pod pojęciem kultury kryje się rzeczywistość związana z naukami humanistycznymi (filozofia, religia, obyczaje, etyka, literatura), odmienna od sfery polityki, gospodarki i stosunków międzynarodowych.

Na zakończenie należy podkreślić, że pomimo przyjęcia deskryptywnej definicji Tylora, niefaworyzującej żadnej perspektywy, za jeden z najważniejszych wyznaczników kultury uznano w niniejszej publikacji sferę idei i wartości. Zapożyczone z języka ekonomii pojęcie wartości, wykorzystane w humanistyce niemieckiej w XIX wieku, zastąpiło do pewnego stopnia koncepcję cnót – dobro, piękno, odwagę. Z jednej strony jest to określenie bardzo pojemne, zakładające dychotomię dobra i zła, z drugiej zaś wiąże ono wartościowanie z subiektywizmem[35]. W przedłożonej rozprawie „wartości" rozumie się częściej jako wartości same w sobie, rozpatrywane w szerokim kontekście kulturowo-społecznym, nie zaś jako subiektywne, jednostkowe przypisywanie określonym przedmiotom, zjawiskom bądź zachowaniom cech dodatnich lub ujemnych. Inaczej mówiąc, koncepcja wartości pojawia się w monografii przede wszystkim w ujęciu moralnym, etycznym, a nie estetycznym. Tak rozumiane wartości stanowią dla podmiotu „(…) określony zespół jakości i wielkości, na który ukierunkowana jest jego aktywność antropotwórcza (osobowościotwórcza) i kulturotwórcza. Łączy się ona ze stroną dążeniową i wytycza kierunek działania realizacji celów, stanowiących zarazem sferę sensu egzystencjalno-kulturowego"[36].

---

kich myślicieli konotowało ono jednak zjawiska pozytywne – Oswald Spengler (1880–1936) uznał cywilizację za skostniałą postać kultury, znajdującą się w fazie degradacji i upadku. Por. O. Spengler, *The Decline of the West*, vol. 1: *Form and Actuality*, transl. by Ch.F. Atkinson, New York 1927, s. 106.

35 Por. G. Dziamski, *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Gdańsk 2016, s. 217.

36 B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918–1939*, Lublin 1998, s. 8.

Przekonanie, że kulturę konstytuują wartości, ma w naukach humanistycznych długą tradycję. Dla przykładu wybitny niemiecki filozof Heinrich Rickert (1863–1936) tak rozumiał kulturę: „kultura obejmuje wszystko, cokolwiek człowiek bezpośrednio wytwarza działając w zgodzie z podlegającymi wartościowaniu celami lub, jeżeli dotyczy już istniejącej rzeczywistości – wszystko, co choćby świadomie jest podtrzymywane w imię określonych wartości”[37]. Akceptowalność poglądu, iż zasadniczy składnik kultury stanowią wartości, zauważył również przywołany wcześniej Kroeber, podkreślający w swojej pracy z 1952 roku, że chociaż są one subiektywnie uświadamiane, to można je opisać w sposób obiektywny[38]. W rezultacie, chociaż w niniejszej rozprawie przyjęto założenie, iż kultura obejmuje całokształt materialnego i duchowego dorobku danej społeczności, za jej trzon uznano właśnie sferę wartości. Zgodnie z tą myślą Pięć Zasad potraktowano jako zbiór reguł, wśród których niektórzy politycy, dziennikarze i badacze doszukiwali się staroindyjskich idei i wartości takich jak dobro, sprawiedliwość, nieczynienie przemocy, pokój czy tolerancja. Doprecyzowując, przedmiotem publikacji są nie tyle wartości jako takie, ile sposób, w jaki o nich myślano, gdzie ich szukano oraz jak próbowano je wykorzystać w ramach „mityzacji tradycji”, polegającej na uznaniu pewnych elementów szeroko rozumianej przeszłości za konstrukty niepodważalne, uświęcone i niejako naturalne[39].

***

Mimo iż większość obiektów badań o charakterze kulturowym – zwłaszcza tych niematerialnych, konceptualnych – wymyka się ścisłej kategoryzacji oraz rygorom konkretnych podejść metodologicznych, monografia podejmuje próbę rekonstrukcji kulturowo-politycznego dyskursu Pańća Śila w świetle ewolucji stosunków chińsko-indyjskich. Analiza ta polega na wskazaniu w przywołanych tekstach nar-

37 Cyt. za: B. Sztumska, J. Sztumski, *Świat wartości jako trzecie środowisko istnienia człowieka*, Katowice 2018, s. 16.

38 Por. A.L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, wybór i red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2009, s. 282.

39 Jak wyjaśnia Grzegorz Studnicki: „proces mityzacji tradycji (przeszłości) polega na operowaniu poszczególnymi i specjalnie wyselekcjonowanymi jej elementami, dzięki czemu zyskują one nowe funkcje, znaczenia i wyraz – przeszłość jest przekształcana i poddawana obróbce” (G. Studnicki, *Tradycja w procesie mityzacji*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 1: *Tradycja: wartości i przemiany*, red. J. Adamowski, J. Styk, Lublin 2009, s. 32).

racyjnych prawidłowości, wyjaśnieniu, czym mogli się kierować ich autorzy oraz czemu – i komu – tak skonstruowany dyskurs miał służyć. Zgodnie jednak z podstawowymi założeniami badań hermeneutycznych w pierwszej kolejności nakreślono kontekst historyczny, w którym zrodziły się reguły Pańća Śila, a następnie prześledzono ewolucję roli Pięciu Zasad w relacjach chińsko-indyjskich na płaszczyźnie politycznej i dyplomatycznej.

Rozdział 1
Pięć Zasad w kontekście historycznym

Niniejszy rozdział poświęcono analizie rozmaitych zagadnień o charakterze historyczno-politycznym, które odegrały ważną rolę w ukształtowaniu dyskursu opartego na Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia. Poruszone tutaj kwestie zostały omówione zarówno w kontekście relacji chińsko-indyjskich, jak również w perspektywie azjatyckiej i globalnej. Celem pierwszego podrozdziału jest wprowadzenie do dziejów stosunków między Indiami a Chinami, drugiego zaś – opisanie historycznych realiów, w których narodziły się i funkcjonowały reguły Pańća Śila. Szczególną uwagę poświęcono roli, jaką odegrało Pięć Zasad na przestrzeni dziesięcioleci w chińsko-indyjskim dyskursie dyplomatycznym.

1.1. Relacje chińsko-indyjskie – krótki rys historyczny

Znajomość historii relacji chińsko-indyjskich jest bez wątpienia kluczem do zrozumienia charakteru dwudziesto- i dwudziestopierwszowiecznych sporów na linii Pekin–Nowe Delhi oraz roli, jaką w tych skomplikowanych relacjach odgrywało Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia. Niemniej równie ważną – o ile nie ważniejszą – kwestią wydaje się zapoznanie się z powszechnymi, powielanymi przez rozmaitych polityków, dziennikarzy, a nawet badaczy wyobrażeniami na temat historii stosunków dwóch najstarszych cywilizacji świata – wyobrażenia te niewolne są bowiem od uproszczeń i mitów, a nieraz także świadomie stosowanej faktograficznej manipulacji.

1.1.1. Historia relacji chińsko-indyjskich – wyobrażenia i mity

Zarówno w przemówieniach polityków i dyplomatów, jak również w literaturze naukowej nietrudno spotkać się z opinią, że złoty wiek chińsko-indyjskich relacji – i zarazem chińsko-indyjskiej przyjaźni – przypadł na okres starożytny. Jak zauważył Harbans Singh Bhatia, niemal legendarna przyjaźń pomiędzy tymi krajami oparta

na szeroko rozumianej wymianie kulturowej i handlowej sięga aż pięciu tysięcy lat wstecz[1]. Jak z kolei stwierdził Dipankar Banerjee, stosunki chińsko-indyjskie zawsze były obopólnie korzystne – próbując dowieść swej racji, odwołał się autor do Jedwabnego Szlaku i działalności Uniwersytetu Nalanda, by chwilę później przenieść czytelników do wizyty w Chinach Rabindranatha Tagorego (właśc. Rabindranatha Thakura, 1861–1941) i założenia ośrodka China Bhavana (bądź Cheena Bhavana)[2]. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że opisując historię relacji chińsko-indyjskich, badacz pominął milczeniem okres pomiędzy starożytnością a epoką kolonialną. Równie kontrowersyjny wydaje się pod tym względem rozdział *Towards a Grand Harmony* – Tan Chung podzielił w nim historię stosunków chińsko-indyjskich na trzy okresy, z których pierwszy (czas „buddyjskich bliźniaków") miał trwać przez aż dwa tysiąclecia[3]. By poprzeć przekonanie o historycznym charakterze chińsko-indyjskiej przyjaźni, przywołani tu badacze przypomnieli, że nigdy nie doszło między tymi dwoma krajami – bądź cywilizacjami – do wojny. O tym, jak powszechne było to przeświadczenie w okresie, w którym podpisano i ogłoszono całemu światu Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, najlepiej świadczy fakt, że podczas bankietu wydanego na cześć chińskiego premiera 26 czerwca 1954 roku z dumą odniósł się do tego sam Jawaharlal Nehru[4].

W świetle przywołanych w poprzednim akapicie wypowiedzi należy podkreślić, że historia kontaktów chińsko-indyjskich miała tak naprawdę charakter epizodyczny. Warto w tym miejscu odwołać się do Balego Ramy Deepaka, który na samym wstępie swojej kilkusetstronicowej książki zauważył, że przyczyną, dla której na przestrzeni co najmniej dwóch tysięcy lat nie doszło między Indiami a Chinami

---

1 Por. H.S. Bhatia, *Ancient Indo-Chinese Diplomatic Ties*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, ed. idem, New Delhi 1977, s. 203.

2 Por. D. Banerjee, *India-China Relations in the 21st Century – Seeking Confidence and Convergence*, [w:] *Military Confidence-Building and India-China Relations. Fighting Distrust*, eds. D. Banerjee, J.T. Jacob, New Delhi 2013, s. 12–13. Kwestię tę omówiono szerzej w podrozdziale 1.1.2. Relacje chińsko-indyjskie od starożytności do połowy XX wieku, s. 38–48.

3 Pozostałe dwa przedziały czasowe to okres „kolonialnych bliźniąt", dźwigających brzemię związane z zachodnią dominacją kolonialną, oraz okres „geocywilizacyjnych bliźniąt", dążących do wprowadzenia pozytywnych zmian na całym świecie. Por. Tan Chung, *Towards a Grand Harmony*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, red. I. Pande, New Delhi 2010, s. 3.

4 Por. J. Nehru, *Tradition of Good Neighbourliness*, New Delhi, 26 VI 1954, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961, s. 306.

do starcia militarnego, był brak realnej, wspólnej granicy[5]. Bezpośrednie chińsko-indyjskie spotkanie oraz ustalenie przebiegu granicy uniemożliwiały oddzielające dwie wielkie cywilizacje Himalaje. W rezultacie władza administratorów chińskich nigdy nie sięgnęła na tyle daleko, by spotkali oni swoich odpowiedników ze strony indyjskiej. Nie ulega zatem wątpliwości, że charakter stosunków pomiędzy tymi dwoma wielkimi sąsiadami na długie stulecia – a nawet tysiąclecia – zdeterminowały uwarunkowania geograficzne. O tym, jak wielki wpływ miały Himalaje na rozwój (czy też brak) relacji chińsko-indyjskich, świadczy również fakt, że buddyzm przybył z Indii do Chin niejako drogą okrężną – przez Azję Środkową, obejmującą tereny obecnego Afganistanu i Sinciangu[6].

Podsumowując słowami Ranjita Singha Kalhy: „tak długo, jak wysokie Himalaje pozostawały barierą nie do przebycia, nigdy nie doszło do starcia cywilizacji, imperiów i ich politycznych ambicji"[7]. W konsekwencji trudno mówić o relacjach chińsko-indyjskich w okresie starożytnym w kategoriach przyjaźni i wrogości. Jak zauważył Asphy Phiroze Rana, stosunki między tymi krajami były „aseptyczne" – najwyższe góry świata skutecznie uniemożliwiały Indusom i Chińczykom nawiązanie jakiegokolwiek kontaktu, zarówno tego o wrogim, jak również przyjaznym charakterze[8]. Na tej podstawie można stwierdzić, że choć przywołana wcześniej wypowiedź Jawaharlala Nehru wydaje się zgodna ze stanem faktograficznym, odarta z właściwego kontekstu nabiera zupełnie innego, fałszującego rzeczywistość historyczną znaczenia[9].

---

5 Por. B.R. Deepak, *India and China, 1904–2004. A Century of Peace and Conflict*, New Delhi 2005, s. 1.

6 Oprócz drogi przez Azję Środkową z Indii do Chin biegła również trasa przez tereny współczesnego Asamu i północną Birmę. Alternatywę dla obu tras lądowych stanowił szlak morski.

7 R.S. Kalha, *India-China Boundary Issues. Quest for Settlement*, New Delhi 2014, s. 8. Spostrzeżenie Kalhy doskonale oddaje również jeden z podrozdziałów książki Dorothy Woodman (1902–1970), zatytułowany *Centuries of Uneventful Co-existence*, co można przetłumaczyć dosłownie jako *Wiek pozbawionego zdarzeń współistnienia*. Por. D. Woodman, *Himalayan Frontiers. A Political Review of British, Chinese, Indian, and Russian Rivalries*, New York 1969, s. 2.

8 Por. A.P. Rana, *The Imperatives of Nonalignment. A Conceptual Study of India's Foreign Policy Strategy in Nehru Period*, Meerut 1976, s. 36–37.

9 Girilal Jain stwierdził dobitnie, że mówienie o dwóch tysiącach lat chińsko-indyjskiej przyjaźni nie ma z uwagi na uwarunkowania geograficzne żadnego sensu. Por. G. Jain, *Panchsheela and After. A Re-appraisal of Sino-Indian Relations in the Context of the Tibetan Insurrection*, London 1960, s. 151.

1.1.2. RELACJE CHIŃSKO-INDYJSKIE OD STAROŻYTNOŚCI DO POŁOWY XX WIEKU

W odniesieniu do starożytności i średniowiecza relacje chińsko-indyjskie można opisać w dwóch kategoriach – filozoficzno-religijnej oraz handlowej. W ramach pierwszej kategorii najważniejszą kwestię stanowi przeniknięcie do Chin buddyzmu, co badacze umownie wiążą z przybyciem dwóch indyjskich mnichów w 67 roku n.e.[10] Okres najintensywniejszej chińsko-indyjskiej wymiany kulturowej rozpoczął się jednak dopiero w IV wieku n.e. – indyjscy mnisi wyprawiali się do Chin po to, aby krzewić tam buddyzm, chińscy duchowni z kolei przybywali do Indii po naukę i buddyjskie manuskrypty. Za najważniejszych z nich należy uznać Bodhidharmę (ok. 483–540), na wpół legendarnego mnicha z południa Indii, uważanego za pierwszego patriarchę buddyzmu chan, oraz Xuanzanga[11] (ok. 602–644), którego wyprawa stała się później inspiracją szesnastowiecznej *Wędrówki na zachód*[12], jednej z najwybitniejszych klasycznych powieści cesarskich Chin[13]. Co więcej, to właśnie na ten czas – okres rządów Harszy (właśc. Harszawardhany, ok. 590–647) po stronie indyjskiej (panującego w latach 606–647) i cesarza Taizonga (599–649) po stronie chińskiej (panującego w latach 626–649) – przypadł szczyt tej dwukierunkowej wymiany[14].

---

10 Por. Tan Chung, *India and China: A Saga of Sharing a Historical Heritage*, [w:] *India's Interaction with China, Central and West Asia*, ed. A. Rahman, New Delhi 2002, s. 132–133, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. 3, pt. 2.

11 W zapiskach Xuanzanga pojawia się po raz pierwszy funkcjonująca do dziś w języku chińskim nazwa „Yindu". Niewykluczone, że słowo to jest zniekształceniem określenia „Sindu", podobnie jak inne nazwy stosowane wcześniej w kronikach Zhang Qiana (zm. w 113 roku p.n.e.) i Sima Qiana (około 145–86 p.n.e.). Pierwszych wzmianek na temat Chin po stronie indyjskiej należy się z kolei doszukiwać w *Mahabharacie* oraz *Arthaśastrze* – została tam użyta funkcjonująca do dziś nazwa „Ćina", sanskrycka wersja „Qin", nazwy dynastii panującej w latach 221–206 p.n.e. Por. H.S. Bhatia, *Ancient India and the Outside World*, [w:] *International Law and Practice*…, s. 179; Y. Kumar, *A History of Sino-Indian Relations: 1st Century A.D. to 7th Century A.D. Movement of Peoples and Ideas Between India and China from Kasyapa Matanga to Yi Jing*, New Delhi 2005, s. 2–3.

12 Niektórzy badacze twierdzą, że małpi król z *Wędrówki na zachód* to odpowiednik Hanumana, indyjskiego boga-małpy znanego z eposu *Ramajana*. Por. A.H. Plaks, *The Journey to the West*, [w:] *Masterworks of Asian Literature in Comparative Perspective. A Guide for Teaching*, ed. B.S. Miller, Armonk 1993, s. 272.

13 Zapiski Xuanzanga stanowią jedno z najcenniejszych źródeł na temat Indii tamtego okresu. Por. D. Woodman, *op. cit.*, s. 5–6.

14 Por. H.S. Bhatia, *Ancient India*..., s. 180.

Głównym ośrodkiem buddyjskim, do którego przybywali mnisi z Chin oraz innych zakątków Azji, był klasztor założony w V wieku p.n.e. w obecnym Biharze, zwany nieformalnie Uniwersytetem Nalanda. Zgodnie z tradycją w miejscu tym narodził się i nauczał jeden z uczniów Buddy, Sariputta (ok. 568–484 p.n.e.). W okresie rządów Aśoki powstała tam świątynia, wokół której z czasem rozrosły się zakonne zabudowania. Prawdziwy rozkwit Uniwersytet Nalanda przeżył między VI a IX wiekiem dzięki władcom z hinduskiej dynastii Guptów (ok. 320–720), którzy objęli ją królewskim patronatem. Warto zauważyć, że jednym z najważniejszych źródeł wiedzy o funkcjonowaniu uniwersytetu są zapiski chińskich pielgrzymów – wspomnianego wcześniej Xuanzanga oraz Yijinga[15]. O Uniwersytecie Nalanda niezwykle entuzjastycznie wypowiedział się w *Dziejach Indii* Kavalam Madhava Panikkar (1895–1963), który stwierdził, że jego osiągnięcia można porównać z działalnością Oxfordu, Cambridge, Sorbony i Harvardu[16]. Choć ze względu na spojrzenie ahistoryczne oraz odmienność kontekstów porównanie Panikkara zdaje się sporym nadużyciem, to nie ulega wątpliwości, że klasztor Nalanda był w tamtym czasie głównym ośrodkiem myśli buddyjskiej. Warto zauważyć, że po okresie schyłkowym związanym ze wzrostem znaczenia hinduizmu został on ostatecznie zniszczony podczas muzułmańskiego podboju północnych Indii na przełomie XII i XIII wieku. Co więcej, sam buddyzm nieodwracalnie utracił na subkontynencie swoją dotychczasową pozycję, stając się w skali indyjskiej religią marginalną.

Wydaje się, że buddyzm trafił w Chinach na niezwykle podatny grunt, zaspokajając potrzeby religijne stłumione przez system konfucjański. W związku z przeniesieniem punktu ciężkości ze spraw ziemskich na kwestie duchowe i zupełnie odmienną wizją stosunków społecznych konfucjaniści uznali go za nurt zagrażający podstawom chińskiej państwowości[17]. Przekonanie to – wzmocnione ksenofobią i resentymentami wobec przybyłej z obcego kraju filozofii – doprowadziło do fali prześladowań, z których największa miała miejsce w latach 841–846 za panowania cesarza Wuzonga[18] (814–846). W wyniku represji większość świątyń i klasztorów buddyjskich została

15 Działalności obu mnichów oraz, szerzej, chińsko-indyjskiej wymianie o charakterze buddyjskim poświęcił spory fragment *Odkrycia Indii* (1946) Jawaharlal Nehru. Por. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, tłum. S. Majewski, K. Rapaczyński, Warszawa 1957, s. 188–195.

16 Por. K.M. Panikkar, *Dzieje Indii*, tłum. K. Kęplicz, Warszawa 1967, s. 91.

17 Por. A. Kajdańska, E. Kajdański, *Jedwab. Szlakami dżonek i karawan*, Warszawa 2007, s. 119.

18 Sam cesarz Wuzong pozostawał pod ogromnym wpływem taoizmu i taoistycznych kapłanów.

zniszczona, a mnichów i mniszki przymusowo zlaicyzowano. Warto uzupełnić, że zagrożenie, jakie stwarzał buddyzm dla porządku konfucjańsko-taoistycznego, nie było jedyną przyczyną, dla której podjęto tę decyzję – uznano to również za doskonałą okazję do konfiskaty klasztornych majątków i zapełnienia cesarskiego skarbca[19].

Obok kontaktów o charakterze religijnym drugi filar relacji chińsko-indyjskich przed okresem nowożytnym stanowiły stosunki handlowe. Choć Jedwabny Szlak kojarzy się najczęściej z wymianą handlową między Chinami a Europą, warto pamiętać, że łączył on z Państwem Środka również Azję Południową[20]. Paradoksalnie naukowcy wiedzą dziś dużo więcej o charakterze relacji chińsko-europejskich aniżeli o wymianie handlowej między Indiami a Chinami. Jak przypuszczają, chiński eksport opierał się na jedwabiu, indyjski zaś – na bawełnie[21]. W okresie dynastii Tang (618–907) ogromnym zainteresowaniem cieszyły się sprowadzane z Indii buddyjskie artefakty, co związane było z upowszechnieniem w Chinach nauk Buddy. Na porcelanę, której sposób produkcji przez setki lat trzymali Chińczycy w tajemnicy, pojawił się w Indiach popyt dopiero za panowania władców muzułmańskich[22].

Wraz z zakończeniem epoki misji buddyjskich kontakty chińsko-indyjskie zostały znacznie ograniczone. Wydaje się, że w tym miejscu na uwagę zasługują – przynajmniej z punktu widzenia tematu niniejszej monografii – jedynie dwa wątki. Pierwszy z nich stanowią wyprawy południowoindyjskich Ćolów, którzy w zasadzie jako jedyni w Indiach zainteresowani byli uzyskaniem statusu potęgi morskiej[23]. Rolę pośredników pomiędzy Chinami dynastii Song (960–1279) a Ćolami odgrywali muzułmańscy kupcy, głównie pochodzenia arabskiego. Drugą kwestią, o której warto wspomnieć, są ekspedycje pod wodzą chińskiego generała Zheng He (1371 – ok. 1433) w latach 1405–1433 z inicjatywy cesarza Yongle (1360–1424), których celem było rozszerzenie wpływów cesarskich na Oceanie Indyjskim. Chińskie statki kilkukrotnie zawijały do portu Kozhikode (znanego również jako Calicut) na Wybrzeżu Malabarskim w in-

19 Por. Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, „Philosophy East and West" 1953, vol. 3, no. 1, s. 17.

20 Wbrew powszechnym wyobrażeniom Jedwabny Szlak składał się tak naprawdę z kilku tras karawanowych, z których handlarze korzystali aż do XVI wieku.

21 Por. S.F. Dale, *Silk Road, Cotton Road or... Indo-Chinese Trade in Pre-European Times*, „Modern Asian Studies" 2009, vol. 43, no. 1, s. 80.

22 Por. *ibidem*, s. 87.

23 Por. K.M. Panikkar, *Dzieje Indii…*, s. 181.

dyjskiej Kerali, gdzie chiński generał umarł około 1433 roku[24]. Po śmierci Zheng He kolejni władcy dynastii Ming (1368–1644) zaniechali dalszych wypraw, wkrótce też wprowadzili politykę izolacjonizmu, którą siłą przerwali dopiero Europejczycy.

Jako wydarzenie kończące epokę przedkolonialną można wskazać bitwę pod Plassey (lub Palasi) z 23 czerwca 1757 roku, którą wielu badaczy uznaje za symboliczny początek brytyjskiej dominacji na subkontynencie indyjskim[25]. O prymacie Brytyjczyków[26] w Chinach mówi się natomiast od okresu wojen opiumowych (1839–1842 i 1856–1860)[27], które uczyniły z Państwa Środka kraj na wpół skolonizowany. Za datę graniczną uznano rok 1842, w którym władze cesarskie podpisały z Wielką Brytanią traktat nankiński – pierwszy z tak zwanych traktatów nierównoprawnych między Chinami a obcymi mocarstwami, otwierający „stulecie upokorzeń", których doznali Chińczycy ze strony kolonizatorów[28].

W związku z dominacją kolonialną w tym regionie świata Brytyjczycy mieli decydujący wpływ na charakter stosunków między Chińczykami a Indusami aż do końca lat 40. XX wieku. Władze imperium zaczęły rekrutować Indusów i wysyłać poza subkontynent – w tym również do Chin – kiedy nie były już w stanie zasilić własnej armii żołnierzami z Wysp Brytyjskich. Pierwsza grupa, która dotarła w ten sposób na chińską ziemię w 1808 roku, składała się z 600 bengalskich żołnierzy[29]. W kolejnych dziesięcioleciach wojska złożone z indyjskich sipajów uczestniczy-

---

24 Por. T. Sen, *Changes and Exchanges*, [w:] *India China: Neighbours Strangers…*, s. 40.

25 Por. M.L. Lanning, *The Battle 100. The Stories Behind History's Most Influential Battles*, Naperville 2005, s. 168.

26 Zarówno w Indiach, jak i w Chinach działalność Brytyjczyków wiązała się początkowo z Kompanią Wschodnioindyjską – swoistym „imperium w imperium", potężną spółką handlową dysponującą własną armią, prawem i systemem podatkowym.

27 Warto odnotować, że eksportowane do Chin opium – jedno z najważniejszych źródeł dochodu dla władz brytyjskich – produkowano głównie na terenie Bengalu. W ten sposób, jak podsumowała Asiya Siddiqi, „Indusów i indyjskie zasoby wykorzystywano w wojnach kolonialnych Wielkiej Brytanii do końca XIX wieku" (A. Siddiqi, *Pathways of the Poppy. India's Opium Trade in the Nineteenth Century*, [w:] *India and China in the Colonial World*, ed. M. Thampi, New Delhi 2005, s. 31).

28 Należy zauważyć, że w czasie pierwszej wojny opiumowej siły chińskie zajęte były również wojną z sikhami, którzy w 1841 roku najechali Tybet. Ostatecznie obie strony podpisały w 1842 roku traktat przywracający *status quo ante bellum*. Por. D. Lal, *Indo-Tibet-China Conflict*, Delhi 2008, s. 19.

29 Por. M. Thampi, *Indian Soldiers and Policemen in China in the Colonial Period*, [w:] *Indian and Chinese Immigrant Communities. Comparative Perspectives*, eds. J. Bhattacharya, C. Kripalani, London 2015, s. 188.

ły w wojnach opiumowych, brały też udział w tłumieniu powstania bokserów (1899–1901). Szczególną rolę odegrali w tym sikhowie, chętnie rekrutowani przez Brytyjczyków zwłaszcza po upadku powstania sipajów (1857–1859)[30], uważani zgodnie z ówcześnie obowiązującą teorią rasową za wojowniczych, odważnych i honorowych[31].

Chociaż w przeciwieństwie do Indii Państwo Środka zachowało w tym okresie znacznie większą niezależność, to trawione wewnętrznymi konfliktami, pozbawione nowoczesnego przemysłu i armii poddało się od czasów wojen opiumowych kolonialnej eksploatacji. Wydaje się, że najpotężniejszym kolonialnym graczem – i z pewnością jednym z największych beneficjentów podziału „chińskiego tortu"[32] – było w tym regionie świata imperium brytyjskie, którego strefa wpływów przypadła na środkowe Chiny oraz miasta portowe takie jak Hongkong i Szanghaj. Paradoksalnie jednak trudno mówić o bezwarunkowej, antykolonialnej solidarności między Chińczykami a Indusami. Z wypowiedzi dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych myślicieli, takich jak Li Hongzhang (1823–1901) czy Kang Youwei (1858–1927), przebija surowa krytyka Indii – ich zdaniem los słabych, poddających się wpływom kolonialnym Indusów był dla Chińczyków przestrogą, a nie stanem zasługującym na współczucie[33]. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero na początku XX wieku wraz

30 Bezpośrednią przyczyną wybuchu buntu indyjskich żołnierzy był opór przeciwko smarowaniu nabojów do karabinów nowej produkcji tłuszczem świńskim i krowim, co narażało zarówno hindusów, jak i muzułmanów na złamanie religijnego tabu. Powstanie okazało się dla Brytyjczyków największym przedsięwzięciem militarnym od czasów bitwy pod Plassey. Por. *The Penguin 1857 Reader*, ed. P.K. Nayar, New Delhi 2007, s. 10.

31 Za rasy wojownicze (*martial races*) uznani zostali między innymi Gurkhowie i sikhowie, których Brytyjczycy zaczęli szczególnie chętnie rekrutować po powstaniu sipajów. Nie bez znaczenia był fakt, że sikhowie opowiedzieli się w powstaniu po stronie Kompanii, obawiając się powrotu do władzy dynastii mogolskiej, dzięki temu w powszechnych wyobrażeniach dziewiętnastowiecznych Brytyjczyków utrwalił się pozytywny wizerunek sikhów, ludzi dumnych, odważnych i lojalnych. Por. H. Streets, *Martial Races. The Military, Race and Masculinity in British Imperial Culture, 1857–1914*, Manchester 2004, s. 63.

32 Francuska karykatura *En Chine – le gâteau des Rois et... des Empereurs* przedstawia przywódców mocarstw decydujących o podziale Chin na strefy wpływów. Wśród nich pojawia się królowa Wiktoria (1819–1901), Wilhelm II (1859–1941), car Mikołaj II (1868–1918) z opierającą się na jego ramieniu Marianną, symbolem Francji, oraz japoński samuraj. Przeciwko podziałowi Chin protestuje mandaryn z charakterystycznym długim warkoczem. Por. H. Meyer, *En Chine – le gâteau des Rois et... des Empereurs*, „Le Petit Journal" 16 I 1898, Cornell University Library Digital Collections, [on-line:] https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:3293809 (dostęp: 12 I 2018).

33 T. Sen, *op. cit.*, s. 42.

z intensyfikacją kontaktów myślicieli z Indii i Chin. W tym zakresie wyróżnia się działalność Rabindranatha Tagorego – najważniejszego obok Rammohana Roya (1772–1833)[34] symbolu renesansu bengalskiego[35], pierwszego niezachodniego laureata Literackiej Nagrody Nobla[36]. Tagore był zafascynowany kulturą Chin i wielkim orędownikiem chińsko-indyjskiego zbliżenia zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i kulturowej. W 1924 roku odbył podróż do Państwa Środka, gdzie wygłosił serię wykładów, a z pomocą profesora Tan Yunshana (1898–1983) założył dzięki zgromadzonym tam funduszom ośrodek China Bhavana, zajmujący się rozwijaniem chińsko-indyjskiej współpracy kulturalnej oraz propagowaniem wiedzy o Chinach wśród Indusów[37]. Warto jednak zauważyć, że mimo wielkiego entuzjazmu, z jakim powitał Tagorego Liang Qichao (1873–1929)[38], wizyta bengalskiego poety i filozofa wzbudziła sporo kontrowersji – wielu aktywistów polityczno-społecznych zarzuciło mu krzewienie orientalistycznego, europocentrycznego wizerunku cywilizacji azjatyckiej, obronę zachodniego imperializmu oraz, nade wszystko, demoralizowanie chińskiej młodzieży[39].

Druga połowa lat 40. XX wieku przyniosła zarówno Indiom, jak i Chinom rewolucyjne zmiany. Wraz z wycofaniem się Brytyjczyków zakończyła się w Indiach epoka kolonialna, z kolei w Chinach po wieloletniej wojnie domowej zwyciężyli komuniści, zmuszając władze dotychczasowej Republiki Chińskiej do ewakuacji na Formozę. W rezultacie stosunki dyplomatyczne między niepodległymi Indiami

---

34 Rammohan Roy był indyjskim pisarzem i reformatorem, twórcą organizacji Brahmo Samaj, dążącej do unowocześnienia społeczeństwa indyjskiego poprzez walkę z małżeństwami dzieci, wielożeństwem i kastowością. Roy uważany jest za ojca renesansu bengalskiego.

35 Renesans bengalski to ruch o charakterze społecznym, politycznym i artystycznym na terenie Bengalu. Za jego początek uznaje się symbolicznie działalność Rammohana Roya, koniec zaś wyznacza śmierć Rabindranatha Tagorego.

36 Tagore był wielkim zwolennikiem syntezy wschodniej duchowości z zachodnią praktycznością. Do swojej wizji przekonywał słuchaczy podczas podróży po Japonii, Chinach, Stanach Zjednoczonych i Europie w latach 1916–1930. Por. S.N. Hay, *Asian Ideas of East and West. Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, Cambridge 1970, s. 25.

37 Por. D. Woodman, *op. cit.*, s. 11.

38 Por. Liang Qichao, *Introduction*, [w:] R. Tagore, *Talks in China. Lectures Delivered in April and May, 1924*, Calcutta 1925, s. 1–21.

39 Reakcje na wizytę Tagorego w Chinach zebrał i wnikliwie przeanalizował Sisir Kumar Das. Por. S.K. Das, *The Controversial Guest. Tagore in China*, [w:] *India and China in the Colonial World…*, s. 85–125.

a komunistycznymi Chinami zostały nawiązane w 1950 roku w warunkach dynamicznych przemian i poważnych wyzwań zarówno w sferze wewnętrznej, jak i międzynarodowej.

W wyniku rozpadu imperium brytyjskiego, przypieczętowanego ogromnym wysiłkiem militarno-gospodarczym w czasie II wojny światowej, oraz przeforsowania przez Ligę Muzułmańską[40] teorii dwóch narodów (*two-nation theory*) o północy z 14 na 15 sierpnia 1947 roku Indie Brytyjskie zostały podzielone na dwa państwa: Indie oraz Pakistan[41]. Wydaje się, że nikt nie zdołał przewidzieć skali migracji, którą decyzja ta spowodowała – miliony muzułmanów zmierzały do Pakistanu, kraju z założenia o charakterze muzułmańskim, gdzie byliby wolni od prześladowań ze strony hinduskiej większości; z kolei miliony hindusów i sikhów próbowały przedostać się z nowo powstałego Pakistanu do Indii. Szacuje się, że milion ludzi poniosło śmierć w masakrach na tle religijnym, zwłaszcza w regionach przygranicznych, takich jak Pendżab i Bengal Zachodni[42].

W sierpniu 1947 roku Indiom daleko jeszcze było do pełnej unifikacji – oprócz terenów podporządkowanych bezpośrednio centralnemu rządowi w ich skład weszło około pięciuset księstw, które przed podziałem subkontynentu nie były (przynajmniej formalnie) częścią Indii Brytyjskich. W rezultacie jednym z najpoważniejszych i najbardziej palących wyzwań okazało się doprowadzenie do pełnego zjednoczenia kraju, czemu niektóre regiony (takie jak księstwo Hajdarabadu[43]) stawiały silny opór. Kolejny problem stanowiło nawiązanie przyjaznych relacji z krajami sąsiednimi, w szczególności z Pakistanem. Na tym polu znacznie lepiej powiodło się Indiom w sto-

40 Liga Muzułmańska (właśc. All-India Muslim League) to partia polityczna, która już w latach 30. XX wieku zaczęła zabiegać o utworzenie w Azji Południowej odrębnego państwa dla muzułmanów – Pakistanu. Jej przywódcą, uważanym jednocześnie za „ojca Pakistanu", był Muhammad Ali Jinnah (właśc. Mahomedali Jinnahbhai, 1876–1948).

41 Warto pamiętać, że Pakistan składał się wówczas z dwóch odrębnych części – zachodniej oraz wschodniej, która w wyniku wojny w 1971 roku proklamowała niepodległość pod nazwą Bangladesz.

42 Por. Ch. Jaffrelot, *The Pakistan Paradox. Instability and Resilience*, transl. by C. Schoch, New York 2015, s. 2; *Partition*, [w:] S. Mansingh, *Historical Dictionary of India*, Lanham 2006, s. 478–480.

43 Muzułmańskie księstwo Hajdarabadu zostało przyłączone do Indii we wrześniu 1948 roku w wyniku akcji zbrojnej o kryptonimie operacja Polo, nazywanej eufemistycznie przez władze indyjskie „akcją policyjną". Przebieg całej operacji bardzo dokładnie opisano w publikacji: H.K. Pandey, M.R. Singh, *India's Major Military and Rescue Operations*, Traverse City 2007, s. 13–26.

sunkach z królestwami himalajskimi – sierpień 1949 roku przyniósł porozumienie z Bhutanem, któremu władze w Nowym Delhi miały odtąd doradzać w zakresie relacji zagranicznych[44]; z kolei w listopadzie 1950 roku Indie wsparły króla Nepalu, który uciekł z kraju podczas rewolty[45]. Wreszcie postkolonialne Indie musiały zmierzyć się z rozmaitymi problemami natury wewnętrznej – zacofaną gospodarką, analfabetyzmem, konfliktami na tle religijnym i etnicznym oraz tendencjami odśrodkowymi.

Do pełnego zjednoczenia kraju pod względem polityczno-ustrojowym doszło dopiero w 1950 roku wraz z proklamacją Republiki Indii. Z założenia miał to być kraj oparty na zasadach demokracji i sekularyzmu, oficjalnie znoszący system kastowy dzięki konstytucji współtworzonej przez Bhimrao Ramjiego Ambedkara (1891–1956), najsłynniejszego bodaj przedstawiciela dalitów, czyli tak zwanych niedotykalnych. Nie oznacza to jednak, że Indie uzyskały w ten sposób spójną wizję rozwoju. Jak zauważyła Sue Charlton, z jednej strony ogromną wagę przywiązywano do ideału Mahatmy Gandhiego, pragnącego uczynić z Indii kraj oparty na rolnictwie, samowystarczalności, dominacji *dharmy*[46] i *pańćajatów* (systemie władzy lokalnej, wioskowej); z drugiej natomiast coraz większe znaczenie odgrywała wizja premiera Jawaharlala Nehru – mieszanina demokracji z socjalizmem, stawiająca na modernizację kraju w drodze centralizacji i wprowadzenia przemysłowej gospodarki planowanej[47]. Jak podsumował Willem van Eekelen, atmosfera tamtego czasu była połączeniem interwencjonizmu i izolacjonizmu z naciskiem na ideę nieczynienia przemocy – wszystkie te czynniki stworzyły klimat, w którym ukształtowała się polityka zagraniczna Indii pod przywództwem Jawaharlala Nehru[48].

Nieco ponad dwa lata po uzyskaniu przez Indie niepodległości proklamowano Chińską Republikę Ludową. Dokonał tego oficjalnie 1 października 1949 roku

---

44 Por. *Appendix XII. Treaty Between India and Bhutan*, [w:] N. Singh, *Bhutan. A Kingdom in the Himalayas*, New Delhi 1972, s. 198–199.

45 Por. J.K. Ray, *India's Foreign Relations, 1947–2007*, New Delhi 2011, s. 414.

46 Pojęcie to wyjaśniono szerzej w Aneksie w części *Dharma*, s. 325–327.

47 Por. S.E.M. Charlton, *Comparing Asian Politics. India, China, and Japan*, Boulder 2014, s. 58.

48 Warto zauważyć, że na światopogląd samego Jawaharlala Nehru miały wpływ różnorodne prądy i idee, od systemu demokratycznego, z którym zapoznał się dzięki studiom w Wielkiej Brytanii, przez nauczanie Gandhiego i tradycyjny indyjski system wartości, aż po marksistowskie podejście do historii i socjalizującą gospodarkę. Por. W. van Eekelen, *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China. A New Look at Asian Relationships*, Leiden 2015, s. 3.

Mao Zedong (1893–1976)[49], obejmujący władzę po ucieczce rządu Republiki Chińskiej na Tajwan w wyniku rozdzierającej kraj wojny domowej, przerwanej wcześniej na okres II wojny światowej i okupacji japońskiej. Ustrój Chińskiej Republiki Ludowej oparto na rozwiązaniach komunistycznych z tak zwaną chińską specyfiką. Władze Chin wydały walkę „czterem starociom" (starym ideom, nawykom, zwyczajom i kulturze) przy, paradoksalnie, zachowaniu i wykorzystaniu cech dawnej konfucjańskiej struktury społecznej – hierarchiczności, posłuszeństwa, ingerencji w życie prywatne oraz nadrzędności kolektywizmu nad indywidualizmem[50]. Dopełnienie przemian ideologicznych stanowiły reformy gospodarcze – najważniejszą z nich była wielka reforma rolna trwająca do 1953 roku. W jej wyniku odebrano ziemię bogatym dzierżawcom i zamożnym rolnikom (skazanym na śmierć lub wysłanym do obozów pracy), a następnie przydzielono działki ubogim bądź bezrolnym chłopom.

Podobnie jak Indie, również Chiny poświęciły wiele miesięcy na polityczną unifikację kraju i podporządkowywanie zbuntowanych (przynajmniej w oczach Pekinu) prowincji. 1 października 1949 roku władze komunistyczne nie miały jeszcze kontroli nad Sinciangiem i Tybetem – ich aneksji dokonała Chińska Armia Ludowo-Wyzwoleńcza dopiero w 1950 roku. Warto zauważyć, że niejako na przekór realnym działaniom niezwykle ważnym elementem ideologicznego wymiaru polityki zagranicznej Chin była idea antyimperializmu. Odczarowanie serii narodowych upokorzeń, których doznali Chińczycy ze strony państw zachodnich i Japonii, oraz odzyskanie siły i prestiżu były głównym celem polityki zagranicznej, kontrolowanej przez przywódczy tandem: premiera Zhou Enlaia (1898–1976) i Mao Zedonga[51]. Pod tym względem między działalnością władz w Pekinie i rządu w Nowym Delhi można zauważyć pewne podobieństwo – jak uzupełnia Jonathan Holslag, polityka zagraniczna służyła zarówno Mao Zedongowi, jak i Jawaharlalowi Nehru do rozbudowy osobistych wpływów; obaj postrzegali ją jako źródło wewnętrznej legitymizacji oraz wykorzystywali do wzmacniania swojego statusu i przywództwa[52].

---

49 Ciekawe porównanie osobowości Jawaharlala Nehru i Mao Zedonga przedstawił Panikkar w dziele *In Two Chinas*, w którym opisał swoje doświadczenia z czasów, gdy pełnił funkcję ambasadora Indii. Por. K.M. Panikkar, *In Two Chinas. Memoirs of a Diplomat*, London 1955, s. 82.

50 Por. W.S. Morton, Ch.M. Lewis, *Chiny. Historia i kultura*, tłum. B.S. Zemanek, Kraków 2007, s. 235–240.

51 B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 178.

52 Por. J. Holslag, *China and India. Prospects for Peace*, New York 2010, s. 39.

Chociaż oba kraje musiały w pierwszej kolejności zmierzyć się z poważnymi problemami natury wewnętrznej, pragnęły również zaznaczyć swoją obecność na arenie międzynarodowej. Paradoksalnie pomimo wielotysiącletniej historii występowały teraz w roli politycznych nowicjuszy. Jak wszystkie państwa na świecie, także władze w Nowym Delhi stanęły przed niezwykle trudnym wyborem między podtrzymaniem stosunków z rządem na Tajwanie a nawiązaniem relacji z przywódcami Chińskiej Republiki Ludowej. Konieczność ułożenia się z wielkim sąsiadem okazała się sprawą priorytetową – władze w Nowym Delhi uznały rząd komunistycznych Chin w końcu 1949 roku zaraz po Mjanmie (ówczesnej Birmie), która uczyniła to jako pierwszy kraj spoza bloku sowieckiego. Formalne relacje z Chińską Republiką Ludową nawiązały z kolei 1 kwietnia 1950 roku. Ambasadorem Indii w Pekinie został wspominany wcześniej Kavalam Madhava Panikkar, pełniący tę funkcję już w czasach Republiki Chińskiej, z kolei pierwszym chińskim ambasadorem w Nowym Delhi mianowano Yuan Zhongxiana (1904–1957). Mimo że Indie wykonały w ten sposób niezwykle ważny krok ku normalizacji stosunków z Chinami, Pekin początkowo nie wykazał podobnego entuzjazmu – podczas gdy indyjska prasa przyjęła zmianę rządów w Chinach z umiarkowanym spokojem, chińskie gazety powtarzały za Mao, że polityka neutralności to kamuflaż, a premier Indii służy w rzeczywistości zachodnim imperialistom[53].

Warto w tym miejscu zauważyć, że sam Nehru odnosił się do Chin – zwłaszcza w ujęciu historyczno-cywilizacyjnym – z wielkim szacunkiem, a nawet podziwem[54]. Niemniej wpływ na ukształtowanie w Chinach negatywnego wizerunku indyjskiego premiera – prócz faktu, że pozostające poza orbitą komunizmu Indie były niejako naturalnie ideologicznym wrogiem Pekinu – miało z pewnością poparcie, jakim cieszył się ze strony Indusów Chiang Kai-shek (właśc. Jiang Jieshi, 1887–1975) podczas chińskiej wojny domowej. Nie bez znaczenia była również sympatia Nehru dla niepodległościowych ambicji Tybetu – choć po 1950 roku indyjski premier nigdy nie podważył przynależności tego regionu do Chin, władze w Pekinie nie zapomniały, że jeszcze w 1947 roku wystosował on do Lhasy osobne zaproszenie

53 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 39–40.

54 W *Odkryciu Indii* Nehru zauważył, że podobną ciągłość „tradycji i życia kulturalnego", jaką w ciągu pięciu tysięcy lat można było zaobserwować w Indiach, miały tylko Chiny. Co więcej, w obu cywilizacjach miała wykształcić się „atmosfera tolerancji i rozsądku", zapewniająca wolność wyznania oraz promująca postawę „żyć i dać żyć innym". J. Nehru, *Odkrycie Indii…*, s. 87–88.

na Asian Relations Conference[55], co było równoznaczne z uznaniem przez niego Tybetu za państwo niezależne[56].

1.1.3. CHIŃSKO-INDYJSKI SPÓR GRANICZNY

Mimo że Indie i Chiny to dwie starożytne cywilizacje, spór o ich wspólną granicę wydaje się zagadnieniem przede wszystkim historii nowożytnej. Problem delimitacji (wyznaczenia przebiegu granicy w ramach umowy międzynarodowej) i demarkacji (wytyczenia jej w terenie na podstawie zawartego wcześniej porozumienia) pojawił się w zasadzie dopiero w epoce kolonialnej wraz z umocnieniem władzy Brytyjczyków na północnych rubieżach subkontynentu indyjskiego[57]. W konsekwencji pierwszą próbę wytyczenia chińsko-indyjskiej granicy podjęto w XIX wieku, z kolei konkretne, choć nigdy niezaakceptowane przez wszystkie strony rozstrzygnięcia w ramach konwencji z Shimli (ówczesnej Simli) przyniósł dopiero rok 1914. Niemniej aż do momentu uzyskania przez Indie niepodległości Brytyjczykom nie udało się osiągnąć z władzami Tybetu i Chin trwałego porozumienia w sprawie granicy. Dziś, jak podkreśla Alastair Lamb, „Republika Indii oraz Chińska Republika Ludowa próbują rozwiązać problem, który ich imperialistyczni poprzednicy albo uważali za nierozwiązywalny, albo nie chcieli go rozwiązać"[58].

Choć o całkowitej dominacji Brytyjczyków w Indiach można mówić symbolicznie od czasów bitwy pod Plassey w 1757 roku, do Tybetu zbliżyli się oni dopiero po wojnie z Gurkhami w latach 1814–1816 i uzyskaniu wpływów w Nepalu, który dołączył w ten sposób do Kaszmiru, Sikkimu i Bhutanu, pozostających w orbicie wpływów brytyjskich[59]. Brytyjczycy zaczęli wówczas rozważać anektowanie Tybetu, zniechę-

---

55 Asian Relations Conference zorganizowano w Nowym Delhi między 23 marca a 4 kwietnia 1947 roku. Choć spotkanie to miało charakter nieoficjalny (wszak Indie uzyskały niepodległość dopiero kilka miesięcy później), była to jedna z pierwszych inicjatyw indyjskich władz w sferze polityki zagranicznej. Por. D. Reetz, *The Asian Relations Conference in New Delhi in 1947: Nehru's Vision of India's Role in Asia and the World*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman, National Leader and Thinker*, eds. N.L. Gupta, V. Bhatia, New Delhi 1989, s. 27–48.

56 Por. R. Sikri, *The Tibet Factor in India-China Relations*, „Journal of International Affairs" 2011, vol. 64, no. 2, s. 57.

57 Jak podkreślił Kalha, samą koncepcję linii demarkacyjnej wymyślili Europejczycy, którzy przenieśli ją na grunt azjatycki dopiero w epoce kolonialnej. Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 5.

58 A. Lamb, *The China-India Border. The Origins of the Disputed Boundaries*, Bath 1964, s. 5.

59 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 20.

cił ich jednak fakt, że – jak zauważył Francis Buchanan-Hamilton (1762–1829) – krok ten doprowadziłby do uzyskania nieprawdopodobnie długiej, niekorzystnej z geostrategicznego punktu widzenia granicy z Chinami[60]. Nie oznacza to jednak, że Brytyjczycy przestali interesować się Tybetem, przeciwnie – traktowali ten region jak strefę buforową, odgradzającą ich zarówno od słabych, targanych wewnętrznymi niepokojami i na wpół skolonizowanych Chin, jak i od Cesarstwa Rosyjskiego, nieustannie rozszerzającego swoje wpływy. Warto w tym miejscu wyjaśnić, że Brytyjczycy podejrzewali Rosjan o zamiar podporządkowania sobie całej Azji Środkowej łącznie z Tybetem, co umożliwiłoby im następnie przeprowadzenie bezpośredniego uderzenia na Indie Brytyjskie[61]. Aby tego uniknąć, w drugiej połowie XIX wieku dążyli do uczynienia z Afganistanu i Tybetu bezpiecznych stref buforowych, niepozwalających carskiej Rosji na zbliżenie się do granic imperium brytyjskiego[62].

Umocnienie brytyjskich wpływów i powstrzymanie ekspansji rosyjskiej było głównym celem wyprawy pod dowództwem Francisa Younghusbanda (1863–1942) trwającej od grudnia 1903 do września 1904 roku. Zorganizowana początkowo po to, aby nakłonić władze Tybetu do podjęcia negocjacji, z czasem przybrała kształt ekspedycji wojskowej, która doprowadziła do czasowego zajęcia przez Brytyjczyków Lhasy. Mimo iż sam Dalajlama XIII (posługujący się imieniem Thubten Gyatso, 1876–1933) zdążył uciec do Mongolii, pozostali na miejscu reprezentanci tybetańskich władz zostali zmuszeni do podpisania *The Treaty of Lhasa*, znanego też jako *Convention Between Great Britain and Thibet*. Choć misja ta w zasadzie spełniła swoje zadanie, została mocno skrytykowana zarówno przez władze w Londynie, jak i przez brytyjską opinię publiczną[63].

W następstwie *The Treaty of Lhasa* dwa lata później, w 1906 roku, Brytyjczycy podpisali porozumienie ze stroną chińską, potwierdzające zwierzchność władz

60 Por. A. Lamb, *op. cit.*, s. 1.

61 Choć władze brytyjskie długo nie wierzyły w możliwość przeprawienia się wojsk carskich przez Himalaje i kontynuowania po takim wyczynie regularnej kampanii, pod koniec XIX wieku dostrzegły w rosyjskim zainteresowaniu Azją Środkową (w tym Tybetem i Sinciangiem) realne zagrożenie dla swojego panowania w Indiach.

62 Polityczno-szpiegowskie manewry Brytyjczyków i Rosjan w Tybecie, Persji i Afganistanie przeszły do historii pod nazwą Wielka Gra (The Great Game). Sformułowanie to ukuł Arthur Conolly (1807–1842), stracony w Bucharze za szpiegostwo w 1842 roku.

63 Por. E. Sergeev, *The Great Game, 1856–1907. Russo-British Relations in Central and East Asia*, Washington 2013, s. 267–268.

w Pekinie nad Tybetem. Warto w tym miejscu podkreślić, że na długo przed ekspedycją Younghusbanda Brytyjczycy traktowali Tybet jak chińskiego wasala, mimo iż nie regulował tej kwestii żaden oficjalny traktat[64]. Dodatkowo zgodnie z umową zatytułowaną *The Convention Between Great Britain and China Respecting Tibet* Chińczycy zobowiązali się nie dopuścić żadnego innego kraju (w domyśle: Cesarstwa Rosyjskiego) do mieszania się w sprawy terytorialne bądź administracyjne Tybetańczyków; z kolei Brytyjczycy zgodzili się nie anektować Tybetu i, podobnie jak władze w Pekinie, nie ingerować w jego sprawy wewnętrzne. W rezultacie umowa ta została uznana przez stronę chińską za jej wielki sukces dyplomatyczny. Chociaż sami Brytyjczycy stracili „dyplomatyczną manewrowalność", to status Tybetu pozostał ambiwalentny – mimo iż Chińczycy nie ingerowali w jego sprawy wewnętrzne, władze w Lhasie odrzucały konwencje podpisywane w ich imieniu przez Pekin[65].

Kolejne porozumienie kluczowe z perspektywy późniejszego chińsko-indyjskiego sporu granicznego zostało podpisane w 1907 roku pomiędzy Brytyjczykami a Rosjanami. Umowa zatytułowana *Anglo-Russian Convention of 1907*, znana również pod nazwą *Convention Between United Kingdom and Russia Relating to Persia, Afghanistan, and Tibet*, oficjalnie zakończyła rywalizację brytyjsko-rosyjską o wpływy w Azji Środkowej[66]. Obie strony uznały w niej zwierzchność Chin nad Tybetem i zobowiązały się do niepodpisywania z Lhasą żadnych porozumień bez pośrednictwa rządu chińskiego. Konwencja ta jako pierwsza umowa międzynarodowa wprowadziła również w kontekście Tybetu termin *suzerainty*[67] – określenie to oznacza, że kraj

64 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 16.

65 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 30.

66 Zakończenie brytyjsko-rosyjskiej rywalizacji utorowało drogę do zawarcia trójporozumienia, które odegrało kluczową rolę w czasie I wojny światowej.

67 Terminem, który do dziś stosują chińskie władze w odniesieniu do historycznych relacji między Pekinem a Lhasą, jest *sovereignty*. Choć trudno wskazać wyraźne różnice pomiędzy oboma pojęciami, nie ulega wątpliwości, że *suzerainty* (odnoszące się do kontroli suzerena nad wasalem) daje państwu nadrzędnemu mniejszą władzę nad krajem podporządkowanym aniżeli *sovereignty*. Paradoksalnie – jak odnotował Dibyesh Anand – rząd chiński jeszcze w XIX wieku naciskał na stosowanie terminu *sovereignty*, zaczerpniętego z zachodniego systemu myśli politycznej, mimo że z gruntu odrzucał wszelkie idee i koncepcje przyniesione przez obce imperia. Por. D. Anand, *The Tibet Question and the West: Issues of Sovereignty, Identity, and Representation*, [w:] *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*, eds. B. Sautman, J.T. Dreyer, Armonk 2006, s. 288.

zwasalizowany (w tym przypadku Tybet) nie prowadzi własnej polityki zagranicznej, która pozostaje całkowicie w gestii jego suzerena[68].

Choć w pierwszej połowie XX wieku Tybet zdążył się w zasadzie uniezależnić od władz w Pekinie, te przeprowadziły jeszcze jedną próbę odzyskania wpływów, wysyłając do Lhasy ekspedycję wojskową[69]. Niemniej rewolucja Xinhai w latach 1911–1912 ostatecznie obaliła rządy dynastii Qing (1644–1912), ustanawiając w miejsce cesarstwa Republikę Chińską. Wraz z upadkiem imperium mandżurskiego chiński garnizon w Lhasie skapitulował i drogą przez Indie został odesłany do Chin[70]. Jak stwierdzili Tybetańczycy, w chwili upadku systemu cesarskiego Lhasa została automatycznie uwolniona od wszelkich zależności względem Pekinu[71]. Mimo to rząd republikański nigdy nie zaakceptował tybetańskiej niezależności.

W tych okolicznościach Brytyjczycy zaproponowali podjęcie negocjacji. W zorganizowanej w tym celu konferencji w Shimli (1913–1914) w północnych Indiach uczestniczyli przedstawiciele Tybetu, Republiki Chińskiej (która, co warto podkreślić, zgodziła się wziąć udział w spotkaniu jako równorzędny partner Tybetu) oraz Indii Brytyjskich. Choć Brytyjczykom zależało na umocnieniu tybetańskiej strefy buforowej, najpoważniejszy problem stanowiło nakłonienie chińskich władz do współpracy i dopilnowanie, by wyszły one z tych rozmów z twarzą[72]. Przygotowywana konwencja zatytułowana

68 Jak zauważył van Eekelen, aby suzeren mógł reprezentować swojego wasala na arenie międzynarodowej, zwierzchność tego rodzaju musi zostać uznana przez kraje trzecie. Badacz podkreślił również, że umowa ta działa w obie strony – wszelkie decyzje wojenne podejmowane przez suzerena *ipso facto* stosują się do wasala, z kolei za działalność wasala odpowiedzialność ponosi jego suzeren. Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 151.

69 Na czele tej wyprawy stanął zaprzysiężony na ambana (reprezentującego Pekin urzędnika) generał mandżurski Zhao Erfeng (1845–1911), zwany „rzeźnikiem Zhao", który zajął Lhasę w 1910 roku. Por. B. Guyot-Réchard, *Shadow States. India, China and the Himalayas, 1910–1962*, Cambridge 2017, s. 36.

70 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 11.

71 Władze tybetańskie twierdziły, że składanie trybutu chińskiemu cesarzowi przez reprezentantów Lhasy należy traktować jako zobowiązanie klienta wobec patrona, nie zaś jako dowód na całkowitą przynależność Tybetu do Chin. Ku tej wersji skłaniają się również niektórzy badacze – jak podkreśla Lamb, podczas gdy Nepal, Sikkim czy Bhutan były lennikami chińskiego cesarza, jednocześnie utrzymywały bliskie relacje z władzami brytyjskimi (por. A. Lamb, *op. cit.*, s. 29–30). Jak z kolei odnotowuje van Eekelen, charakter relacji pomiędzy Chinami a Tybetem nigdy nie został doprecyzowany w żadnym oficjalnym dokumencie, co przemawia na korzyść niepodległościowych ambicji Tybetu. Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 152.

72 Por. *ibidem*, s. 19.

Convention Between Great Britain, China, and Tibet (znana również jako *Simla Accord*) oddawała politykę zagraniczną Tybetu w ręce Chińczyków, dodatkowo też dzieliła cały region na część wewnętrzną, pozostającą pod bezpośrednią kontrolą rządu chińskiego, i zewnętrzną, której sprawami miały się zajmować wyłącznie władze w Lhasie[73].

Choć główny cel konferencji stanowiło ustalenie przebiegu granicy chińsko-tybetańskiej, jej najważniejszym rezultatem (jak można stwierdzić z dzisiejszej perspektywy) okazało się wyznaczenie linii McMahona, nazwanej tak od nazwiska negocjatora strony brytyjskiej, Henry'ego McMahona (1862–1949)[74]. Linia ta wyznaczała granicę pomiędzy północno-wschodnimi Indiami (obecnym stanem Arunachal Pradesh) a Tybetem. Jej przebieg był jednak negocjowany bez udziału Chińczyków, a później dołączony do podsumowującej konferencję konwencji w postaci aneksu. Umowę podpisali negocjatorzy Wielkiej Brytanii oraz Tybetu, nigdy natomiast nie uczyniła tego strona chińska, która oskarżyła pozostałych o zawiązanie spisku. W konsekwencji Pekin stracił szansę na potwierdzenie statusu suzerena, jednocześnie jednak pozostawił sobie możliwość uregulowania stosunków z Tybetem na później. Z drugiej strony, przystępując do konferencji na warunkach postawionych przez Brytyjczyków, Chiny potraktowały Tybet jak równorzędnego partnera, osłabiając tym samym własną pozycję[75]. Co więcej, mimo podpisu złożonego przez reprezentanta Lhasy legalności linii McMahona nie uznali sami Tybetańczycy – z czasem doszli do wniosku, że była ona elementem swoistego *package deal*, a skoro nie osiągnięto porozumienia w sprawie granicy tybetańsko-chińskiej, ustalenia dotyczące linii McMahona również nie mogły wejść w życie[76]. W rezultacie do ustaleń z konferencji nie powracano przez wiele lat – w związku z wybuchem I wojny światowej i próbą zachęcenia Chińczyków do przyłączenia się do trójporozumienia konwencja z Shimli została opublikowana przez Brytyjczyków dopiero w 1929 roku[77].

Biorąc pod uwagę osłabienie wpływów Republiki Chińskiej, Tybet pod przywództwem dalajlamów cieszył się faktyczną niepodległością od czasów rewolucji

---

73 Tak zwany „zewnętrzny Tybet" z konwencji z Shimli odpowiada w przybliżeniu dzisiejszemu Tybetańskiemu Regionowi Autonomicznemu.

74 Deepak nazwał linię McMahona „skutkiem ubocznym" konferencji w Shimli. Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 70.

75 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 26.

76 Por. N. Maxwell, *India's China War*, London 1970, s. 52.

77 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 177.

Xinhai przez prawie czterdzieści lat[78]. Przez cały ten czas władze w Lhasie starały się o uznanie na arenie międzynarodowej suwerenności Tybetu. Ich sytuacja pogorszyła się jednak dramatycznie wraz z proklamacją Chińskiej Republiki Ludowej. Tybetańczycy zaczęli wówczas zabiegać o pomoc Indii, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Warto podkreślić, że sami Indusi, wykluczający możliwość zaangażowania własnych sił militarnych, odradzali Tybetańczykom zgłoszenie sprawy do ONZ, aby nie sprowokować Chińczyków do wcześniejszego ataku[79].

Podczas gdy do pierwszych starć sił tybetańskich z Chińską Armią Ludowo-Wyzwoleńczą doszło w lipcu 1950 roku, otwarta kampania militarna rozpoczęła się 24 października i zaowocowała intensywną wymianą not dyplomatycznych pomiędzy Nowym Delhi a Pekinem. Indie przypominały w nich, że rząd chiński zobowiązał się uregulować kwestię Tybetu na drodze pokojowej, ten natomiast utrzymywał, że status Tybetu jest sprawą wewnętrzną Chin, w związku z czym nie będzie on tolerować żadnych zagranicznych ingerencji[80].

Wbrew zaleceniom Indii, wyraźnie przeciwnym umiędzynarodowieniu całego zagadnienia, władze Tybetu 7 listopada 1950 roku zwróciły się do sekretarza generalnego ONZ, prosząc o podobną interwencję, jak w przypadku wojny koreańskiej (1950–1953). Ponieważ Tybet nie posiadał reprezentacji w ONZ, musiał liczyć na poparcie swojego wniosku przez któregoś z jego członków. Nie uczyniły tego jednak ani Wielka Brytania, ani Indie; za włączeniem sprawy Tybetu do obrad opowiedziała się dopiero Republika Salwadoru. Niemniej wniosek Lhasy o interwencję ONZ odrzucono. Jak zauważył ponuro Deepak: „po tym, jak Tybet został porzucony przez Wielką Brytanię, Indie, a wreszcie i ONZ, pozostała mu tylko jedna opcja: negocjować z Chinami na chińskich warunkach"[81]. Po podpisaniu siedemnastopunktowego porozumienia Chiny przejęły całkowitą kontrolę nad Tybetem, a dotychczasowa granica indyjsko-tybetańska stała się w rzeczywistości granicą indyjsko-chińską.

Brak porozumienia w sprawie granicy między spadkobiercami Indii Brytyjskich i Republiki Chińskiej (a wcześniej imperium chińskiego dynastii Qing) zrodził w połowie XX wieku wiele problemów. Bodaj najpoważniejszy z nich wiąże się z oszacowaniem, ile dokładnie kilometrów liczy granica chińsko-indyjska, odpo-

78 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 61.
79 Por. *ibidem*, s. 124.
80 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 45.
81 B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 138.

wiedź na to pytanie uzależniona jest bowiem od przyjęcia konkretnej, pekińskiej bądź delhijskiej perspektywy[82]. Ponadto część terenów przygranicznych do dziś jest przedmiotem chińsko-indyjskiego sporu. Zgodnie z umownym podziałem uwzględniającym linię aktualnej kontroli, stosowanym zarówno przez polityków, jak i przez badaczy, konflikt dotyczy trzech sektorów:

1. sektora zachodniego (Western Sector) składającego się z dwóch części: odcinka granicy pomiędzy Ladakhem a Sinciangiem oraz pomiędzy Ladakhem a Tybetem. Kluczową rolę odgrywa tutaj Aksai Chin[83] – zgodnie z perspektywą indyjską stanowi on północno-wschodni wycinek dawnego stanu Dżammu i Kaszmir (po reformie administracyjnej w październiku 2019 roku jest to północno-wschodni wycinek terytorium związkowego Ladakh), przez który Chińczycy zbudowali w latach 50. XX wieku drogę łączącą zachodni Tybet z Sinciangiem;
2. sektora środkowego (Middle Sector) obejmującego punkty sporne leżące na zachód od Shipki La (Shipki Pass), takie jak Spiti, Bara Hoti (Barahoti) i Nilang-Jadhang;
3. sektora wschodniego (Eastern Sector) obejmującego niemal cały region NEFA (North-East Frontier Agency), znanego obecnie jako indyjski stan Arunachal Pradesh[84].

Z dzisiejszego punktu widzenia trudno zrozumieć, dlaczego na przełomie lat 40. i 50. XX wieku ani Indie, ani Chiny nie potraktowały omówienia dokładnego przebiegu wspólnej granicy w sposób priorytetowy. Niewykluczone jednak, że rządy obu krajów tylko pozornie zlekceważyły tę kwestię, tak naprawdę grając na zwłokę i czekając na bardziej dogodny moment do podjęcia rozmów. Niemniej odsunięcie tego zagadnienia na dalszy plan sprawiło, że stosunki postkolonialnych Indii i Chin od początku rozwijały się w cieniu Tybetu i sporu granicznego.

Rozstrzygnięcie, której ze stron sporu należałoby przyznać rację, jest zadaniem niezwykle trudnym, każda z nich przywołuje bowiem własne argumenty. Jak twierdzą do dziś władze chińskie, przebieg granicy z Indiami nigdy nie został ustalony

---

82 Szczegółowe porównanie argumentów Indusów i Chińczyków w kwestii przebiegu granicy zob. *ibidem*, s. 188–195.

83 Warto również zauważyć, że władze w Pekinie traktują Aksai Chin jako część Sinciangu, nie zaś Tybetu, mimo iż historyczne mapy chińskie takiej wersji nie uwzględniały. Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 171.

84 Tereny sporne szczegółowo opisał R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 110–111.

w sposób legalny. Zarówno rząd z czasów kuomintangowskich, jak i komunistycznych utrzymywał, że linia McMahona była jedynie trikiem służącym imperialistycznym interesom Wielkiej Brytanii[85]. Umowy zawierane przez Brytyjczyków uznano w związku z tym za kontynuację tradycji stulecia upokorzeń, jakich doznali Chińczycy ze strony obcych mocarstw, w tym imperium brytyjskiego.

Wydaje się, że niechęć Pekinu do linii McMahona oraz innych postanowień z udziałem Brytyjczyków nie ogranicza się jedynie do kwestii dziedzictwa kolonialnego. Jak podkreślił Lamb, porozumienie w sprawie granicy z Birmą świadczy o tym, że w sprzyjających okolicznościach Chińczycy byliby skłonni uznać rozwiązania zaproponowane jeszcze w czasach kolonialnych[86]. Najważniejszą sprawę do dziś stanowi dla nich status samego Tybetu – gdyby uznali postanowienia z Shimli, przyznaliby, że Tybet był wówczas w pełni samodzielnym, niepodległym państwem. W tym kontekście byłby on niezależnym krajem również w 1950 roku, a jego „pokojowe wyzwolenie" przez Chińską Republikę Ludową stanowiłoby w świetle prawa międzynarodowego najzwyklejszą agresję. Jak podsumował van Eekelen, niezmienne w sprawie konwencji z Shimli stanowisko Chin wynika wyłącznie z zamiaru ucięcia niepodległościowych ambicji Tybetu, nie zaś z bilansu korzyści i strat związanych z ewentualną akceptacją propozycji z 1914 roku[87]. Nie ulega jednak wątpliwości, że przyznanie Tybetowi racji mogłoby się okazać dla rządu chińskiego katastrofalne w skutkach – do podniesienia kwestii niepodległości zostałyby uprawnione takie prowincje jak Sinciang, Qinghai czy Yunnan, co prowadziłoby do całkowitej dezintegracji chińskiego państwa[88].

---

85 Por. A. Lamb, *op. cit.*, s. 145.

86 Por. *ibidem*, s. 5. Należy zauważyć, że z tej okazji w Chinach wydano w formie broszury zbiór porozumień z Birmą w sprawie przebiegu wspólnej granicy, opartych na Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia. Wydaje się, iż najważniejszym zadaniem tej publikacji było udowodnienie międzynarodowej opinii publicznej, że Chiny sumiennie przestrzegają Pięciu Zasad, zwłaszcza w świetle coraz bardziej napiętych stosunków z Indiami. Warto również odnotować, iż w przemówieniu wygłoszonym 28 stycznia 1960 roku Zhou Enlai stwierdził, że Chińczycy i Birmańczycy są jak *pauk phaws*, czyli krewni (*kinsmen*), co można uznać za birmański odpowiednik hasła *Hindi Chini Bhai Bhai*. Por. *Premier Chou En-lai's Speech at the Farewell Banquet Given by Burmese Prime Minister Ne Win*, [w:] *A Victory for the Five Principles of Peaceful Co-existence. Important Documents on the Settlement of the Sino-Burmese Boundary Question through Friendly Negotiations and on the Development of Friendly Relations Between China and Burma*, Peking 1960, s. 40.

87 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 206.

88 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 13.

W przeciwieństwie do strony chińskiej Indusi do dziś utrzymują, że przebieg wspólnej granicy został ustalony w ramach legalnie obowiązujących porozumień i dokumentów – umowy między Ladakhem a Tybetem z 1684 roku (potwierdzonej następnie w 1842 roku) i map naszkicowanych przez Brytyjczyków w latach 1846–1847 w sektorze zachodnim, a także konwencji z Shimli, regulującej kwestię sektora wschodniego. Co więcej, linia McMahona nie była zdaniem władz indyjskich żadnym nowym rozwiązaniem, lecz tylko potwierdzeniem dotychczasowego *status quo* – tak jak w przypadku sektora środkowego, który pozostawał pod indyjską jurysdykcją już od XVIII wieku[89]. Ponadto w ramach negocjacji z Chińczykami na początku lat 60. Indusi przyznali, że chociaż do oficjalnej delimitacji i demarkacji granicy nigdy nie doszło, wyznaczały ją od zawsze naturalne bariery, takie jak szczyty górskie czy bieg rzek. Strona chińska odrzuciła ten argument, twierdząc, że wskazane przez rząd w Nowym Delhi elementy krajobrazu niekoniecznie stanowiły granicę dla ludów lokalnych – w konsekwencji granicy chińsko-indyjskiej nie można było wiązać z przypadkowymi punktami geograficznymi[90].

1.2. Rola pięciu zasad w politycznym wymiarze relacji chińsko-indyjskich

Chociaż atmosfera początkowej fazy relacji z Chińską Republiką Ludową była ze względu na kwestię statusu Tybetu i przebiegu granicy wyjątkowo napięta, władze w Nowym Delhi z Jawaharlalem Nehru na czele zrozumiały, że nawiązanie przyjaznych relacji z Chinami stanowiło z punktu widzenia bezpieczeństwa i stabilnego rozwoju Indii sprawę kluczową. We wrześniu 1953 roku indyjski ambasador w Chinach, Nedyam Raghavan (1900–1977), dostarczył list od Nehru do Zhou Enlaia, w którym indyjski premier wyraził chęć podjęcia negocjacji. Do rozmów, które rozpoczęły się w Pekinie 31 grudnia 1953 roku, usiedli wspomniany wcześniej Raghavan oraz Zhang Hanfu (1905–1972), wiceminister spraw zagranicznych ChRL. Negocjacje zakończyły się podpisaniem porozumienia 29 kwietnia 1954 roku[91].

89 Por. A. Lamb, *op. cit.*, s. 11.

90 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 115–116.

91 Do podpisania chińsko-indyjskiego porozumienia doszło w czasie, w którym w Kolombo trwała konferencja z udziałem Indii, Pakistanu, Sri Lanki (ówczesnego Cejlonu), Birmy oraz Indonezji. Jak podkreślił van Eekelen, okoliczności te dały początek spekulacjom, że Chiny chciały się w ten

1.2.1. PROKLAMACJA PIĘCIU ZASAD (1954)

Chociaż podpisana na osiem lat[92] umowa dotyczyła rozmaitych zagadnień związanych z infrastrukturą i ruchem przygranicznym[93], z punktu widzenia niniejszej analizy najważniejszą jej część stanowi preambuła zawierająca pięć punktów, na których miały się odtąd opierać relacje chińsko-indyjskie. Reguły te – nazwane później Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia – objęły:

1. wzajemne poszanowanie integralności terytorialnej i suwerenności;
2. wzajemną nieagresję;
3. wzajemną nieinterwencję w sprawy wewnętrzne;
4. równość i obopólne korzyści;
5. pokojowe współistnienie[94].

Najważniejszą i najbardziej rozpoznawalną na arenie międzynarodowej stała się bez wątpienia reguła ostatnia. Jak podkreślał Jawaharlal Nehru, pokojowe współistnienie będące alternatywą dla zasad zimnowojennych oznaczało nie tylko życie dwóch krajów w pokoju, lecz również tolerowanie odmiennych systemów politycznych, ideologicznych i gospodarczych[95]. Tym sposobem sformułowanie to zyskało szczególne znaczenie w kontekście relacji między Chińską Republiką Ludową a Republiką Indii, krajami o diametralnie różnych ustrojach.

---

sposób wydać pozostałym uczestnikom konferencji partnerem racjonalnym i umiarkowanym. Por. *ibidem*, s. 51.

92 Jak zauważyła Woodman, Indie chciały podpisać porozumienie na dwadzieścia lat, lecz Chiny zgodziły się tylko na osiem, pozostawiając po tym czasie możliwość przedłużenia umowy przy obopólnej zgodzie. Por. D. Woodman, *op. cit.*, s. 225.

93 Porozumienie dotyczyło przede wszystkim kwestii handlowych (założenia agencji na terenie obu krajów) oraz ruchu pielgrzymkowego, w tym określenia, jakimi dokumentami mieli się posługiwać przekraczający granicę handlarze i pątnicy. Dodatkowo w dołączonej do porozumienia nocie dyplomatycznej Indie zgodziły się na odsprzedanie całej infrastruktury pocztowej, telefonicznej i telegraficznej oraz dwunastu domów należących do indyjskiego rządu. Dziś niektórzy badacze oceniają gest Indii niezwykle krytycznie – przykładowo Kalha uznał, że odstąpienie za niewielką sumę odziedziczonych po Brytyjczykach sieci komunikacyjnych było albo wielką naiwnością, albo niepotrzebną hojnością. Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 66.

94 Por. *Porozumienie między Chińską Republiką Ludową i Indiami w sprawie Tybetu* (Pekin, 29 IV 1954), „Zbiór Dokumentów" (PISM) 1954, nr 5, s. 1157–1164.

95 Por. J. Nehru, *Speech at the Asian Legal Consultative Committee Meeting*, New Delhi, 18 IV 1957, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958, s. 512.

Strona indyjska uznała proklamację Pięciu Zasad za swój wielki sukces dyplomatyczny. Umową z Chinami Nehru pochwalił się całemu światu już 2 maja 1954 roku w Kolombo, podkreślając w swoim przemówieniu, że „gdyby tymi zasadami kierowały się we wzajemnych relacjach wszystkie kraje świata, nie dochodziłoby do prawie żadnych konfliktów, a już na pewno nie do wojen”[96]. O znaczeniu podpisania zasad Pańća Śila zarówno w skali globalnej, jak i w relacjach z Chinami mówił również 15 maja podczas debaty na temat polityki zagranicznej w Lok Sabha, niższej izbie indyjskiego parlamentu – jego zdaniem Indie nie mogły wojować niczym Don Kichot w sprawie z góry przegranej, ponieważ osiągnięcie porozumienia z potężnym sąsiadem było dla nich absolutną koniecznością[97]. W ten sposób Nehru usprawiedliwił podpisanie umowy z Chinami, w tym również najważniejszą, choć wyrażoną niejako *implicite* decyzję Indii, polegającą na uznaniu Tybetu za integralną część Chińskiej Republiki Ludowej.

Fakt, iż podczas negocjacji w ogóle nie poruszono kwestii przebiegu wspólnej granicy, dziś może się wydać zupełnie niezrozumiały – trudno uwierzyć, by Indie zrezygnowały z odziedziczonych do Brytyjczykach przywilejów w Tybecie bez podjęcia jakiejkolwiek próby uzyskania akceptacji Pekinu dla linii McMahona. Jak zauważył van Eekelen, mimo iż protest Indii przeciwko aneksji Tybetu nie zrobił na władzach Chin żadnego wrażenia, konieczność scedowania postkolonialnych przywilejów nie powinna powstrzymać indyjskiego rządu przed próbą uregulowania sprawy granicy[98]. Działania Nowego Delhi nie były jednak pozbawione sensu – podczas gdy umowa oparta na Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia sprawiała wrażenie idealistycznej i czysto deklaratywnej, można ją uznać za formalne zobowiązanie strony chińskiej do nieingerencji i nieagresji. Innymi słowy, zasady Pańća Śila miały zapewnić równowagę pomiędzy zapewnieniem Indii o niemieszaniu się w sprawy Tybetu i niewspieraniu antychińskiej działalności a obietnicą Pekinu, że ten nie będzie ingerować w wewnętrzne sprawy swojego południowego sąsiada[99]. Jak uzupełnił Kalha, niemająca jeszcze swojej reprezentacji w ONZ Chińska Republika Ludowa nie była w żaden sposób zobowiązana do przestrzegania

96 Idem, *The Colombo Powers' Peace Efforts*, Colombo, 2 V 1954, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3, s. 253.

97 Por. idem, *Agreement on Tibet*, New Delhi, 15 V 1954, [w:] *ibidem*, s. 263.

98 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 203.

99 Por. *ibidem*, s. 58.

Karty Narodów Zjednoczonych i pokojowego rozwiązywania sporów, w związku z czym Indie musiały szukać porozumienia z władzami w Pekinie na innej płaszczyźnie[100]. W konsekwencji osiągnięcie konsensusu i nawiązanie przyjaznych relacji ze stroną chińską było – jak wówczas wierzono – działaniem racjonalnym i słusznym, stąd zdecydowana większość mediów w Indiach przyjęła umowę z Chinami z wielkim entuzjazmem[101].

Ani politycy, ani badacze nie są zgodni co do tego, która ze stron porozumienia zaproponowała treść Pięciu Zasad. Zdaniem Prasenjita Duary uczyniła to strona chińska, chcąca w ten sposób zatuszować brutalną aneksję Tybetu antyimperialistyczną retoryką[102]. Wiele wskazuje jednak na to, że autorami Pięciu Zasad mogli być dyplomaci indyjscy – zdaniem Neville'a Maxwella sam Jawaharlal Nehru, inspirujący się indonezyjską Pancasilą[103], skonstruował na jej wzór własną wersję, którą następnie przedłożył Chińczykom podczas negocjacji[104]. Należy przy tym podkreślić, że reguły, które stały się podstawą chińsko-indyjskiego porozumienia, funkcjonowały na arenie międzynarodowej już od wielu lat. We wrześniu 1949 roku Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna Chin zarysowała tak zwany *Wspólny program* (pełniący przez pewien czas funkcję chińskiej konstytucji), który zawierał informację, że władze w Pekinie pragną nawiązać stosunki dyplomatyczne z innymi rządami na bazie równości, wzajemnych korzyści oraz wzajemnego poszanowania terytorialnej integralności i niezależności[105]. Na podobny trop naprowadza czytelników

---

100 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 65.

101 Zestawienia komentarzy z najbardziej wpływowych indyjskich dzienników dokonała D. Woodman, *op. cit.*, s. 225–226.

102 Por. P. Duara, *Civilization and Realpolitik*, [w:] *India China: Neighbours Strangers…*, s. 25.

103 Pancasila to pięć zasad zaproponowanych w 1945 roku przez generała Sukarno (właśc. Kusno Sosrodihardjo, 1901–1970). Zasady te zostały później wpisane do preambuły Konstytucji Republiki Indonezji. Obejmują one: nacjonalizm, humanitaryzm, reprezentatywny rząd, sprawiedliwość społeczną oraz wiarę w jednego Boga (por. Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy ład generała Suharto*, Warszawa 2012, s. 26). Jak stwierdził prezydent Sukarno w przemówieniu inauguracyjnym na konferencji w Bandungu, Indonezja ma „własne zasady Pańća Śila" – *Przemówienie inauguracyjne prezydenta Indonezji Ahmed Sukarno*, [w:] *Bandung. Konferencja Krajów Azji i Afryki, 18–24 kwietnia 1955 r. Dokumenty i materiały*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 1955, s. 56.

104 N. Maxwell, *op. cit.*, s. 80.

105 Jak głosi dalej artykuł 56, stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy pozostałe rządy zaostrzą swój stosunek wobec „reakcyjnej kliki kuomintangowskiej" i zacieśnią przyjazne relacje z Chińską

Maxwell w książce *India's China War* (1970), krytykowanej przez wielu naukowców ze względu na częściowe usprawiedliwienie poczynań Chińczyków podczas wojny 1962 roku[106] – już w przemówieniu Mao Zedonga z 1949 roku doszukuje się badacz koncepcji ucieleśnionych później w Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia[107]. Warto przy tym zauważyć, że samo „pokojowe współistnienie" pojawiło się po raz pierwszy w pracach Włodzimierza Lenina (1870–1924)[108].

W rezultacie łatwość, z jaką zasady Pańća Śila można powiązać z ideologią komunistyczną, jest prawdopodobnie głównym powodem, dla którego zachodni przywódcy tak długo zwlekali z wyrażeniem dla nich swojej aprobaty[109]. Zadania tego nie ułatwiał fakt, że o indyjskiej polityce pokojowego współistnienia od samego początku entuzjastycznie wypowiadali się zarówno sowieccy przywódcy, jak i „Prawda", główny organ prasowy Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego[110]. Wkrótce ZSRR zaakceptował Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia z chińsko-indyjskiej umowy[111]

Republiką Ludową. Por. J.A. Cohen, Chiu Hungdah, *People's China and International Law. A Documentary Study*, vol. 2, Princeton 2018 (wyd. 1 – 1974), s. 1132.

106 Dzieło to uważa się za jedno z najważniejszych opracowań dotyczących konfliktu chińsko-indyjskiego ze względu na fakt, że jego autor zdołał dotrzeć do tajnych indyjskich dokumentów.

107 N. Maxwell, *op. cit.*, s. 80.

108 Jak podaje pozycja *Principles of Lenin's Foreign Policy*, idea pokojowego współistnienia między Związkiem Radzieckim a krajami burżuazyjnymi pojawiła się w pismach Lenina jeszcze przed zwycięstwem rewolucji socjalistycznej w Rosji. Jak podkreślili autorzy publikacji, zasada ta nie stała w sprzeczności z walką klas, kategorycznie natomiast wykluczała jakiekolwiek porozumienie z krajami burżuazyjnymi na płaszczyźnie ideologicznej. W konsekwencji celem pokojowego współistnienia było przede wszystkim zagwarantowanie pokoju i bezpiecznego rozwoju państwom socjalistycznym i komunistycznym oraz umożliwienie realizacji idei proletariackiego internacjonalizmu (*Principles of Lenin's Foreign Policy*, Moscow 1970, s. 58–59, 67–68). Kwestię pokojowego współistnienia podjął później Józef Stalin (właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili, 1878–1953), a po nim Nikita Chruszczow (1894–1971), czego dowodem jest jego słynny artykuł dla „Foreign Affairs". Por. N.S. Khrushchev, *On Peaceful Coexistence*, „Foreign Affairs" 1959, vol. 38, no. 1, s. 1–18.

109 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 61; R.H. Fifield, *The Five Principles of Peaceful Co-Existence*, „The American Journal of International Law" vol. 52, 1958, no. 3, s. 504.

110 Por. *Achievements of India: High Praise by „Pravda"*, „The Times of India" 11 II 1955, s. 1.

111 Nie wszyscy badacze zgadzają się z tym, że zasady Pańća Śila wyewoluowały w kontekście komunistyczno-maoistycznym – dla przykładu van Eekelen zwraca uwagę na podobieństwo między regułami Pańća Śila a czterema zasadami z amerykańskiej noty do Japonii z 26 listopada 1941 roku, które miały zapewnić regionowi Pacyfiku pokój, prawo, porządek i uczciwe traktowanie pomiędzy narodami. Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 57; *Document Handed by the Secretary of State to the Japanese Ambassador (Nomura) on November 26, 1941*, Washington, 26 XI 1941,

i zaczął się nimi posługiwać w oryginalnej lub zmodyfikowanej formie we własnej polityce zagranicznej[112].

Niezależnie od tego, która ze stron zaproponowała dołączenie do umowy z kwietnia 1954 roku Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, stały się one podstawą chińsko-indyjskiego dyskursu dyplomatycznego, jak również istotnym elementem relacji Indii i Chin z pozostałymi krajami świata. Tym sposobem proklamacja zasad Pańća Śila otworzyła w relacjach chińsko-indyjskich dość krótki, lecz niezmiernie ważny z ideologiczno-wizerunkowego punktu widzenia rozdział. Okres ten nazywa się często – i nie bez złośliwości – „chińsko-indyjskim miesiącem miodowym" (*China-India Honeymoon*), co z jednej strony daje pojęcie o ogólnej atmosferze wizyt międzypaństwowych, z drugiej zaś świadczy o tym, jak krótkotrwały był entuzjazm związany z porozumieniem z 1954 roku.

1.2.2. Początek „chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego"

Zaledwie dwa miesiące po podpisaniu umowy wprowadzającej do relacji chińsko-indyjskich Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia w swoją pierwszą podróż do Indii udał się Zhou Enlai. W odpowiedzi na zaproszenie wystosowane przez Krishnę Menona (1896–1974), jednego z najbardziej wpływowych po Nehru polityków w Indiach, chiński premier przyleciał do Nowego Delhi 25 czerwca, a jego wizyta wzbudziła ogromne zainteresowanie indyjskich mediów, które szeroko relacjonowały wystąpienia i konferencje prasowe z jego udziałem[113]. Trzy dni później obaj premierzy wydali wspólne oświadczenie, w którym wyrazili przekonanie o skuteczności rozwiązań zaproponowanych przez Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia[114]. Nehru złożył w Chinach rewizytę po kolejnych czterech miesiącach – 18 października rozpoczął dziesięciodniowy pobyt, podczas którego odbył aż cztery spotkania

---

Office of the Historian, Foreign Service Institute United States Department of State, [on-line:] https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1931-41v02/d409 (dostęp: 15 I 2018).

112 Ewolucję postawy Sowietów wobec Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, a zwłaszcza wobec samej koncepcji pokojowego współistnienia, szczegółowo opisał L. Lipson (*Peaceful Coexistence*, „Law and Contemporary Problems" 1964, vol. 29, no. 4, s. 871–881).

113 Por. *Right of All Nations to Choose Own Way of Life: Mr. Chou on Basis of Co-existence*, „The Times of India" 28 VI 1954, s. 1.

114 Por. *Joint Statement by the Prime Ministers of India and China*, New Delhi, 28 VI 1954, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, Delhi 2008, s. XI–XIII.

z Mao Zedongiem[115]. Jak donosiły media, na bankiecie z udziałem tysiąca gości Nehru i Zhou podkreślili w swoich wystąpieniach rolę Pięciu Zasad zarówno dla rozwoju relacji chińsko-indyjskich, jak i dla pokoju na całym świecie[116]. Wizyta ta wzbudziła również entuzjazm wśród zwykłych mieszkańców stolicy – jak zauważyli niektórzy badacze, było to najcieplejsze powitanie, jakie kiedykolwiek zgotowali przywódcy zagranicznego kraju pekińczycy, radośnie witający indyjskiego premiera na ulicach wiodących z lotniska do Zakazanego Miasta[117].

Oprócz wizyt na najwyższym szczeblu zorganizowano także dziesiątki spotkań o charakterze politycznym i kulturalnym. Wśród nich warto pamiętać przede wszystkim o przyjeździe w grudniu 1955 roku Song Qingling[118] (1893–1981), wdowy po Sun Yat-senie (właśc. Sun Wenie, 1866–1925), ówczesnej wiceprzewodniczącej Chińskiej Republiki Ludowej. Wśród przyjazdów reprezentantów Indii należy z kolei wspomnieć o wizytach Menona i wiceprezydenta Radhakrishnana w 1955 i 1957 roku, a także o wizycie delegacji kulturalnej w 1955 roku połączonej z wyświetleniem największych hitów kina bollywoodzkiego tamtych czasów[119].

Choć wszystkie wizyty przebiegły w niezwykle doniosłej atmosferze, nie przyniosły żadnych konkretnych rozwiązań ani na płaszczyźnie politycznej, ani gospodarczej. Nie ulega jednak wątpliwości, że posłużyły promocji pozytywnego wizerunku przywódców obu krajów, jak również przekonaniu opinii publicznej o zacieśnieniu chińsko-indyjskiej współpracy i przyjaźni. Z pewnością przyczynił się do tego sam Zhou Enlai, który nazwał Nehru „posłańcem pokoju", a jedno ze swoich przemówień zakończył okrzykiem *Jai Hind!* (*dżaj hind* – „Zwycięstwo Indiom!") oraz ukutym po 1954 roku hasłem *Hindi Chini Bhai Bhai*[120] (*hindi ćini bhai bhai* – „In-

115 Warto zauważyć, że sam Mao Zedong nigdy nie otrzymał zaproszenia do Indii, co może świadczyć o osobistej niechęci Jawaharlala Nehru. Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 73.

116 *All Nations Urged to Practise Co-existence. Nehru-Chou Call at Peking Banquet*, „The Times of India" 22 X 1954, s. 10.

117 Por. Tan Chung, *Chinese View in 1954 and Now*, „The Times of India" 19 XII 1988, s. 12.

118 Song Qingling, żona Sun Yat-sena (nazywana często Madame Sun Yat-sen), początkowo działała w Kuomintangu, z czasem jednak zaczęła odgrywać ważną rolę we władzach Chińskiej Republiki Ludowej. W latach 1968–1972 razem z Dong Biwu (1886–1975) pełniła funkcję przewodniczącej ChRL. Jej młodszą siostrą była Song Meiling (1897–2003), trzecia żona Chiang Kai-sheka, zwana Madame Chang Kai-shek.

119 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 178.

120 Por. *ibidem*, s. 167.

dusi i Chińczycy są braćmi"[121]). Warto odnotować, że hasło to stało się jednym z najbardziej popularnych w tym okresie sloganów. O tym, jak ważnym elementem chińsko-indyjskiego dyskursu polityczno-dyplomatycznego było to hasło, niech świadczy fakt, że chętnie stosował go w swoich przemówieniach sam Jawaharlal Nehru[122]. Należy jednak zauważyć, że dyplomaci chińscy nieczęsto używali określeń zaczerpniętych z języka hindi (w przeciwieństwie do Indusów niezwykle rzadko stosowali termin „Pańća Śila"). W rezultacie wykorzystanie przez Zhou Enlaia sformułowań z tego języka można uznać za dobrze przemyślany zabieg retoryczny, którego celem było wywołanie entuzjastycznej reakcji indyjskich słuchaczy oraz przekonanie rządu w Nowym Delhi o szczerości intencji władz ChRL.

Warto zauważyć, że działalność Indii na arenie międzynarodowej miała w tym czasie prochiński charakter. Niektóre z decyzji indyjskich przywódców wydają się z dzisiejszego punktu widzenia dość kontrowersyjne, sprawiają bowiem wrażenie, jak gdyby władze w Nowym Delhi działały wbrew własnym interesom – Indie wielokrotnie zabiegały o przyjęcie Chińskiej Republiki Ludowej w miejsce Tajwanu w ONZ, głosowały również przeciw rezolucji, która w związku z konfliktem koreańskim określiłaby ten kraj mianem agresora[123]. Wydaje się, że gesty te miały przede wszystkim uwiarygodnić i umocnić chińsko-indyjską przyjaźń. W rezultacie Indie występowały w roli rzecznika, a nawet adwokata Pekinu, zwłaszcza tam, gdzie – jak na forum ONZ – Chińska Republika Ludowa w ogóle nie miała głosu.

Nie ulega wątpliwości, że głównym konstruktorem polityki wobec Chin, któremu należy przypisać wszystkie podjęte w tej sferze decyzje, był Jawaharlal Nehru. Niezależnie od tego, która ze stron porozumienia z kwietnia 1954 roku miała większy wpływ na kształt Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, wydaje się, że stały się one jednym z fundamentów polityki pierwszego premiera Indii. Jak twierdził Nehru, Pięć Zasad było mitycznym panaceum, cudownym lekiem na spory między krajami o różnych systemach politycznych, a nawet na konflikty między państwami otwarcie

121 Prasenjit Duara tłumaczy to jako „braterstwo między Chińczykami a Indusami" (*brotherhood among Chinese and Indians*). P. Duara, *op. cit.*, s. 26.

122 Nehru przywołał to sformułowanie między innymi w swoim oświadczeniu przed zgromadzeniem Rajya Sabha (wyższą izbą indyjskiego parlamentu) 8 grudnia 1959 roku. Por. J. Nehru, *A Long-term Problem, Statement in Rajya Sabha*, New Delhi, 8 XII 1959, [w:] idem, *India's Foreign Policy*…, s. 372.

123 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 156.

deklarującymi przynależność do odmiennych bloków militarnych[124]. Jak jednak uzupełnia Joachim Heidrich, Nehru ani nie wchodził w ujęcia nacjonalistyczne, ani też nie uważał czasów minionych za złoty wiek, przeciwnie – optował za ciągłym rozwojem i „wzbogaceniem pozytywnego dziedzictwa poprzednich pokoleń"[125]. Jak podkreślał indyjski premier, Pięć Zasad objawiło w tym kontekście niezwykle ważną prawdę – konieczność „otwarcia wszystkich okien" na nieznane wcześniej idee oraz uczenia się z doświadczeń innych[126].

Niezwykle ważny element narracji Nehru związanej z Pięcioma Zasadami stanowiły odwołania do indyjskiego dziedzictwa historyczno-kulturowego, które są głównym przedmiotem badań ujętych w niniejszej publikacji[127]. Warto podkreślić, że to sam Nehru przyczynił się upowszechnienia określenia „Pańća Śila", stosowanego zamiennie z „Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia". Należy w tym miejscu wyjaśnić, iż używanie tego określenia sugeruje istnienie związku pomiędzy Pięcioma Zasadami a starożytnymi buddyjskimi Pięcioma Wskazaniami, znanymi w sanskrycie jako Pańća Śila bądź Pańća Śilani[128]. Nakazują one powstrzymanie się od zabijania, kradzieży, cudzołóstwa, kłamstwa oraz używania środków odurzających[129]. W ten sposób, zgodnie z narracją samego Nehru, premier Indii zdawał się niejako przenosić podstawowe założenia buddyjskich Pięciu Wskazań na poziom międzynarodowy.

Niemniej politykę zagraniczną Nehru opartą na Pięciu Zasadach wielu badaczy oceniło niezwykle krytycznie. John W. Garver stwierdził brutalnie, że polityka pierwszego premiera Indii była nierealistyczna i to właśnie ona w głównej mierze przyczyniła się do klęski indyjskiej armii w 1962 roku; jedyną rzeczą, jaką dostały Indie w zamian za uznanie aneksji Tybetu, był zbiór górnolotnych haseł i zapewnień o przyjaźni, które szybko straciły jakiekolwiek znaczenie[130]. Jak z kolei zawyrokował

---

124 Por. J. Nehru, *Freedom from Fear. Reflections on the Personality and Teachings of Gandhi*, ed. T.K. Mahadevan, New Delhi 1960, s. 61.

125 J. Heidrich, *Jawaharlal Nehru's Perception of History*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman*…, s. 187.

126 J. Nehru, *Freedom from Fear*…, s. 62.

127 Nawiązania Nehru do indyjskiego dziedzictwa kulturowego zostały szczegółowo omówione w podrozdziale 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

128 Pięć Wskazań zostało szerzej omówionych w Aneksie w części *Nauki Buddy Śakjamuniego*, s. 348–352.

129 Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1: *Filozofia Wed i eposu, Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 182.

130 Por. J.W. Garver, *Evolution of India's China Policy*, [w:] *India's Foreign Policy. Retrospect and Prospect*, ed. S. Ganguly, New Delhi 2010, s. 86–87.

van Eekelen, Nehru źle odczytał intencje Chińczyków i zgodził się na podpisanie porozumienia, nie otrzymując w zamian nic prócz „mglistych zasad Pańća Śila"[131]. Podobną opinię można znaleźć w książce Girilala Jaina (1924–1993), sympatyzującego z nurtem *hindutwy*[132] dziennikarza, który już w 1960 roku – na dwa lata przed wybuchem wojny granicznej – zauważył, że poza proklamowaniem Pięciu Zasad władze w Nowym Delhi nie uczyniły nic, aby zadbać o najważniejsze interesy kraju[133]. Wreszcie Sumit Ganguly ocenił, że koncesje na rzecz Chińczyków oraz idealistyczne propozycje ucieleśnione w zasadach Pańća Śila były „aktem najwyższego samozłudzenia i myślenia życzeniowego"[134].

Nie tylko dzisiaj krytykuje się indyjskiego premiera za brak politycznego realizmu – jeszcze za życia oskarżano go o działanie wbrew jego własnym ideałom. Doskonałym tego przykładem może być zbrojne zajęcie Hajdarabadu we wrześniu 1948 roku, które przyniosło około ośmiuset ofiar[135]. Ogromne kontrowersje wzbudziła również operacja Vijay w grudniu 1961 roku, której celem było podporządkowanie Goa, regionu pozostającego pod portugalską jurysdykcją od 1510 roku. Mimo że w samych Indiach aneksja Goa wzbudziła powszechny entuzjazm (największy, jak twierdził Nehru, od czasów uzyskania niepodległości[136]), to na arenie międzynarodowej władze w Nowym Delhi zostały poważnie skrytykowane. W ramach obrony indyjski rząd przypominał o swojej cierpliwości, deklarowanej od wielu lat gotowości do podjęcia negocjacji oraz wyższości moralnej[137].

---

131 Krytyce poddał badacz również ideologiczne założenia Pańća Śila – jak zauważył, zasad tych nie można zastosować wobec krajów podbitych lub znajdujących się pod dominacją kolonialną, nie sposób bowiem mówić o pokojowym współistnieniu i równości pomiędzy panującym a podporządkowanym. W konsekwencji, jak podkreślił van Eekelen, reguły Pańća Śila odnoszą się tylko do państw niepodległych. Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 204, 210.

132 Por. Aneks, część *Indyjski islam a ideologia* hindutwy, s. 372–379.

133 Por. G. Jain, *op. cit.*, s. 2.

134 Por. S. Ganguly, *India and China: Border Issues, Domestic Integration, and International Security*, [w:] *The India-China Relationship. What the United States Needs to Know*, eds. F.R. Frankel, H. Harding, New York 2004, s. 109.

135 Por. K.S. Subramanian, *Political Violence and the Police in India*, New Delhi 2007, s. 64.

136 Por. J. Nehru, *Background to the Liberation, Statement at Press Conference*, New Delhi, 28 XII 1961, [w:] *Jawaharlal Nehru Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, Delhi 1964, s. 35.

137 Por. Idem, *India's Independence Becomes Complete. Statement in Lok Sabha while Introducing the Constitution (Twelfth Amendment) Bill*, New Delhi, 14 III 1962, [w:] *Jawaharlal Nehru Speeches*, vol. 4, s. 43–45.

Il. 1. Jawaharlal Nehru i Zhou Enlai jadący ulicami Pekinu, witani przez wiwatujące tłumy (1954), źródło: Keystone Pictures USA/ZUMAPRESS

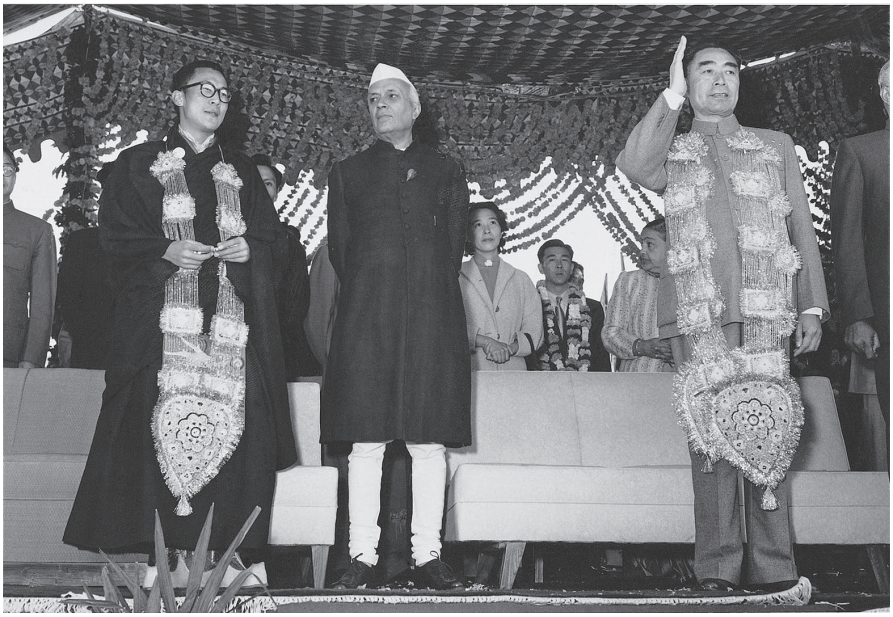
Il. 2. Jawaharlal Nehru z Gamalem Abdelem Nasserem, prezydentem Egiptu, podczas konferencji w Bandungu (1955), źródło: https://commons.wikimedia.org/

Il. 3. Jawaharlal Nehru na konferencji w Bandungu z przywódcami państw Afryki i Azji (1955), źródło: https://commons.wikimedia.org/

Il. 4. Zhou Enlai po powrocie z konferencji w Bandungu, witany na lotnisku przez Liu Shaoqi i Dong Biwu (1955), źródło: https://commons.wikimedia.org/

Il. 5. Premier Zhou Enlai na pokazie tańców indyjskich w Pekinie (1955),
źródło: Keystone Pictures USA/ZUMAPRESS

Il. 6. Zhou Enlai z prezydentem Indii Rajendrą Prasadem (1956),
źródło: https://commons.wikimedia.org/



Il. 7. Dalajlama XIV, Jawaharlal Nehru i Zhou Enlai na UNESCO Buddhist Conference w Nowym Delhi (1956), źródło: https://commons.wikimedia.org/

I**l. 8. Zhou Enlai podczas swojej ostatniej wizyty w Indiach, witany przez Jawaharlala Nehru na lotnisku (1960)**, źródło: Keystone Pictures USA/ZUMAPRESS

1.2.3. KONFERENCJA W BANDUNGU (1955) ORAZ IDEOLOGIA POŁOWY LAT 50. XX WIEKU

Z ideą pokojowego współistnienia, która wraz z podpisaniem umowy 29 kwietnia 1954 roku miała się stać podstawą relacji chińsko-indyjskich, ściśle związana była polityka niezaangażowania zakładająca stronienie od jakichkolwiek porozumień i paktów o charakterze militarnym. Koncepcja ta doskonale współgrała z oficjalną ideologią indyjskiego rządu – z jednej strony trwające dziesiątki lat starania o uzyskanie niepodległości sprawiły, że Indie pragnęły wyraźnie zaznaczyć swoją obecność na arenie międzynarodowej, z drugiej jednak, w związku z doświadczeniami z brytyjskim imperializmem, nie chciały się mieszać do polityki siły[138]. Nand Lal Gupta i Vinod Bhatia, redaktorzy książki *Jawaharlal Nehru. Statesman, National Leader and Thinker* (1989), za twórcę koncepcji niezaangażowania uznali samego Jawaharlala Nehru – ich zdaniem przyszły premier sformułował jej założenia już w latach 20. XX wieku, na długo przed uzyskaniem przez Indie niepodległości[139]. Ponadto polityka niezaangażowania oznaczać miała – niejako wbrew swojej nazwie – działalność aktywną i konstruktywną, a nie neutralność czy pasywność[140]. Jako że dołączenie do któregokolwiek z bloków zimnowojennych byłoby równoznaczne ze złamaniem fundamentalnej dla indyjskiego rządu zasady antyimperializmu, władze w Nowym Delhi z premierem Nehru – „mesjaszem światowego pokoju", jak zauważył złośliwie Deepak – na czele postanowiły pośredniczyć między wrogimi stronami w roli mediatora[141].

Wielu badaczy jest zdania, że to na pozór idealistyczne i naiwne myślenie oparte na zasadach pokojowego współistnienia i niezaangażowania było tak naprawdę dobrze przemyślaną strategią. Indiom zależało na utrzymaniu pokoju zarówno w najbliższym sąsiedztwie, jak i w szerszej, globalnej perspektywie, dzięki czemu kraj ten zapewniłby sobie warunki umożliwiające rozwiązanie najbardziej palących problemów w sferze wewnętrznej. Inaczej ujmując, tylko spokój na granicach i stabilny rozwój gospodarczy mogły dać Indiom szansę na uporanie się z biedą i zacofaniem[142].

---

138 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 2.

139 Por. N.L. Gupta, V. Bhatia, *Foreword*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman*…, s. XIII.

140 Por. R. Wuensche, *Nehru and the Policy of Non-alignment* [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman*…, s. 55.

141 B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 119.

142 Por. A.P. Rana, *op. cit.*, s. 55.

Potwierdzają to słowa samego Nehru, który przyznał, że dla rozwijających się Indii pokój był „absolutną koniecznością"[143]. W konsekwencji to w interesie władz w Nowym Delhi leżała ochrona Azji Południowej przed wojnami i konfliktami o charakterze zimnowojennym.

Jakkolwiek należałoby ocenić politykę prowadzoną przez władze w Nowym Delhi, nie ulega wątpliwości, że indyjską ideę niezaangażowania zupełnie inaczej postrzegały władze w Pekinie. Nieopowiedzenie się ani po stronie bloku komunistycznego, ani po stronie zachodnich demokracji było dla chińskiego rządu podejrzane, podobnie jak decyzja o dołączeniu do Brytyjskiej Wspólnoty Narodów (obecnej Wspólnoty Narodów), a co za tym idzie niejako dobrowolnym przejęciu po Brytyjczykach kolonialnych wpływów w Tybecie. Uwadze Pekinu nie uszedł również fakt, że Indie jeszcze do niedawna utrzymywały serdeczne relacje z elitą Republiki Chińskiej skupioną wokół Chiang Kai-sheka, przywódcy zbuntowanego w oczach komunistów Tajwanu. W rezultacie władze Chin sądziły, że polityka niezaangażowania była tylko fasadą, za którą rząd w Nowym Delhi zawarł przymierze z zachodnimi imperialistami[144]. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że idea niezaangażowania nie współgrała z myśleniem marksistowsko-leninowskim – chociaż pokojowe współistnienie z krajami o odmiennych ustrojach polityczno-gospodarczych nie było niemożliwe, taka postawa – zgodnie z założeniami komunistów – nie wykluczała ani walki o uwolnienie innych narodów spod opresyjnych rządów burżuazji, ani wspierania działalności wywrotowej partii i bojówek komunistycznych. Jak zaważył Garver, tę swoistą drogę środka, powstrzymującą indyjskie masy przed przeprowadzeniem komunistycznej rewolucji, niezwykle krytycznie oceniał sam Mao Zedong[145]. Mimo to swoje prawdziwe, negatywne przemyślenia na temat polityczno-ideologicznych działań Indii władze w Pekinie ukrywały przez wiele lat zarówno przed chińską opinią publiczną, jak i na arenie międzynarodowej.

Bodaj największą i najważniejszą platformą, na której Indie próbowały wypromować Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, była konferencja w indonezyjskim Bandungu zorganizowana w dniach 18–24 kwietnia 1955 roku. Uczest-

143 J. Nehru, *Freedom from Fear*…, s. 43.

144 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 180.

145 Por. J.W. Garver, *op. cit.*, s. 89.

niczyło w niej dwadzieścia dziewięć państw z Afryki i Azji, które miały za sobą doświadczenia kolonialne i w większości uzyskały niepodległość w ciągu ostatnich kilku lat[146]. Konferencja w Bandungu była pierwszym tak wielkim spotkaniem przywódców państw postkolonialnych, a jej główny cel stanowiło pokazanie całemu światu, że głos mieszkańców Azji i Afryki wreszcie zaczął się liczyć. Ponadto kraje uczestniczące w konferencji zaproponowały tak zwaną trzecią drogę, alternatywę względem zimnowojennego podziału świata – jest to powód, dla którego nazwano je państwami niezaangażowanymi, czyli takimi, które nie związały się z żadnym blokiem polityczno-militarnym. Wreszcie Bandung przeszedł do historii jako jedno z najważniejszych spotkań w duchu panazjatyzmu – idei współpracy i solidarności narodów azjatyckich na płaszczyźnie politycznej, gospodarczej i kulturalnej, nawołującej do zjednoczenia sił w walce z kolonializmem, rasizmem i szeroko rozumianą dyskryminacją Azji i Azjatów przez tak zwany świat zachodni[147].

Pod względem wizerunkowym największym osiągnięciem konferencji okazało się przyjęcie dziesięciu zasad ujętych w końcowej *Deklaracji w sprawie zapewnienia powszechnego pokoju i współpracy* (*Declaration on the Promotion of World Peace and Co-operation*). Zasady te objęły:

1. Poszanowanie podstawowych praw człowieka oraz celów i zasad Karty Narodów Zjednoczonych.
2. Poszanowanie suwerenności i integralności terytorialnej wszystkich narodów.
3. Uznanie równości wszystkich ras i równości wszystkich narodów – wielkich i małych.
4. Wstrzymanie się od interwencji i mieszania się w sprawy wewnętrzne innego kraju.
5. Poszanowanie prawa każdego kraju do obrony indywidualnej lub zbiorowej zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych.

6a. Wstrzymanie się od wykorzystywania układów o obronie zbiorowej w imię egoistycznych interesów któregoś z wielkich mocarstw.

6b. Wstrzymanie się każdego kraju od wywierania nacisku na inne kraje.

---

146 Decyzja o zorganizowaniu spotkania w Bandungu została podjęta na konferencji w Bogorze (w dniach 28–29 grudnia 1954 roku) przez jej pięciu przyszłych sponsorów – Indie, Pakistan, Cejlon, Indonezję oraz Birmę.

147 Por. K. Dennehy, *The Bandung Conference, 1955*, [w:] *Pan-Asianism. A Documentary History*, vol. 2: *1920 – Present*, eds. S. Saaler, Ch.W.A. Szpilman, London 2011, s. 299.

7. Wstrzymanie się od aktów czy gróźb agresji oraz od stosowania siły przeciwko integralności terytorialnej lub niezależności politycznej któregokolwiek kraju.
8. Regulowanie wszystkich sporów międzynarodowych środkami pokojowymi, takimi jak rokowania, mediacja, arbitraż lub rozstrzyganie spornych kwestii na drodze sądowej, jak również innymi środkami pokojowymi, według uznania stron zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych.
9. Rozwijanie wspólnych interesów i współpracy.
10. Poszanowanie sprawiedliwości i zobowiązań międzynarodowych[148].

Choć dziś powszechne wydaje się przekonanie, że uczestnicy konferencji w Bandungu przyjęli zasady Pańća Śila i rozszerzyli je do dziesięciu punktów, w rzeczywistości zabiegi indyjskich dyplomatów o uzyskanie akceptacji pozostałych państw dla Pięciu Zasad okazały się nieskuteczne. Jak zauważył van Eekelen, tylko reprezentujący Birmę U Nu (1907–1995) wyraził poparcie dla reguł Pańća Śila, podczas gdy pozostali optowali za alternatywnymi rozwiązaniami – dla przykładu Pakistan zaproponował Siedem Filarów Pokoju, dodając do indyjskiej formuły prawo do samoobrony oraz konieczność rozwiązywania sporów poprzez negocjacje i arbitraż[149]. Z kolei egipski prezydent Gamal Abdel Nasser (1918–1970) przedłożył siedem punktów własnego pomysłu, które zakazywały produkcji broni masowej zagłady oraz redukowały stan uzbrojenia[150]. Za wielkiego pojednawcę uważa się pod tym względem Zhou Enlaia[151], który zastąpił „pokojowe współistnienie" dużo mniej kontrowersyjnym, użytym w preambule Karty Narodów Zjednoczonych sformułowaniem „żyć ze sobą w pokoju jak dobrzy sąsiedzi" (*live together in peace with one another*

148 *Bandung. Konferencja krajów Azji i Afryki…*, s. 174. Pełny tekst komunikatu w języku angielskim można znaleźć w publikacji: *Asian-African Conference. Final Communique*, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 4 (IV 1955), Ministry of External Affairs, External Publicity Division, Government of India, Delhi 1955, s. 67–72.

149 Por. *Z przemówienia premiera Pakistanu Mohammed Ali*, [w:] *Bandung. Konferencja Krajów Azji i Afryki…*, s. 124.

150 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 72.

151 Warto pamiętać, że to sam Nehru naciskał na wystosowanie zaproszenia do Chin, mimo iż pozostałe państwa Azji podchodziły do pokojowych deklaracji Pekinu z dużą nieufnością. Premier Indii najprawdopodobniej chciał w ten sposób wymusić na władzach Chin potwierdzenie na forum międzynarodowym, że nie będą one ingerować w sprawy wewnętrzne innych krajów w regionie.

as good neighbours) i dzięki któremu możliwe stało się wypracowanie końcowych dziesięciu zasad[152].

W wyniku ostatecznych ustaleń reguły Pańća Śila nie zostały przyjęte w oryginalnej formie[153]. Mimo to fakt, iż wszyscy uczestnicy konferencji podpisali się pod dziesięcioma zasadami, Indie próbowały przedstawić jako swój własny, wielki sukces. W przemówieniu przed parlamentarzystami w Nowym Delhi obecny wcześniej na konferencji Nehru podkreślał, że Indie nigdy nie były przywiązane do samej formuły niczym do „boskich przykazań", lecz do sensu, esencji Pięciu Zasad, która dzięki staraniom przedstawicieli indyjskich władz została uchwycona w końcowej deklaracji[154]. Premier Indii posunął się jednak znacznie dalej – jak można przeczytać we wspólnym oświadczeniu Nehru, Nikity Chruszczowa i Nikołaja Bułganina (1895–1975), deklaracja podsumowująca konferencję w Bandungu „potwierdziła zasady [Pańća Śila], które zaczęto powszechnie traktować jako podstawę współpracy między narodami"[155]. Z kolei podczas wizyty w Moskwie w czerwcu 1955 roku indyjski premier stwierdził, że reguły Pańća Śila zostały rozszerzone na konferencji w Bandungu do dziesięciu punktów i w tej właśnie formie zyskały akceptację ponad trzydziestu krajów[156]. Nie ulega wątpliwości, że za sprawą konferencji w Indonezji oraz promocji zasad pokojowego współistnienia Indie zyskały uwagę pozostałych państw świata[157], a sam Nehru zaczął pretendować do roli nieformalnego przywódcy państw niezaangażowanych.

---

152 Por. *Charter of the United Nations*, [w:] *Charter of the United Nations and Statue of the International Court of Justice*, San Francisco 1945, s. 2, [on-line:] https://treaties.un.org/doc/publication/ctc/uncharter.pdf (dostęp: 27 IV 2017); *Asian-African Conference. Final Communique*, s. 71.

153 Jak stwierdzono w publikacji Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych, treść dziesięciu zasad przyjaznej współpracy między narodami „pokrywa się z duchem pięciu zasad o współistnieniu" (*Bandung. Konferencja krajów Azji i Afryki*…, s. 33).

154 J. Nehru, *Report on Bandung*, New Delhi, Lok Sabha, 30 IV 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3, s. 297.

155 *Joint Statement by Nehru, Bulganin and Khrushchev*, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 12 (XII 1955), The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1955, s. 251.

156 Por. J. Nehru, *Visit to Russia*, Moscow, 22 VI 1955, [w:] idem, *India's Foreign Policy*…, s. 574.

157 Wbrew powszechnej opinii, jakoby Bandung był wielkim sukcesem władz indyjskich, Acharya twierdzi, że przez arogancję i niedelikatność dyplomaci tacy jak Nehru i Menon zrobili na pozostałych uczestnikach konferencji niekorzystne wrażenie. Por. A. Acharya, *East of India, South of China. Sino-Indian Encounters in Southeast Asia*, New Delhi 2017, s. 59–60, 122.

Mimo iż uczestnicy konferencji w Bandungu ostatecznie nie włączyli do końcowej deklaracji Pięciu Zasad w ich oryginalnej formie, stały się one bardzo ważnym elementem międzynarodowego dyskursu dyplomatycznego. W ciągu kolejnych kilku lat znalazły się w dziesiątkach międzypaństwowych umów i komunikatów – wśród nich warto wspomnieć o porozumieniach Indii z ZSRR[158], Wietnamem, Jugosławią, Laosem, Arabią Saudyjską, Etiopią, Syrią, a nawet Polską[159]. Podobne porozumienia podpisały również Chiny – warto zauważyć, iż 29 czerwca 1954 roku (zaledwie dzień po opublikowaniu słynnego komunikatu chińsko-indyjskiego) Zhou Enlai i U Nu wydali oświadczenie, w którym stwierdzili, że reguły Pańća Śila powinny stać się podstawą relacji między Chinami a Birmą[160]. W nawiązaniu do tej deklaracji niektórzy politycy, a nawet badacze do dziś mylnie przypisują współautorstwo Pięciu Zasad władzom birmańskim – należy jednak podkreślić, że reguły Pańća Śila proklamowano dwa miesiące wcześniej, w chińsko-indyjskiej umowie z 29 kwietnia 1954 roku.

Chociaż Pięć Zasad na stałe zagościło w dyskursie dyplomatycznym obu krajów, wydaje się, że w tamtym czasie kojarzono z nimi przede wszystkim Jawaharlala Nehru. Indyjski premier wielokrotnie nawiązywał do nich w rozmaitych wywiadach i przemówieniach – jedną z okazji do świętowania było dla indyjskiego rządu uznanie Pięciu Zasad przez ONZ w rezolucji, której treść zaproponowana została wspólnie przez Indie, Jugosławię i Szwecję w 1957 roku[161]. Warto pod-

158 Do Pięciu Zasad nawiązał podczas wizyty w 1955 roku Nikołaj Bułganin, ówczesny marszałek Związku Radzieckiego, który podkreślił, że Indie i ZSRR, przestrzegające w relacjach bilateralnych Pięciu Zasad, to kraje miłujące pokój. Por. *Mr. Bulganin's Reply*, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 11 (XI 1955), The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1955, s. 234.

159 Por. *World Must Hear Asian and African Views: Statement by Ceylonese and Polish Premiers*, „The Times of India" 2 X 1960, s. 10.

160 Por. *Co-existence*, „The Times of India" 2 VII 1954, s. 6; *Chou-U Joint Statement*, 29 VI 1954, [w:] *Panchsheel. Excerpts from Documents, 1954–57*, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1958, s. 5–6.

161 Por. J. Nehru, *U.N. Resolution on Co-existence*, New Delhi, Lok Sabha, 17 XII 1957, [w:] idem, *India's Foreign Policy*…, s. 102. Warto odnotować, że w ONZ-owskiej rezolucji zmodyfikowano kolejność punktów oraz usunięto regułę ostatnią, mówiącą o pokojowym współistnieniu. Zamiast tego zamieszczono w niej zasady obejmujące „wzajemny szacunek i korzyści, nieagresję, wzajemne poszanowanie suwerenności, równość, terytorialną integralność i nieingerencję w sprawy wewnętrzne drugiej strony oraz realizację celów i zasad Karty ONZ" – United Nations, General Assembly, *1236 (XII). Peaceful and Neighbourly Relations among States*, 14 XII 1957, UN Documents, [on-line:] http://www.un-documents.net/a12r1236.htm (dostęp: 3 III 2018). Należy również dodać, że rezolucję zawierającą oryginalną formę Pięciu Zasad (łącznie z pokojo-

kreślić, że Nehru odwoływał się do zasad Pańća Śila w czasie spotkań z przywódcami różnych krajów, a nie tylko z reprezentantami Chin – dla przykładu mówił o nich w przemowie związanej z wizytą premiera Czechosłowacji 4 sierpnia 1958 roku[162], wspomniał o nich również podczas wystąpienia na bankiecie zorganizowanym na powitanie Franza Blüchera (1896–1959) z Niemieckiej Republiki Demokratycznej 11 stycznia 1956 roku[163]. Mimo że w trakcie tych wizyt nie podpisano żadnych umów dotyczących przestrzegania Pięciu Zasad we wzajemnych relacjach, Nehru wykorzystał obie okazje do zwrócenia uwagi międzynarodowej na dobrą wolę Indii oraz ich starania o zbudowanie świata opartego na wzajemnym szacunku i pokojowym współistnieniu.

Na koniec należy podkreślić, że reguły Pańća Śila nigdy nie stały się podstawą stosunków między Nowym Delhi a Islamabadem. Warto jednak zauważyć, że podczas wystąpienia 20 marca 1956 roku w Lok Sabha Nehru zaoferował je – niejako na odległość – premierowi Pakistanu, przekonany, iż uregulowanie relacji indyjsko-pakistańskich „zakończyłoby koszmar strachu i podejrzeń"[164]. Niemniej, mimo entuzjastycznych zapewnień premiera Nehru, jest wielce prawdopodobne, że w związku ze sporem o Kaszmir Pięć Zasad – podobnie jak w przypadku relacji chińsko-indyjskich – nie spełniłoby swojego zadania.

1.2.4. Powstanie w Tybecie i ucieczka dalajlamy do Indii (1959)

Pomimo zarówno indyjskich, jak i chińskich deklaracji na temat wielkiej przyjaźni ponad Himalajami entuzjazm związany z atmosferą *Hindi Chini Bhai Bhai* szybko przygasł, a stosunki między rządami obu krajów z roku na rok stawały się coraz bardziej napięte. Atmosferę sporu granicznego podgrzała między innymi kwestia map – okazało się, że publikowane w drugiej połowie lat 50. opracowania kartograficzne z Indii i Chin prezentowały odmienne wersje przebiegu wspólnej granicy. W rozmowach ze swoim indyjskim odpowiednikiem premier Zhou

wym współistnieniem) próbował wcześniej przeforsować ZSRR. Por. *Everyman's United Nations. The Structure, Functions, and Work of the Organization and Its Related Agencies during the Years 1945–1958*, 6th ed., United Nations, Office of Public Information, New York 1959, s. 68–69.

162 Por. J. Nehru, *Adherence to Panchsheel*, New Delhi, 4 VIII 1958, [w:] idem, *India's Foreign Policy*…, s. 551.

163 Por. idem, *We Want to Learn*, New Delhi, 11 I 1956, [w:] idem, *India's Foreign Policy*…, s. 553.

164 Idem, *Offer to Pakistan*, New Delhi, Lok Sabha, 20 III 1956, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3, s. 356.

Enlai tłumaczył wymijająco, że władze Chin nie miały jeszcze czasu zająć się kwestią granic i nanieść poprawek na stare, niedokładne mapy kuomintangowskie[165]. Niemniej mimo upływu lat obiecane korekty nie zostały naniesione, przeciwnie – kolejne wersje tylko rozszerzały zasięg chińskiej administracji. Dla przykładu mapy opublikowane w „China Pictorial" nr 95 w 1958 roku oddały spory fragment Arunachal Pradesh (ówczesnego NEFA), Ladakhu oraz stanu Uttar Pradesh pod kontrolę władz w Pekinie; w granicach chińskiego państwa znalazły się również tereny wchodzące w skład Bhutanu, bliskiego sojusznika Indii[166]. W tej sytuacji indyjskie ministerstwo spraw zagranicznych nie mogło dłużej udawać, że problem graniczny nie istnieje[167]. Był to również moment, w którym sterujący polityką zagraniczną Nehru zaczął być przez niektóre środowiska w Indiach otwarcie krytykowany[168].

Informacje o starciach granicznych, ostrzegawczych strzałach i wymianie not dyplomatycznych indyjski rząd przez wiele lat trzymał w tajemnicy zarówno przed opinią publiczną, jak i przed parlamentarzystami[169]. Nasilenie incydentów granicznych latem 1959 roku skłoniło jednak indyjskie władze do publikacji serii *White Paper*, czyli białej księgi, zawierającej oficjalną chińsko-indyjską korespondencję. Publikacja ta ujawniła, że najważniejsze osoby w państwie zdawały sobie sprawę z intruzji w Ladakhu i sektorze środkowym jeszcze przed 1958 rokiem. Co więcej, dzięki serii *White Paper* indyjska opinia publiczna dowiedziała się, że chińska armia zbudowała na terytorium spornym drogę łączącą Sinciang z Tybetem[170].

Warto zauważyć, że zarówno Indusi, jak i Chińczycy zapewniali listownie o swoim przywiązaniu do Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia oraz regularnie przypominali drugiej stronie o konieczności ich respektowania. W liście do premiera Nehru z 8 września 1959 roku Zhou Enlai stwierdził, że na przy-

---

165 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 74.

166 Por. *Note Given by the Ministry of External Affairs to the Counsellor of China in India*, 21 IX 1958, [w:] *Notes, Memoranda and Letters Exchanged and Agreements Signed between the Governments of India and China. White Paper I, 1954–1959*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1959, s. 46.

167 Por. D. Woodman, *op. cit.*, s. 233.

168 Por. J.W. Garver, *op. cit.*, s. 91.

169 Por. N. Maxwell, *op. cit.*, s. 91.

170 Por. *Informal Note Given by the Foreign Secretary to the Chinese Ambassador*, 18 X 1958, [w:] *Notes, Memoranda and Letters… White Paper I*, s. 26.

jaźń chińsko-indyjską opartą na fundamencie Pięciu Zasad nie powinny mieć wpływu jakiekolwiek występujące między tymi krajami różnice[171]. Z czasem ton wypowiedzi stał się znacznie ostrzejszy – w liście z 17 grudnia 1959 roku Zhou zapewnił, że Chińska Republika Ludowa „nie pozwala sobie na stosowanie wielkopaństwowego szowinizmu względem innych krajów, nie mówiąc już o wdzieraniu się choćby na jeden cal na obce terytoria"[172]. Od stanowczych wypowiedzi nie stronili także Indusi – w nocie przekazanej 2 maja 1956 roku można przeczytać, że strona indyjska „pragnie zaprotestować przeciwko jawnemu pogwałceniu chińsko-indyjskiego porozumienia z 29 kwietnia 1954 roku i Pięciu Zasad"[173]. Nehru zwrócił się z pouczeniem do Zhou Enlaia również w liście z 29 września 1959 roku, w którym przypomniał, że Indie pragnęły rozwijać z Chinami przyjazne relacje na bazie Pańća Śila, w duchu, w którym prowadziły swoją politykę zagraniczną, zanim jeszcze zasady te zostały oficjalnie sformułowane[174]. Podsumowując kolokwialnym, lecz niezwykle trafnym określeniem van Eekelena, Pięć Zasad krążyło między Pekinem a Nowym Delhi niczym bumerang aż do wybuchu wojny w 1962 roku[175].

Pomimo intensywnej wymiany korespondencyjnej między przywódcami obu krajów[176] wciąż dochodziło do groźnych incydentów granicznych. Jednymi z najtragiczniejszych starć okazały się walki nieopodal Kongka La (Kongka Pass) w Ladakhu 20 października 1959 roku. Następnie Chiny zwróciły ciała dziewięciu indyjskich żołnierzy swojemu południowemu sąsiadowi 14 listopada – w dniu urodzin Nehru. Wydaje się, że napięcie w relacjach chińsko-indyjskich osiągnęło

---

171 *Prime Minister Chou En-lai's Letter to Prime Minister Nehru*, 8 IX 1959, [w:] *Documents on the Sino-Indian Boundary Question*, Foreign Language Press, Peking 1960, s. 12.

172 *Premier Chou En-lai's Letter to Prime Minister Nehru*, 17 XII 1959, [w:] *Documents on the Sino-Indian Boundary Question*, s. 25.

173 *Note Given to the Chinese Counsellor in India*, 2 V 1956, [w:] *Notes, Memoranda and Letters… White Paper I*, s. 10–11.

174 *Prime Minister Nehru's Letter to Premier Chou En-lai*, 26 IX 1959, [w:] *Documents on the Sino-Indian Boundary Question*, s. 100.

175 W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 213.

176 Mimo że incydenty graniczne były dla obu krajów jednym z najpoważniejszych zagadnień w obrębie polityki zagranicznej, na protesty strony indyjskiej Chińczycy nierzadko odpowiadali ze sporym opóźnieniem – dla przykładu list Nehru z 16 listopada 1959 roku doczekał się odpowiedzi Zhou Enlaia 17 grudnia, czyli dopiero miesiąc później. Por. *Premier Chou En-lai's Letter to Prime Minister Nehru*, 17 XII 1959, s. 18.

w tamtym momencie punkt krytyczny[177]. Jak zauważył Deepak, już intruzje graniczne dokonywane przez chińskich żołnierzy w rejonie Bara Hoti w 1954 roku oraz Shipki La w 1956 roku powinny przekonać indyjskich przywódców o tym, że ich wielki sąsiad wcale nie miał pokojowych intencji[178]. W konsekwencji Nehru nie mógł się bardziej mylić, jeśli sądził, że problem granicy uda się rozwiązać na drodze korespondencji i konsultacji.

Najpoważniejszą zapaść w historii relacji chińsko-indyjskich poza wybuchem wojny granicznej przyniosło powstanie w Tybecie w 1959 roku. W jego wyniku dwudziestoczteroletni Dalajlama XIV (posługujący się religijnym imieniem Tenzin Gyatso) ewakuował się do Indii, skąd 18 kwietnia wydał oświadczenie, w którym podziękował za gościnę, zapewnił, że znalazł się na indyjskiej ziemi z własnej woli oraz wyraził pragnienie odzyskania niepodległości w imieniu narodu tybetańskiego[179]. W rezultacie w ciągu zaledwie kilku dni Indie zmieniły się na łamach chińskiej prasy z przyjaznego sąsiada w ekspansjonistycznego i imperialistycznego potwora[180]. Zarówno w oficjalnych wystąpieniach, jak również w dyplomatycznej korespondencji Chiny oskarżały Indie o podjudzanie tybetańskiej ludności, a nawet o szkolenie i ukrywanie rebeliantów[181].

Wbrew zarzutom, jakie postawiły chińskie władze rządowi w Nowym Delhi, nie wydaje się, by Indiom zależało na wspieraniu Tybetańczyków kosztem poprawnych relacji z Chinami. Mimo że w wyniku powstania Dalajlama został przyjęty na indyjskiej ziemi wraz z tysiącami uciekających jego śladem Tybetańczyków, władze w Nowym Delhi oświadczyły 30 czerwca 1959 roku, że nie zezwolą na funkcjonowanie na terenie Indii legalnego tybetańskiego rządu na

177 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 104. Jak podkreśla Deepak, „Mao zaiste pokazał zęby już drugi raz", co jest aluzją do incydentu w Longju w sierpniu 1959 roku. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 221.

178 Por. *ibidem*, s. 185.

179 Zdaniem niektórych badaczy oświadczenie to napisał dla Dalajlamy sam Jawaharlal Nehru. Por. *ibidem*, s. 207–208.

180 Reakcje chińskiej prasy związane z powstaniem w Tybecie i zajadłą krytyką Indii w ramach chińskiej „wojny propagandowej" zebrał G. Jain (*op. cit.*, s. 82–108).

181 Zhou oskarżył stronę indyjską o wspieranie tybetańskich rebeliantów między innymi w liście z 8 września 1959 roku. Nehru stanowczo zaprzeczył w swojej odpowiedzi z 26 września. Por. *Letter from the Prime Minister of India to the Prime Minister of China*, 26 IX 1959, [w:] *Notes, Memoranda and Letters Exchanged and Agreements Signed between The Governments of India and China. White Paper II, September–November 1959*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1959, s. 34–46.

uchodźstwie[182]. Co więcej, Nehru wykluczył możliwość zbrojnej interwencji[183]. Tym sposobem Indie próbowały balansować między nierozdrażnianiem Chin a wspieraniem tybetańskich uchodźców. Na tej podstawie można również przyjąć, że – przynajmniej oficjalnie – władze w Nowym Delhi pozostały wierne umowie z 1954 roku, w której uznały Tybet za część Chińskiej Republiki Ludowej i zobowiązały się w duchu Pięciu Zasad do nieingerowania w sprawy wewnętrzne swojego sąsiada.

Postawę rządu Indii względem Chin i powstania w Tybecie zaczęły krytykować zarówno indyjskie media, jak i niektóre kręgi polityczne. Bodaj najważniejszy głos w dyskusji parlamentarnej miał w tej sprawie Acharya Kripalani (właśc. Jivatram Bhagwandas Kripalani, 1888–1982), członek Partii Socjalistycznej (Praja Socialists), który już w 1958 roku stwierdził, że zasady Pańća Śila zostały „zrodzone w grzechu", ponieważ pozwoliły władzom Chin na zniszczenie Tybetu zarówno pod względem politycznym, jak i kulturowym. Oceniając postawę indyjskiego rządu wobec pacyfikacji powstania w Tybecie, stwierdził w swojej przemowie z 8 maja 1959 roku: „(…) mówi się nam, że cokolwiek zrobi druga strona, my będziemy się trzymać zasad Pańća Śila. Te zasady to nie moralne imperatywy. Mogą być wypełniane jedynie obopólnie. Respektowanie integralności i niezależności (…) wymaga wzajemności. To samo dotyczy idei pokojowego współistnienia"[184]. Z kolei podczas debaty 22 grudnia uzupełnił, że zasady Pańća Śila nie są żadnymi imperatywami, lecz „ogólnymi wskazówkami co do tego, w jaki sposób może być utrzymany międzynarodowy pokój", a to, czy mają jakąkolwiek wartość, uzależnione jest wyłącznie od stopnia, w jakim są użyteczne[185]. Kripalani skrytykował w ten sposób zbyt miękką politykę Indii względem Chin oraz wyolbrzymianie roli Pięciu Zasad, zwłaszcza w warunkach, w których o sukcesie decydowało użycie siły – jego zdaniem zasady Pańća Śila nie dostarczyły żadnego „mistycznego czy gandyjskie-

182 Por. *The Question of Tibet and the Rule of Law*, International Commission of Jurists, Geneva 1959, s. 10.

183 „Nawet gdybyśmy posiadali bombę atomową, nie moglibyśmy tego zrobić. Mówienie o tym jest oczywistym absurdem (…)", oświadczył Nehru podczas jednej z parlamentarnych debat. J. Nehru, *We Accept China's Challenge. Speeches in the Lok Sabha on India's Resolve to Drive out the Aggressor*, Faridabad 1962, s. 32.

184 A.J.B. Kripalani, *Current Affairs. Speeches Delivered by Acharya J.B. Kripalani in the Lok Sabha during 1959 and His Analysis of Panch Sheel*, Delhi 1960, s. 25.

185 *Ibidem*, s. 84.

go sposobu na walkę z niesprawiedliwością", a do pokonania tyranii prowadził jedynie tradycyjny konflikt zbrojny[186]. W odpowiedzi na krytykę[187] Kripalaniego premier Nehru podkreślił, że dane zasady czy idee nie stają się złe tylko dlatego, że któraś ze stron ich nie przestrzega – jak przekonywał, polityka oparta na regułach Pańća Śila jest polityką słuszną, pozostaje też w zgodzie z tradycyjnym myśleniem i duchem, w którym zostali wychowani wszyscy mieszkańcy Indii[188].

Ostatnią poważną próbę rozwiązania sporu na drodze pokojowych negocjacji stanowiła trzecia i zarazem ostatnia wizyta Zhou Enlaia w Indiach w kwietniu 1960 roku. Przyjazd chińskiego premiera okazał się „dyplomatyczną katastrofą"[189]. Zarówno indyjska prasa, jak i parlamentarna opozycja skrytykowały Nehru za to, że zdecydował się na przystąpienie do rozmów na chińskich warunkach, nie czekając, aż Chińczycy wycofają się z „okupowanych" terenów. Jedynym istotnym osiągnięciem była decyzja o przystąpieniu do wspólnych badań nad historycznymi mapami, dokumentami i wszelkiego rodzaju zapiskami, na podstawie których miała zostać opracowana ostateczna wersja przebiegu granicy. Choć w tej sprawie odbyło się kilka rund spotkań, inicjatywa zakończyła się niepowodzeniem – zarówno reprezentanci Indii, jak i Chin przedstawili własny zestaw dowodów[190] i pozostali zupełnie obojętni na argumenty drugiej strony. Kilkusetstronicowy raport[191] składający się z ustaleń ekspertów z obu krajów został przedłożony indyjskiemu parlamentowi w lutym 1961 roku, a następnie znalazł się w powszechnym obiegu. Chińska opinia publiczna zapoznała się z nim dopiero rok później[192].

Warto zauważyć, że na początku 1962 roku Chiny podjęły próbę przedłużenia podpisanej wcześniej na osiem lat umowy zawierającej w preambule Pięć Za-

---

186 *Ibidem*, s. 89.

187 Nie tylko Kripalani skrytykował postawę Indii – w czasie jednej z debat Hridya Nath Kunzru (1887–1978), członek wyższej izby parlamentu, nazwał zasady Pańća Śila „sloganem" i „opiatem". Por. J. Nehru, *India's Borders with China*, New Delhi, Rajya Sabha, 10 IX 1959, [w:] *Jawaharlal Nehru Speeches*, vol. 4, s. 205.

188 Por. idem, *A Basis for International Relationship*, New Delhi, Lok Sabha, 20 VIII 1958, [w:] idem, *India's Foreign Policy*…, s. 104–105.

189 R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 134.

190 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 234–239.

191 Por. *Report of the Officials of the Governments of India and the People's Republic of China on the Boundary Question*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1961.

192 Por. D. Woodman, *op. cit.*, s. 272.

sad[193]. W ten sposób Pekin uniknął odpowiedzialności za zerwanie porozumienia, a przy okazji postawił rząd w Nowym Delhi w dość trudnej sytuacji – w zależności od podjętej w tej kwestii decyzji albo pozbyłby się on jedynego dokumentu zobowiązującego Chiny do nienaruszania granic i nieingerencji w sprawy wewnętrzne Indii, albo wysłałby światu wiadomość, że spór graniczny nie istnieje, a zasady Pańća Śila były dotychczas sumiennie przestrzegane przez obu sygnatariuszy[194]. Władze Indii pozostały jednak nieugięte – nie tylko odmówiły przedłużenia wspomnianej umowy, lecz także ponowiły wezwanie do wycofania wojsk chińskich poza legalnie obowiązującą (przynajmniej w ich rozumieniu) linię graniczną. W ramach zachęty zapewniły, że w oczekiwaniu na przystąpienie do negocjacji zezwolą Chińczykom na używanie zbudowanej przez nich drogi na terenie Aksai Chin w celach cywilnych. Propozycja ta została jednak przez Pekin odrzucona. Jak ocenił przy tej okazji Sudhakar Bhat, reporter „The Times of India", Chiny celowo podpisały porozumienie tylko na osiem lat, licząc na to, że w tym czasie uda im się całkowicie „wchłonąć" Tybet. Zdaniem dziennikarza dowodem na to był sposób, w jaki traktowały pielgrzymów oraz Indusów handlujących w regionach przygranicznych, całkowicie niezgodny z duchem porozumienia z 1954 roku[195].

Zaostrzenie konfliktu skłoniło stronę indyjską do zainicjowania w 1961 roku tak zwanej Forward Policy. Choć nazwę tę ukuto 2 listopada 1961 roku podczas spotkania Nehru z jego najważniejszymi doradcami, jej korzenie sięgają 1954 roku, chwili, w której indyjski premier zarządził utworzenie posterunków wzdłuż całej granicy[196]. Celem Forward Policy było patrolowanie terenów na południe od linii granicznej (tej, którą uznawał rząd w Nowym Delhi) wbrew protestom strony chińskiej. Wydaje się, że tak odważne posunięcie wynikało z przekonania, iż Chińczycy nie zdecydują się na podjęcie otwartych działań militarnych. Nehru i jego najbliżsi współpracownicy zmuszeni zostali jednak do zrewidowania swoich poglądów 20 października 1962 roku – w dniu wybuchu wojny.

---

193 Por. S. Bhat, *Principles Of Peaceful Co-existence Violated: Chinese Make Allegation against India*, „The Times of India" 4 VI 1962, s. 3.

194 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 125.

195 Por. S. Bhat, *Chinese Lip-Service to Panchshila*, „The Times of India" 8 VII 1962, s. 8.

196 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 221.

1.2.5. CHIŃSKO-INDYJSKA WOJNA GRANICZNA (1962)

W ramach błyskawicznej, dobrze skoordynowanej akcji chińskie wojska uderzyły jednocześnie w sektorze zachodnim i wschodnim rankiem 20 października 1962 roku. Tego samego dnia Nehru miał stwierdzić, że chiński atak uświadomił Indusom, iż „stracili kontakt z realiami współczesnego świata" przez atmosferę, którą sami sztucznie wytworzyli[197]. Choć chińska armia zyskała natychmiastową przewagę, Pekin wydał oświadczenie, w którym zapewnił, że nie interesują go zdobycze terytorialne, jest gotów wycofać swoje wojska za linię aktualnej kontroli oraz zorganizować przyjazd Zhou Enlaia na negocjacje do Nowego Delhi (lub, jeśli to bardziej odpowiadałaby władzom Indii, przyjazd Nehru do Pekinu)[198]. Jako że działania zbrojne nie zostały wstrzymane, władze indyjskie propozycji nie przyjęły, uznawszy, iż strona chińska pragnie je w ten sposób zmusić do rozmów na własnych warunkach.

W odpowiedzi na działania na himalajskim froncie Indie uchwaliły *Foreigners Law Ordinance*, rozporządzenie umożliwiające internowanie chińskich obywateli, którzy (przynajmniej zdaniem indyjskich władz) stwarzali zagrożenie dla bezpieczeństwa kraju[199]. Zatrzymano w ten sposób około trzech tysięcy osób. Po proteście władz w Pekinie Indie zgodziły się na wpłynięcie chińskich statków do Madrasu (obecnego Ćennaju) i zabranie tych obywateli, którzy chcieli wrócić do Chin, nie zgodziły się jednak na przekazanie pełnej listy zatrzymanych oraz dopuszczenie do internowanych osób urzędników konsularnych[200]. Należy przy tym zauważyć, że Indie podjęły działania charakterystyczne dla warunków wojennych, mimo iż wojna nie została oficjalna wypowiedziana i nie zerwano stosunków dyplomatycznych. W tym czasie odnotowano również przypadki ataków na Chińczyków i osoby pochodzenia chińskiego na terenie indyjskich aglomeracji[201].

---

197 Cyt. za: S. Ghose, *Jawaharlal Nehru. A Biography*, New Delhi 1993, s. 298.

198 Por. *Statement of the Government of China*, 24 X 1962, [w:] *The Sino-Indian Boundary Question*, vol. 1, Peking 1962, s. 4–5.

199 To, jak rozporządzenia z lat 1962–1963 wpłynęły na Chińczyków i osoby pochodzenia chińskiego w Indiach, opisano szerzej w publikacji: P. Banerjee, *The Chinese in India: Internment, Nationalism, and the Embodied Imprints of State Action*, [w:] *The Sino-Indian War of 1962. New Perspectives*, eds. A.R. Das Gupta, L.M. Lüthi, Abingdon 2017, s. 217–220.

200 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 141.

201 Ataki na chińskich właścicieli restauracji i sklepów w Delhi otwarcie potępił sam Jawaharlal Nehru. Por. J. Nehru, *We Accept China's Challenge*…, s. 15–16.

Niestety, podanie dokładnych, wiarygodnych danych na temat poległych i rannych nie jest możliwe. Według wersji indyjskiej ojczyzna Gandhiego i Nehru straciła tysiąc trzystu osiemdziesięciu trzech żołnierzy (tysiąc sześćset dziewięćdziesiąt sześć osób uznano za zaginione), rany odniosło natomiast tysiąc czterdziestu siedmiu żołnierzy. Oszacowanie wielkości strat po stronie chińskiej wydaje się jeszcze trudniejsze, ponieważ Pekin oficjalnie nie udostępnił tego typu informacji. Wiele opracowań mówi jednak o śmierci siedmiuset dwudziestu dwóch żołnierzy i tysiąc sześćset dziewięćdziesięciu siedmiu osobach, które odniosły rany[202]. Poważnym problemem okazało się dopełnienie obrzędów pogrzebowych Indusów, którzy zginęli po północnej stronie linii aktualnej kontroli, Chińczycy wyrazili zgodę na skremowanie ciał hindusów i sikhów, nie zgodzili się jednak na przepuszczenie kapłanów oraz przedstawicieli Indyjskiego Czerwonego Krzyża[203]. Ciała indyjskich żołnierzy poległych po 1960 roku nigdy nie zostały Indiom zwrócone.

Nieoczekiwanie, o północy z 21 na 22 listopada Chiny ogłosiły zawieszenie broni i wycofały swoje wojska. Choć konflikt graniczny został tym sposobem zamrożony, trudno było mówić o jakimkolwiek przełomie. Impas miała przełamać konferencja w Kolombo w dniach 10–12 grudnia, której organizatorzy – Cejlon (obecna Sri Lanka), Birma, Indonezja, Kambodża, Zjednoczona Republika Arabska[204] oraz Ghana – chciały wypracować kompromis i skłonić oba kraje do przystąpienia do negocjacji[205]. Mimo że w wyniku trzydniowych obrad udało się skonstruować sześć punktów porozumienia (znanych jako *Colombo Proposals*)[206], spotkanie nie przyniosło zadowalających rezultatów.

Do dziś motywy stojące za atakiem Chińczyków pozostają niejasne. Według najbardziej prawdopodobnej wersji władze w Pekinie chciały w ten sposób zmusić Nehru do przystąpienia do negocjacji na ich własnych warunkach. Teoria ta tłumaczy, dlaczego wojna graniczna trwała zaledwie miesiąc oraz dlaczego Chińczycy zrezygnowali z jakichkolwiek terytorialnych zdobyczy – najpraw-

202 Por. N. Maxwell, *op. cit.*, s. 424–425; B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 255.

203 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 142.

204 Zjednoczona Republika Arabska powstała z połączenia Egiptu i Syrii – istniała od 1 lutego 1958 roku do 29 września 1971 roku.

205 Por. D. Woodman, *op. cit.*, s. 295.

206 Por. *Colombo Proposals* oraz *Clarifications*, New Delhi, Lok Sabha, 21 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 9 (1963), s. 13–14, [on-line:] https://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 28 IV 2017).

dopodobniej chcieli uniknąć sytuacji, w której himalajska awantura mogłaby się przerodzić w znacznie poważniejszy konflikt[207]. Niewykluczone jednak, że Chinom nigdy tak naprawdę nie zależało na porozumieniu z Indiami i dlatego zawsze stawiały one władzom w Nowym Delhi takie warunki, na które te z całą pewnością nie mogłyby przystać[208]. Konsensus nie był stronie chińskiej potrzebny – dzięki przewadze militarnej Pekin podporządkował sobie wszystkie ważne ze strategicznego punktu widzenia terytoria, unikając niepotrzebnych wysiłków negocjacyjnych. W tych okolicznościach głównym celem rozpoczętej przez Chińczyków kampanii mogło być obnażenie militarnej słabości Indii oraz ukrócenie ambicji władz w Nowym Delhi związanych z przywództwem w Azji i Ruchem Państw Niezaangażowanych.

Choć większość badaczy szuka przyczyn wojny chińsko-indyjskiej w szeroko rozumianym kontekście międzynarodowym, niektórzy skłaniają się ku tezie, że Chiny chciały w ten sposób wysłać wiadomość własnemu społeczeństwu oraz jego politycznym elitom. Niewykluczone, że Mao Zedong wykorzystał spór z Indiami do odwrócenia uwagi zarówno partii, jak i zwykłych obywateli od porażki Wielkiego Skoku[209], jednego ze swoich sztandarowych i jednocześnie najbardziej tragicznych w skutkach projektów. Zdaniem van Eekelena nie ma jednak dowodów na poparcie teorii, że chińskie kierownictwo wywołało kryzys jedynie po to, aby podnieść morale w samych Chinach[210].

Ciekawą perspektywę chińsko-indyjskiej wojny granicznej przedstawiła Manjari Chatterjee Miller, autorka książki poświęconej ideologii postimperialnej (*post-imperial ideology*, w skrócie PII). Fundamentem PII jest martyrologia uprawiana przez ofiary kolonializmu, tłumacząca, dlaczego państwa takie jak Indie czy Chiny podejmowały decyzje niekorzystne ze strategicznego punktu widzenia[211]. Zdaniem Miller przywiązanie do ideologii postimperialnej sprawiło, iż zarówno władze w Pekinie, jak i w Nowym Delhi pragnęły za wszelką cenę udowodnić, że

207 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 199.

208 Por. *ibidem*, s. 200.

209 Wielki Skok Naprzód był kampanią o charakterze gospodarczym, przeprowadzoną w latach 1958–1962 z inicjatywy Mao Zedonga. Próba szybkiego uprzemysłowienia Chin zakończyła się zrujnowaniem gospodarki oraz śmiercią z głodu kilkudziesięciu milionów ludzi.

210 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 197.

211 Por. M.Ch. Miller, *Wronged by Empire. Post-Imperial Ideology and Foreign Policy in India and China*, Stanford 2013, s. 5.

to właśnie one mają prawo do terenów spornych odebranych im w wyniku kolonialnej napaści[212]. Kierując się wskazówkami Miller, można by dodać, że Chinom zależało na zerwaniu z tradycją nierównoprawnych traktatów i odbudowaniu przedkolonialnego prestiżu – jest to być może powód, dla którego udało im się dojść do porozumienia w kwestii przebiegu wspólnej granicy z Birmą, Nepalem, Pakistanem i Afganistanem[213], krajami, które nie naciskały na bezwarunkowe uznanie rozwiązań z czasów kolonialnych tak mocno jak Indie.

Spostrzeżenia Miller pokrywają się częściowo z wnioskami Neville'a Maxwella. Jego zdaniem Chiny gotowe byłyby zaakceptować linię McMahona, gdyby w wyniku negocjacji korekta granicy przeprowadzona została w taki sposób, aby kompromisu ze strony Pekinu nikt nie odebrał jako przyzwolenia na kontynuację tradycji nierównoprawnych traktatów[214]. Zdaniem badacza ma o tym świadczyć fakt, że Zhou Enlai zaproponował akceptację *status quo*, co najpewniej oznaczałoby obopólną zgodę na włączenie regionu Aksai Chin do Chińskiej Republiki Ludowej, NEFA zaś – do Indii[215]. Rozmaite teorie wiążące wojnę graniczną z tożsamością postkolonialną doskonale podsumował Yang Lu: „konflikt graniczny 1962 roku był tak naprawdę zderzeniem nacjonalizmów na himalajskim pograniczu wynikającym z kryzysu tożsamości nowo powstałych państw narodowych, z których każde było przekonane o tym, że druga strona kwestionuje jego podstawowe interesy dotyczące niezależności, terytorium, bezpieczeństwa i legalności"[216].

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednej teorii tłumaczącej tak szybki odwrót chińskich wojsk. Ze względu na nadchodzącą zimę – pomimo łatwych zwycięstw i niekwestionowanej przewagi – wkrótce Chińczycy nie byliby już w stanie dosyłać zapasów w region, gdzie toczyły się walki. Tym sposobem z konfliktu chińsko-indyjskiego zwycięsko wyszła być może tylko natura – jakiekolwiek były plany Chińczyków albo nie zdążyli ich zrealizować, albo musieli się zadowolić jedynie częściowym sukcesem. O ile jednak rozpoczęcie kampanii wojennej w połowie października nie było najlepszą decyzją z uwagi na warunki geograficzno-klimatyczne,

---

212 Por. *ibidem*, s. 66.

213 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 198.

214 Por. N. Maxwell, *op. cit.*, s. 93–94.

215 Por. *ibidem*, s. 136.

216 Lu Yang, *China-India Relations in the Contemporary World. Dynamics of National Identity and Interest*, Abingdon 2016, s. 25.

o tyle niewątpliwie sprzyjały jej globalne nastroje polityczno-militarne – Stany Zjednoczone i Związek Radziecki zajęte były w tym czasie kryzysem kubańskim[217], nie mogły więc poświęcić konfliktowi w Himalajach wystarczająco wiele uwagi.

Ze względu na to, iż przez dziesiątki, a nawet setki lat odkładano kwestię delimitacji i demarkacji granicy, konflikt dwóch postkolonialnych, współzawodniczących o przywództwo w tym regionie świata krajów wydawał się nieunikniony. Jak zauważył Deepak, państwa te wstąpiły na „drogę kolizji" już w momencie, gdy Indie uzyskały niepodległość[218]. Mimo to indyjskie władze aż do wybuchu wojny 20 października 1962 roku wierzyły, że Pekin nie zdecyduje się na tak radykalne rozwiązanie, i dlatego nie były przygotowane na chiński atak ani pod względem militarnym, ani psychologicznym. Z wydarzeń 1962 roku wyciągnięto jednak wnioski – w myśl zasady „nigdy więcej" przeprowadzono gruntowną modernizację indyjskiej armii, a politykę zagraniczną zdominowało podejście realistyczne[219].

Wydaje się, że jedyne zwycięstwo w związku z konfliktem granicznym władze w Nowym Delhi odniosły w sferze wizerunkowej. Indie zdołały przekonać międzynarodową opinię publiczną, że pragnęły rozwiązać spór na drodze pokojowych negocjacji, a mimo to zostały brutalnie zaatakowane przez swojego komunistycznego sąsiada. Napaść Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej określono nie tylko jako zdradę zaufania i przyjaźni samych Indii[220] – jak oświadczył w indyjskim parlamencie Nehru: „to, co zrobiły Chiny, było atakiem na sumienie świata"[221]. W przemówieniu podsumowującym konferencję w Kolombo indyjski premier stwierdził z kolei, że

---

217 Kryzys kubański trwający od 16 do 28 października 1962 roku spowodowało rozmieszczenie przez ZSRR na Kubie pocisków balistycznych średniego zasięgu, co stworzyło bezpośrednie zagrożenie dla Stanów Zjednoczonych. Był to jeden z najpoważniejszych kryzysów w okresie zimnej wojny, który, jak oceniają niektórzy badacze, mógł doprowadzić do otwartego konfliktu z użyciem broni nuklearnej.

218 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 96.

219 Por. J. Nehru, *We Accept China's Challenge…*, s. 10; J.W. Garver, *op. cit.*, s. 93.

220 Mimo iż do dziś część badaczy nazywa chińską agresję „zdradą", niektórzy zajęli w tej sprawie znacznie bardziej wyważone stanowisko. Dla przykładu Harsh V. Pant ocenił, że władze Chin dbały przede wszystkim o własne interesy i dlatego próbowały się wzmocnić kosztem swojego sąsiada. Zdaniem Panta jest to praktyka, którą stosują wszystkie kraje na świecie, w związku z czym – jak można wywnioskować – mówienie o zdradzie nie jest w tym przypadku uzasadnione. Por. H.V. Pant, *China Rising*, [w:] *India China: Neighbours Strangers…*, s. 101, 103.

221 J. Nehru, *We Stand by Our Pledge*, New Delhi, Lok Sabha, 10 XII 1962, [w:] *Jawaharlal Nehru Speeches*, vol. 4, s. 254.

Chiny to agresywny, ekspansjonistyczny kraj, nieuznający pokojowego współistnienia i Pięciu Zasad[222]. W ten sposób Indusi próbowali przekonać międzynarodową opinię publiczną, że chińscy przywódcy łamiący wszelkie obowiązujące porozumienia są dwulicowi, bezwzględni i niegodni zaufania. Taki był z pewnością cel wydanej jeszcze w 1962 roku publikacji *The Sino-Indian Boundary. Texts of Treaties, Agreements and Certain Exchange of Notes Relating to the Sino-Indian Boundary*, zawierającej traktaty i porozumienia z lat 1684–1956, dzięki którym, jak napisano w notce wstępnej, można stwierdzić, że Chiny pogwałciły „wszystkie doskonale znane kanony prawa międzynarodowego"[223]. Ponadto Indie mogły w ten sposób odeprzeć zarzuty o prowadzenie polityki opartej na realizacji niesprawiedliwych, nierównoprawnych traktatów z czasów kolonialnych oraz wykazać, że to stronę chińską należałoby tak naprawdę oskarżyć o działalność o charakterze imperialistycznym[224].

Wśród badaczy nie ma jednak zgody co do tego, że dzięki wojnie z Chinami władze w Nowym Delhi odniosły korzyść wizerunkową. Jak ocenił Amitav Acharya, Indie stały się pod tym względem pariasem – w związku z druzgocącą porażką na froncie himalajskim utraciły szacunek sąsiadów i krajów Azji Południowo-Wschodniej na kolejnych kilkanaście lat[225]. Ponadto okazało się, że pomimo współpracy z Ruchem Państw Niezaangażowanych władze w Nowym Delhi zyskały wsparcie bloku zachodniego, podczas gdy większość krajów Afryki i Azji zachowała milczenie[226]. Jednocześnie, jak zauważył Acharya, przegrana Indii nie oznaczała polityczno-dyplomatycznej wygranej Chin, przeciwnie – dopiero reformy Deng Xiaopinga (1904–1997) i złagodzenie polityki Pekinu względem ASEANU po zakończeniu rewolucji kulturalnej[227] sprawiły, że państwa Azji Południowo-Wschodniej zajęły

222 Por. idem, *Colombo Conference Proposals, Statement in Lok Sabha while Moving for Consideration of the Colombo Conference Proposals*, New Delhi, Lok Sabha, 23 I 1963, [w:] *Jawaharlal Nehru Speeches*, vol. 4, s. 262.

223 Ch.J. Chacko, *Introductory Note*, [w:] *The Sino-Indian Boundary. Texts of Treaties, Agreements and Certain Exchange of Notes Relating to the Sino-Indian Boundary*, The Indian Society of International Law, New Delhi 1962.

224 Nehru ironizował w czasie debaty w Rajya Sabha we wrześniu 1959 roku, że Chiny rozrosły się dzięki działalności o charakterze imperialistycznym, nie zaś z woli hinduskiego boga Brahmy (czyli niejako bez własnego udziału). Por. J. Nehru, *India's Borders with China…*, s. 210.

225 Por. A. Acharya, *op. cit.*, s. XIV.

226 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 208.

227 Kwestie te zostały szerzej omówione w podrozdziale 1.2.6. Epoka powojenna (1962–1988), s. 93–105.

wobec Chin znacznie bardziej przychylne stanowisko[228]. Nie ulega jednak wątpliwości, że błyskotliwe zwycięstwo Państwa Środka nad jego głównym rywalem w Azji było imponującym pokazem siły budzącym niepokój wśród pozostałych krajów regionu – okazało się, że Himalaje nie stanowią już bezpiecznej bariery, a państwa takie jak Nepal czy Bhutan nie mogą wiązać swojego losu z militarnymi zdolnościami obronnymi Indii. Z drugiej strony władze w Nowym Delhi dostały bolesną lekcję, dzięki której przekonały się, że nie wolno im myśleć o himalajskich królestwach[229] jak o przydzielonych na stałe strefach wpływu[230].

Wojnie 1962 roku sporo uwagi poświęcili nie tylko politycy, lecz również dziennikarze, eksperci wojskowi i naukowcy. Wielu z nich przedstawiło w swoich analizach wyjątkowo niekorzystny obraz Chin. Dla przykładu Gondker Narayana Rao stwierdził w książce z 1968 roku, że chińsko-indyjski konflikt graniczny był „w takim samym stopniu częścią ideologicznej i siłowej gry Chin, jak produktem ich terytorialnej chciwości"[231], w związku z czym podejmowane przez Indie próby rozwiązania sporu z góry skazane były na niepowodzenie[232]. Wydaje się, że wypowiedź ta doskonale oddaje nastrój, jaki zapanował w Indiach po przegranej przez nie wojnie. Jak zauważył Jabin T. Jacob, nawet dziś nietrudno się spotkać z opinią, że Indusi od początku byli skazani na porażkę ze względu na umiejętności strategiczne władz w Pekinie i ich ambitne plany[233]. Jedną z najbardziej krytycznych analiz chińskiej polityki zagranicznej przedstawił jednak Bhola Nath Mullik, szef indyjskiego wywiadu w latach 1950–1964, autor książki o wymownym tytule *My Years with Nehru. The Chinese Betrayal* (1971). Zdaniem Mullika jedyną alternatywą dla Forward Policy było oddanie terenów spornych oraz „(…) zadowolenie się okruchami, które Chiny mogłyby pozostawić Indiom, aby okazać wielkoduszność wobec swojego partnera od zasad Pańća Śila"[234]. To jednak, jak

228 Por. A. Acharya, *op. cit.*, s. XV.

229 Ustrój republiki demokratycznej, znoszący obowiązującą wcześniej monarchię, wprowadzono w Nepalu w 2008 roku.

230 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 200–201.

231 G.N. Rao, *The India-China Border. A Reappraisal*, Delhi 1968, s. 1. Warto zauważyć, że autor ten bardzo krytycznie odniósł się do prac przywoływanego wcześniej Alastaira Lamba, zarzucając mu sprzyjanie stronie chińskiej i niewłaściwy dobór źródeł.

232 Por. *ibidem*, s. 104.

233 Por. J.T. Jacob, *Remembering 1962 in India, 50 Years on*, [w:] *The Sino-Indian War of 1962*…, s. 241.

234 B.N. Mullik, *My Years with Nehru. The Chinese Betrayal*, New Delhi 1971, s. 320. Warto dodać, że Mullik zadedykował swoją książkę dziewięciu żołnierzom zabitym 21 października 1959 roku,

dodał, tylko zaostrzyłoby apetyt Chińczyków. „Czy jakikolwiek kraj wytrzymałby upokorzenie związane z życiem na łasce pozbawionego skrupułów wroga?"[235], spytał retorycznie Mullik, broniąc w ten sposób decyzji Nehru o zaostrzeniu polityki względem agresywnego sąsiada.

Choć niewielu badaczy i specjalistów – przynajmniej tych, których komentarze pojawiły się w świecie zachodnim – otwarcie broniło władz w Pekinie, niektórzy z nich skoncentrowali się na analizie błędów popełnionych przez Indie. Zdaniem przywoływanego wcześniej Lamba sympatyzowanie ze stroną indyjską wydaje się uzasadnione, nie można jednak zapominać, że przed 1962 rokiem rząd w Nowym Delhi nie zaproponował żadnego kompromisu w kwestii przebiegu wspólnej granicy[236]. Z kolei Garver skrytykował Nehru za to, że zupełnie zlekceważył mobilizację chińskiej armii w regionach przygranicznych[237]. Podobnie ocenił postępowanie indyjskich władz generał Ved Prakash Malik – w specjalnym, obszernym raporcie dla „The Tribune" w pięćdziesiątą rocznicę wybuchu wojny stwierdził, że przez podejście „ideologiczne, krótkowzroczne i emocjonalne" indyjski rząd zignorował zagrożenie ze strony Chin, a do zajęcia promilitarnego stanowiska został zmuszony dopiero przez parlament i opinię publiczną[238].

Wydaje się, że po stronie chińskiej wojna 1962 roku spotkała się ze znacznie bardziej stonowaną reakcją. Podczas gdy w Indiach jeszcze długo rozpamiętywano chińską „zdradę" i związane z nią upokorzenie, dla Pekinu była to jedynie wojna na peryferiach[239]. Podobnie jak przed zawarciem umowy w kwietniu 1954 roku, chińska prasa krytykowała premiera Nehru, oskarżając go o prowadzenie polityki imperialistycznej i ekspansjonistycznej oraz obronę interesów burżuazji[240].

Warto zauważyć, że wojna graniczna 1962 roku miała poważne reperkusje w relacjach Chin z ZSRR. Zacieśniający stosunki z Indiami od połowy lat 50. Związek Radziecki zachował w obliczu chińsko-indyjskiego konfliktu granicznego neutralność,

---

którzy „(…) poprzez swoje najwyższe poświęcenie uświadomili Indiom prawdziwą naturę komunistycznych Chin" (*ibidem*).

235 *Ibidem*, s. 321.

236 Por. A. Lamb, *op. cit.*, s. 176.

237 Por. J.W. Garver, *op. cit.*, s. 91.

238 Por. V.P. Malik, *India-China War 50 Years Later*, „The Tribune" 17 X 2012, [on-line:] http://www.tribuneindia.com/2012/specials/china.htm (dostęp: 7 III 2018).

239 Por. D. Banerjee, *op. cit.*, s. 13.

240 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 182–183.

czym naraził się władzom chińskim, które uważały, że jako kraj socjalistyczny powinien bezwarunkowo opowiedzieć się po ich stronie. W rezultacie Chiny – podobnie jak Indie – nie otrzymały wsparcia od krajów, które uważały za swoich sojuszników. Co znamienne, w zamian za dostawę broni państwa Zachodu nie zażądały od indyjskiego rządu przyłączenia się do ich sojuszu; z kolei Związek Radziecki nie zaprotestował przeciwko udzieleniu Indiom pomocy przez kraje z wrogiego bloku[241]. Zachowanie to być może wyjaśnia, dlaczego na forum międzynarodowym władze w Nowym Delhi wiązały wojnę graniczną z chińskim imperializmem, a nie z ideologią komunistyczną – taka retoryka mogłaby skłonić ZSRR do ponownego zbliżenia z Chinami, to zaś zmusiłoby Indie do sprzymierzenia się z blokiem zachodnim, co byłoby sprzeczne z polityką niezaangażowania[242]. W tym kontekście warto również zauważyć, że konflikt chińsko-indyjski ujawnił podziały w Komunistycznej Partii Indii – choć jej członkowie próbowali utrzymać pozory jedności i jednomyślności, okazało się, że wewnątrz partii zarysowały się dwa stronnictwa: jedno miało charakter prochiński, drugie zaś poparło w obliczu chińskiej napaści premiera Nehru[243].

Wybuch wojny z Chinami był bez wątpienia jednym z najbardziej traumatycznych wydarzeń w historii postkolonialnych Indii[244]. O tym, jak wiele emocji wzbudził tam chiński atak, niech świadczy treść rezolucji indyjskiego parlamentu z 14 listopada 1962 roku – stwierdzono w niej, że Chiny „zdradziły dobrą wolę, przyjaźń i zasady Pańća Śila"[245], w związku z czym obowiązkiem Indusów jest „(…) wypędzenie agresora ze świętej ziemi Indii, bez względu na to, jak długa i cięż-

241 Jak podkreślił Raghavan, ceną, jaką wyznaczyły Indiom kraje zachodnie w zamian za swoje wsparcie, było rozpoczęcie negocjacji z Pakistanem w sprawie Kaszmiru. Por. K.N. Raghavan, *Dividing Lines. Contours of India-China Conflict*, Mumbai 2012, s. 354.

242 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 208.

243 Jak zauważył Girilal Jain, konflikt z Chinami wyjątkowo niekorzystnie wpłynął na wizerunek indyjskiej partii komunistycznej w samych Indiach. Por. G. Jain, *op. cit.*, s. 3.

244 Trudno stwierdzić, jak wojnę chińsko-indyjską odebrali przeciętni Indusi, ponieważ tak zwaną „indyjską opinię publiczną" – jak zauważył w swoim opracowaniu Maxwell – stanowiła na przełomie lat 50. i 60. dość wąska grupa ludzi mieszkających w miastach i czytających gazety w języku angielskim (por. N. Maxwell, *op. cit.*, s. 115). Badań o charakterze socjologicznym podjął się w tej sprawie Albert H. Cantril – na podstawie ankiet i wywiadów stwierdził w swojej pracy z 1963 roku, że konflikt z Chinami miał mniejszy wpływ na poczucie bezpieczeństwa wśród przeciętnych Indusów, niż można by się spodziewać. Por. A.H. Cantril, *The Indian Perception of the Sino-Indian Border Clash. An Inquiry in Political Psychology*, Princeton 1963, s. 38.

245 *Text of the Resolution*, 14 X 1962, [w:] J. Nehru, *We Accept China's Challenge*…, s. 3.

ka może być to walka"[246]. Nie ulega wątpliwości, że w tym świetle żaden lider partii liczącej w demokratycznych wyborach na reelekcję nie zdecydowałby się na zawarcie kompromisowego porozumienia z władzami w Pekinie i, przykładowo, odstąpienie im regionu Aksai Chin. Najbardziej kontrowersyjny pozostaje przy tym fakt, iż zgodnie z niezmiennym od 1947 roku stanowiskiem indyjskiego rządu granice wspomnianej w rezolucji świętej ziemi wyznaczyli – jak wykazano wcześniej w niniejszej dysertacji – Brytyjczycy, czyli dawni kolonialni ciemiężyciele. Nie wydaje się jednak, by konstruktorzy antychińskiej rezolucji wzięli tę niespójność pod uwagę.

Działania indyjskich polityków nie pozostały bez odpowiedzi – Chińczycy również próbowali przekonać międzynarodową opinię publiczną do swoich racji. Świetnym tego przykładem jest list napisany przez Zhou Enlaia do przywódców państw afrykańskich i azjatyckich 15 listopada 1962 roku, dzień po uchwaleniu przez indyjski parlament antychińskiej rezolucji. Premier przekonywał w nim, że za konflikt z Indiami winę ponoszą uwarunkowania historyczne, a nie współczesne rządy, wezwał również do osiągnięcia porozumienia w duchu zasad Pańća Śila i dziesięciu punktów z deklaracji z Bandungu[247]. Zhou nie omieszkał przy tym podkreślić, że Chinom udało się uregulować kwestię granicy z Nepalem i Birmą, a brak porozumienia z Indiami wynikał z imperialistycznych ambicji władz w Nowym Delhi i ich nierealistycznych żądań. Stanowisko Chin wydaje się więc całkowicie rozbieżne z obserwacją Rany, który stwierdził, że największą szkodą, jaką wyrządził chińsko-indyjski konflikt, było zrujnowanie wysiłków Gandhiego, Nehru, jak i samego Rammohana Roya, aby „(…) przetoczyć do polityki – i życia publicznego – moralne, normatywne dezyderaty"[248]. Przyjmując chiński punkt widzenia, można by natomiast skontrować, że same zasady Pańća Śila odniosły w polityce zagranicznej Chin wielki sukces, a spór z Indiami stanowił jedyny – wynikający z uporu władz w Nowym Delhi – wyjątek.

Wojna 1962 roku zakończyła pierwszą fazę indyjskiej polityki zagranicznej, która rozpoczęła się wraz z uzyskaniem przez Indie niepodległości w 1947 roku. Jak zauważył Ganguly, uznanie konfliktu granicznego za tak ważną cezurę wydaje się słuszne z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, Jawaharlal Nehru, absolutny

246 *Ibidem*, s. 4.

247 Por. *Premier Chou En-lai's Letter to the Leaders of Asian and African Countries on the Sino-Indian Boundary Question*, Peking 1973, s. 6.

248 A.P. Rana, *op. cit.*, s. IX.

przywódca Indii, którego pozycji nikt dotychczas nie kwestionował, został osobiście zaatakowany za błędy popełnione w polityce zagranicznej. Po drugie, doszło do gruntownej modernizacji indyjskiej armii i odejścia od idealizmu na rzecz polityki siły. Po trzecie, po stronie Indii otwarcie opowiedziały się Stany Zjednoczone i udzieliły im wsparcia, przełamując tym samym zimnowojenne podziały[249]. Nie ulega wątpliwości, że w kontekście Pięciu Zasad oraz, szerzej, relacji chińsko-indyjskich wojna 1962 roku również jest wydarzeniem kluczowym, zamykającym pierwszy, trzynastoletni okres stosunków między Indiami i Chinami w epoce postkolonialnej.

1.2.6. EPOKA POWOJENNA (1962–1988)

Mimo że Indie i Chiny nie zerwały w związku z wybuchem wojny w 1962 roku stosunków dyplomatycznych[250], relacje między tymi krajami zostały zamrożone na wiele kolejnych lat. O tym, jak trudno było Indusom przełknąć gorycz militarnej porażki spowodowanej „chińską zdradą" i pogwałceniem Pięciu Zasad, można się przekonać dzięki wystąpieniom samego Jawaharlala Nehru. W przemówieniu w obecności premiera Cejlonu, prezydenta rady wykonawczej Zjednoczonej Republiki Arabskiej oraz ministra sprawiedliwości Ghany 12 stycznia 1963 roku indyjski premier stwierdził w nawiązaniu do Pięciu Zasad, że zbyt często padają na forum międzynarodowym deklaracje, za którymi nie idą żadne konkretne czyny, oraz słowa, których zadaniem jest ukryć prawdziwe nadużycia i wykroczenia[251]. Z kolei 25 stycznia podczas parlamentarnej debaty na temat propozycji konferencji w Kolombo zawyrokował, że Chiny są krajem ekspansjonistycznym z ambitnymi planami na przyszłość, agresorem, który nie wierzy ani w pokojowe

249 Por. S. Ganguly, *The Genesis of Nonalignment*, [w:] *India's Foreign Policy. Retrospect and Prospect*, ed. idem, New Delhi 2010, s. 2. Zdaniem Ganguly'ego trzecia faza indyjskiej polityki zagranicznej rozpoczęła się wraz z rozpadem ZSRR za czasów premiera P.V. Narasimhy Rao (właśc. Pamulapartiego Venkaty Narasimhy Rao, 1921–2004) dzięki inicjacji reform o charakterze gospodarczym. Choć podział zastosowany przez badacza odpowiada ogólnym zarysom polityki zagranicznej Nowego Delhi, to, jak wykazano w niniejszej monografii, o przełomie w relacjach chińsko-indyjskich należy mówić już przy okazji wizyty Rajiva Gandhiego w Chinach w 1988 roku.

250 Mimo iż główni ambasadorzy nie zostali wycofani, Indie zamknęły swoje konsulaty generalne w Szanghaju i Lhasie, Chiny natomiast – w Kalkucie i Mumbaju (ówczesnym Bombaju). Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 292.

251 Por. *Prime Minister Nehru's Speech of Welcome*, New Delhi, 12 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. IX, no. 1 (I 1963), s. 8, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 22 II 2018).

współistnienie, ani w zasady Pańća Śila[252]. Długi artykuł Nehru opisujący rozwój Indii od czasu uzyskania niepodległości oraz wskazujący problemy w stosunkach z władzami w Pekinie opublikowała 31 marca 1963 roku gazeta „The Times of India". Warto zauważyć, że Nehru ani razu nie użył w nim sformułowania „Pańća Śila", a o samym porozumieniu z 1954 roku wspomniał zdawkowo i niemal od razu przeszedł w swoim wywodzie do wojny 1962 roku[253], bagatelizując niejako znaczenie tak zwanego chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego. Wyraźnie rozemocjonowany stwierdził również, że Chiny wykazały się całkowitym brakiem szacunku wobec podstawowych kanonów prawa międzynarodowego, co podważyło wiarę Indii w dobrą wolę władz w Pekinie. Nehru wyjaśnił też, że w chińskiej polityce nie ma miejsca na koncepcję niezaangażowania, zasadza się ona bowiem na przekonaniu o nieuniknionej walce między komunistami a imperialistami[254]. Indyjski premier dał tym samym do zrozumienia, że pokojowe współistnienie (a co za tym idzie Pięć Zasad) Chińczycy od początku traktowali jak rodzaj zasłony dymnej, ukrywającej ich prawdziwe, wrogie intencje. Nie ulega wątpliwości, że klęska indyjskiej dyplomacji była dla samego Nehru traumatycznym doświadczeniem – wkrótce poważnie podupadł on na zdrowiu i zmarł 27 maja 1964 roku, do ostatniego dnia piastując stanowisko premiera.

Chociaż na kilka lat entuzjazm związany z Pięcioma Zasadami mocno przygasł, reguły te nie zniknęły zupełnie z polityki zagranicznej Indii. Dowodem na to może być wspólny komunikat z 12 lutego 1965 roku Lala Bahadura Shastriego (1904–1966), premiera Indii, i Ne Wina (1911–2002), przewodniczącego birmańskiej rady rewolucyjnej, w którym przywódcy ci zapewnili w imieniu swoich krajów o przestrzeganiu Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia[255]. O ile jednak porozumienie indyjsko-birmańskie można potraktować w kategoriach regionalnych, o tyle charakter ponadkontynentalny miała niewątpliwie dziesięciopunktowa deklaracja przedłożona przez Indie na konferencji w Kairze w 1964 roku, w której wzięło udział prawie pięćdziesiąt państw niezaangażowanych. Jak doniosła gazeta

252 Por. *Prime Minister's Reply to Debate in Lok Sabha*, New Delhi, 25 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. IX, no. 1 (I 1963), s. 37, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 21 II 2018).

253 Por. J. Nehru, *Changing India*, „The Times of India" 31 III 1963, s. 8.

254 Por. *ibidem*, s. 9.

255 Por. *Joint Communique on General Ne Win's Visit*, New Delhi, 12 II 1965, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XI, no. 2 (II 1965), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2553?000 (dostęp: 20 II 2018).

„The Times of India", punkty te miały ucieleśniać ducha zasad Pańća Śila[256]. Warto także zauważyć, że podobnie jak w przypadku porozumienia chińsko-indyjskiego, również tym razem reguły te nazwano „zasadami pokojowego współistnienia"[257].

Pomiędzy rokiem 1962 a 1965 indyjska debata polityczna koncentrowała się na działaniach Chińskiej Republiki Ludowej. Niepokój w indyjskich kręgach politycznych wzbudziła pierwsza chińska próba nuklearna w 1964 roku, wzmacniająca, jak zauważył Holslag, poczucie „chińskiego zagrożenia" (*Chinese peril*)[258]. Jeden z najpoważniejszych problemów z perspektywy władz w Nowym Delhi stanowiło również wsparcie Chin dla Pakistanu w jego wojnie z Indiami w 1965 roku. Pekin otwarcie poparł rząd w Islamabadzie, dostarczając mu broń i oficjalnie uznając Indie za agresora[259].

Relacje chińsko-indyjskie osiągnęły punkt krytyczny w 1967 roku. Chiny wydaliły wówczas drugiego sekretarza indyjskiej ambasady w Pekinie (trzeciego sekretarza uznały przy tym za *persona non grata*), zarzucając mu szpiegostwo. Indie odpowiedziały wydaleniem pierwszego i trzeciego sekretarza chińskiej ambasady w Nowym Delhi[260]. W tym samym roku poważnym wyzwaniem dla indyjskich władz okazał się wspierany przez Pekin ruch naksalitów w północnowschodnich Indiach[261]. Równocześnie rząd w Nowym Delhi próbował się uporać z rebeliantami z Nagalandu[262] i Mi-

256 Por. *India's Move for 10-Point Formula to Renounce Force: 'Peaceful Co-existence' Among Nations Vital*, „The Times of India" 14 VIII 1964, s. 1.

257 Por. *Cairo Declaration*, [w:] *Summit Declarations of Non-Aligned Movement (1961–2009)*, Institute of Foreign Affairs, Katmandu 2011, s. 16–17.

258 J. Holslag, *op. cit.*, s. 43. Holslag nawiązał w ten sposób do późnodziewiętnastowiecznej koncepcji „żółtego zagrożenia" – etnometodologicznego dyskursu, zgodnie z którym mieszkańcy Azji Wschodniej mieli stanowić największe zagrożenie dla cywilizacji białego człowieka. Por. S.M. Lyman, *The „Yellow Peril" Mystique: Origins and Vicissitudes of a Racist Discourse*, „International Journal of Politics, Culture, and Society" 2000, vol. 13, no. 4, s. 687.

259 Por. F. Jan, S. Granger, *Pakistan-China Symbiotic Relations*, [w:] *Pakistan at the Crossroads. Domestic Dynamics and External Pressures*, ed. Ch. Jaffrelot, New York 2016, s. 285; B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 285.

260 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 275.

261 Naksalici – których nazwa pochodzi od wioski Naksalbari, gdzie wybuchło powstanie chłopskie – na wzór rewolucji maoistowskiej wzywali niższe kasty do walki z dominacją kast wyższych oraz tworzenia ludowych komitetów. Por. J. Holslag, *op. cit.*, s. 44; B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 285.

262 Nastroje związane z rebelią w Nagalandzie szeroko opisuje artykuł opublikowany przez „The Times of India" 20 czerwca 1968 roku. Warto zwrócić uwagę na dołączony do niego rysunek satyryczny – jego bohaterami są reprezentanci indyjskich władz, którzy spotykają uśmiechniętego przedstawiciela plemienia Nagaland, otoczonego wyprodukowaną w Chinach bronią i trzymają-

zoram, szkolonymi w chińskich obozach militarnych[263]. W 1967 roku doszło także do groźnego incydentu granicznego w okolicach Nathu La w Sikkimie – ostrzał, który rozpoczęła strona chińska 11 września, miał najprawdopodobniej przetestować zdolności bojowe indyjskich pograniczników[264]. Choć po kilku dniach Chińczycy pozwolili Indusom na zabranie ciał poległych żołnierzy, to na dokumencie podpisanym później przez indyjskiego oficera zamieścili adnotację, że incydent był wynikiem prowokacji ze strony Indii[265]. W ten sposób oficer nieświadomie potwierdził, że to armia indyjska ponosiła całkowitą odpowiedzialność za starcie na granicy i śmierć swoich żołnierzy.

Warto w tym miejscu rozważyć, czemu tak naprawdę służyły tego typu prowokacje – czy ich celem było testowanie umiejętności bojowych, czy też przypominanie o roszczeniach w sprawie granicy? Jak zauważył M. Taylor Fravel, przyczyn incydentu z 1967 roku należy szukać w samych Chinach, a dokładniej – w chaosie rewolucji kulturalnej (1966–1977)[266], który sprawił, że albo wyolbrzymiono zagrożenie ze strony Indii, albo celowo zamierzano w ten sposób odwrócić uwagę od problemów wewnętrznych[267]. Nie wydaje się jednak, by incydent z okolic Nathu La był w stanie odwrócić uwagę od gorączki rewolucji kulturalnej – prawdopodobnie był on wynikiem nadgorliwości chińskich żołnierzy, wywołanej ogólnymi nastrojami społecznymi.

---

cego na smyczy małego smoka. Stojąca na czele rządowej reprezentacji Indira Gandhi mówi, że najwyższa pora „napisać kolejną notę protestu do Pekinu", co prawdopodobnie stanowi ironiczny komentarz do braku skutecznych, zdecydowanych działań indyjskich władz. Por. *Meddling Must Stop, Chinese Told in Ptotest Note: „Naga Rebel"*, „The Times of India" 20 VI 1968, s. 1.

263 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 284. Bertil Lintner zatytułował książkę poświęconą temu zagadnieniu *Great Game East*, nawiązując w ten sposób do wspominanej wcześniej Wielkiej Gry, rywalizacji między imperium brytyjskim a Cesarstwem Rosyjskim. Por. B. Lintner, *Great Game East. India, China, and the Struggle for Asia's Most Volatile Frontier*, New Haven–London 2015.

264 Por. M.L. Sali, *India-China Border Dispute. A Case Study of the Eastern Sector*, New Delhi 1998, s. 101.

265 Por. G.S. Bajpai, *China's Shadow Over Sikkim. The Politics of Intimidation*, New Delhi 1999, s. 192.

266 Celem Wielkiej Proletariackiej Rewolucji Kulturalnej było wprowadzenie zasad maoizmu i wyeliminowanie politycznych konkurentów Mao Zedonga. Na kilka lat relacje zagraniczne Chińskiej Republiki Ludowej zostały niemal całkowicie zamrożone. Choć rewolucję kulturalną Mao zakończył oficjalnie w 1969 roku, trwała ona aż do aresztowania tak zwanej bandy czworga w 1976 roku.

267 Por. M.T. Fravel, *Strong Borders, Secure Nation. Cooperation and Conflict in China's Territorial Disputes*, Princeton 2008, s. 198.

Szansę na rozwój relacji chińsko-indyjskich przyniosło objęcie władzy przez Indirę Gandhi (1917–1984), córkę Jawaharlala Nehru, premier w latach 1966–1977 i 1980–1984. Choć już w 1969 roku wyraziła ona chęć podjęcia z Chinami negocjacji w sprawie współpracy gospodarczej, uniemożliwił to kryzys bengalski, w który zaangażowany był wspierany przez chińskie władze Pakistan. Kiedy w 1971 roku wybuchła kolejna wojna indyjsko-pakistańska, w wyniku której Pakistan Wschodni uzyskał niepodległość, Chiny zdecydowały się wzmocnić swoją militarną obecność wzdłuż granicy[268]. Warto przy tym zauważyć, że mimo agresywnych reakcji słownych i oskarżeń rzucanych pod adresem Indii Pekin nie zaangażował się w konflikt. Decyzję Chin wytłumaczyć można na co najmniej kilka sposobów. Po pierwsze, początek lat 70. przyniósł Chińskiej Republice Ludowej członkostwo w ONZ oraz dyplomację pingpongową ze Stanami Zjednoczonymi, nie był to więc właściwy moment na prężenie „militarnych muskułów"[269]. Po drugie, od klęski w 1962 roku Indie zreformowały i dozbroiły własną armię, o czym świat przekonał się już w trakcie drugiej wojny tego kraju z Pakistanem w 1965 roku[270]. Nie bez znaczenia była również umowa *Indo-Soviet Treaty of Peace, Friendship and Cooperation* z 9 sierpnia 1971 roku, którą Indie podpisały z ZSRR najprawdopodobniej na wypadek, gdyby Stany Zjednoczone i Chiny próbowały się wmieszać w konflikt bengalski[271].

W 1974 roku Indira Gandhi ponownie wyraziła chęć podjęcia rozmów z władzami w Pekinie. Tym razem chińsko-indyjskiemu zbliżeniu przeszkodziło kontrowersyjne referendum w Sikkimie, w wyniku którego region ten przekształcono w pełnoprawny, indyjski stan w 1975 roku[272]. Warto przypomnieć, że Chińczycy nie uznawali Sikkimu za część Indii, mimo iż granica między Sikkimem a Tybetem została zaakceptowana przez Chiny jeszcze w konwencji brytyjsko-chińskiej z 1890 roku[273]. Należy również pamiętać, że w latach 1947–1975 region ten pozostawał pod protektoratem Indii, kierujących jego polityką zagraniczną i kwestiami

268 Por. J. Holslag, *op. cit.*, s. 44.

269 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 241.

270 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 282.

271 Jak zauważył Deepak, nie jest wykluczone, że indyjsko-sowieckie zbliżenie poważnie zaniepokoiło władze w Pekinie – skoro Indie były w stanie oderwać Pakistan Wschodni i uczynić z niego niepodległe państwo, w porozumieniu z Sowietami mogłyby spróbować odłączyć Tybet od Chińskiej Republiki Ludowej. Por. *ibidem*, s. 283, 288.

272 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 214.

273 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 111, 114.

obronnymi. Integralną częścią Republiki Indii (jej dwudziestym drugim stanem) stał się dopiero w 1975 roku w wyniku kontrowersyjnego plebiscytu. Chińczycy odebrali działania władz w Nowym Delhi jako dowód na ich imperialistyczne oraz ekspansjonistyczne ambicje i w rezultacie wyników plebiscytu nie uznali[274]. Oskarżenia o imperializm i ekspansjonizm padły ze strony chińskiej również w 1987 roku, gdy status indyjskiego stanu uzyskał Arunachal Pradesh (znany do 1972 roku jako NEFA). Co znamienne, także tym razem Chińczycy ograniczyli się do reakcji słownych[275].

W pierwszej połowie lat 70. Pekin i Nowe Delhi prowadziły politykę wzajemnego odstraszania i równoważenia (*counterbalancing*). Jak ocenił Jonathan Holslag, była to najczystsza forma zimnej wojny[276]. Doskonałym tego przykładem jest indyjski pokaz siły w postaci pierwszej próby nuklearnej przeprowadzonej w 1974 roku. Indie wysłały w ten sposób wiadomość zarówno do władz Pakistanu, jak i Chin, które znalazły się w posiadaniu broni atomowej dziesięć lat wcześniej. Szansa na normalizację relacji chińsko-indyjskich pojawiła się dopiero w 1976 roku wraz ze wznowieniem stosunków dyplomatycznych. W związku z zaostrzeniem sporu na przełomie lat 50. i 60. oficjalne relacje między tymi państwami zostały zdegradowane do poziomu *chargé d'affaires*, teraz jednak obie strony zdecydowały się ponownie wysłać swoich ambasadorów, zapoczątkowując okres chińsko-indyjskiego *détente*[277]. Nie byłoby to z pewnością możliwe, gdyby nie zamknięcie przez Chińczyków niezwykle trudnego rozdziału – rok 1976 przyniósł zakończenie rewolucji kulturalnej oraz śmierć wielkich przywódców: Mao Zedonga, Zhou Enlaia oraz Zhu De (1886–1976), jednego z twórców Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej. Dwa lata później rozpoczął się proces demaoizacji i reform gospodarczych zainicjowanych przez Deng Xiaopinga, które doprowadziły do otwarcia Chin na świat.

---

274 Por. G.S. Bajpai, *op. cit.*, s. 211–212.

275 Por. R.S. Kalha, *op. cit.*, s. 203. Status Arunachal Pradesh do dziś stanowi jeden z najbardziej drażliwych tematów w relacjach chińsko-indyjskich. Warto przypomnieć, że w 1981 roku Chiny wydały wizę dziewiętnastu indyjskim delegatom uczestniczącym w konferencji w Pekinie, odrzuciły jednak wniosek osoby mieszkającej na stałe w Arunachal Pradesh. Ostatecznie otrzymała ona wizę na osobnym dokumencie (a nie w indyjskim paszporcie), z dodatkową adnotacją, że nie jest to równoznaczne z uznaniem przez Chiny regionu Arunachal Pradesh za część Indii. Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 310.

276 Por. J. Holslag, *op. cit.*, s. 45.

277 Por. Lu Yang, *op. cit.*, s. 20.

Wznowienie stosunków dyplomatycznych sprawiło, że indyjscy politycy w kontekście chińskim znów zaczęli się odwoływać do zasad Pańća Śila. W przemówieniu w Lok Sabha 29 czerwca 1977 roku Atal Bihari Vajpayee (1924–2018), minister spraw zagranicznych, stwierdził, że pomimo wzlotów i upadków w historii stosunków chińsko-indyjskich Indie muszą w oparciu o Pięć Zasad dążyć do wzmocnienia wzajemnie korzystnych relacji[278]. O regułach Pańća Śila proklamowanych wspólnie przez Jawaharlala Nehru i Zhou Enlaia przypomniał również Basappa Danappa Jatti (1913–2002), wiceprezydent Indii. Podczas powitania nieoficjalnej chińskiej delegacji 13 marca 1978 roku zauważył, że zasady te stanowią podstawę do dyskusji i rozwoju wzajemnie korzystnych relacji[279]. Bodaj najbardziej entuzjastycznie wypowiedział się na temat potencjału chińsko-indyjskich stosunków Samarendra Kundu, minister stanu w ministerstwie spraw zagranicznych, który 30 października 1978 roku stwierdził: „jesteśmy z Chińską Republiką Ludową u progu nowej ery zrozumienia i współpracy, zgodnej z Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia, regułami Pańća Śila"[280].

W 1978 roku Pekin wysłał zaproszenie do ministra spraw zagranicznych z Indyjskiej Partii Ludowej (Bharatiya Janata Party – BJP), która w wyniku wyborów w 1977 roku odebrała władzę Partii Kongresowej. Ze względu na kłopoty zdrowotne Atal Bihari Vajpayee przełożył wizytę na rok 1979. W przemówieniu podczas bankietu wydanego przez chińskiego ministra spraw zagranicznych stwierdził, że przez te wszystkie lata wiara Indii w Pięć Zasad pozostała niezachwiana, nigdy też nie odeszły one od tych reguł w swoich działaniach[281].

W związku z konfliktem chińsko-wietnamskim[282] normalizacji stosunków chińsko-indyjskich kolejny raz nie poświęcono wystarczająco wiele uwagi. Niemniej

278 Por. *Shri Vajpayee's Speech in Lok Sabha*, New Delhi, 29 VI 1977, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXIII, no. 6 (VI 1977), s. 93, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2565?000 (dostęp: 23 II 2018).

279 Por. *Shri Jatti Hosts Lunch for Chinese Delegation*, New Delhi, 13 III 1978, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXIV, no. 3 (III 1978), s. 147, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2566?000 (dostęp: 13 II 2018).

280 *Shri Kundu Hosts Lunch for Seychelles Foreign Minister*, New Delhi, 30 X 1978, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXIV, no. 10 (X 1978), s. 316, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2566?000 (dostęp: 22 II 2018).

281 Por. *Shri Atal Bihari Vajpayee's Speech at Banquet*, Beijing, 13 II 1979, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXV, no. 2 (II 1979), s. 36, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2567?000 (dostęp: 23 II 2018).

282 Rozpoczęta przez Pekin czterotygodniowa wojna z Wietnamem (trwająca od 17 lutego do 16 marca 1979 roku) była odpowiedzią na okupację Kambodży przez siły wietnamskie i obalenie dyktatury Czerwonych Khmerów, wspieranej wcześniej przez władze Chińskiej Republiki Ludowej.

Deng Xiaoping zaproponował indyjskiemu ministrowi swoisty *package deal*, polegający na rezygnacji Indusów z roszczeń wobec Aksai Chin w zamian za uznanie przez Chiny przynależności Arunachal Pradesh do Indii. Warto zauważyć, że propozycja Denga była doprecyzowaniem oferty złożonej przez Zhou Enlaia w 1960 roku, w której mowa była jedynie o akceptacji *status quo*[283]. Mimo to Indie nie zamierzały rezygnować z własnej wizji przebiegu granicy, ustalonej przez tradycję, uwarunkowania geograficzne, brytyjskie mapy i traktaty. Jedynym ustępstwem była rezygnacja z warunku, zgodnie z którym Chiny musiałyby wycofać swoje wojska z Aksai Chin jeszcze przed rozpoczęciem negocjacji[284]. Rewizytę złożył w 1981 roku Huang Hua (1913–2010), chiński wicepremier i minister spraw zagranicznych. Obie strony zgodziły się wówczas usiąść do stołu negocjacyjnego i rozpocząć dyskusję nad przebiegiem wspólnej granicy. Jak stwierdził Huang, chińsko-indyjski spór graniczny był „pozostałością historyczną", rezultatem „kolonialnej i imperialnej polityki agresji i ekspansji"[285]. Podobnie jak Vajpayee, także Huang wyraził przekonanie, że spór graniczny zostanie rozwiązany tylko wówczas, gdy obie strony będą ściśle przestrzegać Pięciu Zasad. Wicepremier zaapelował również, aby do czasu rozwiązania tego problemu zachować spokój poprzez podtrzymanie *status quo* (czyli, jak można wywnioskować, respektowanie linii aktualnej kontroli)[286].

W 1981 roku zmarła Song Qingling, wdowa po Sun Yat-senie i „wielka przyjaciółka Indii", jak określiła ją w swoim liście kondolencyjnym Indira Gandhi[287], która rok wcześniej odzyskała władzę w wyniku powszechnych wyborów. Warto zauważyć, że choć premier Indii wyraziła pragnienie znormalizowania relacji chińsko-indyjskich i podjęła w związku z tym rozmowy z władzami w Pekinie, jednocześnie udzieliła zgody na przeprowadzenie operacji służącej rozwinięciu infrastruktury i ulepszeniu komunikacji wzdłuż linii aktualnej kontroli. Jak podsumował Deepak, decyzja ta była dowodem na ostateczne odejście władz indyjskich od idealizmu Nehru na rzecz działań o charakterze pragmatycznym, stanowiących mieszaninę dy-

283 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 242; B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 305.

284 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 243; B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 305–306.

285 *Chinese Vice Premier's Statement at Press Conference*, New Delhi, 28 VI 1981, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXVII, no. 8 (VIII 1981), s. 211, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2569?000 (dostęp: 24 II 2018).

286 Por. *ibidem*, s. 211.

287 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 308.

plomacji i siły militarnej[288]. W konsekwencji między 1981 a 1987 rokiem doszło do ośmiu rund negocjacji w sprawie przebiegu chińsko-indyjskiej granicy. W 1984 roku premier Indii zginęła z rąk dwóch członków osobistej eskorty[289], a władzę przejął jej syn, Rajiv Gandhi.

Ważnym elementem chińsko-indyjskich stosunków dyplomatycznych stała się kwestia pielgrzymek hindusów i buddystów do miejsc kultu zlokalizowanych na terenie Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. W 1981 roku otwarto dla indyjskich pielgrzymów trasę wiodącą przez przejście graniczne w Lipulekh do góry Kajlas i jeziora Manasarovar. Choć górę Kajlas czczą buddyści tybetańscy, wyznawcy rdzennej dla Tybetu religii bon oraz dźiniści[290], z punktu widzenia relacji chińsko-indyjskich najważniejszą rolę odgrywa ona ze względu na związane z nią wierzenia hinduskie. Według nich jest to dom medytującego, posypanego popiołem Śiwy, jednego z najważniejszych bogów w hinduskim panteonie, z którego włosów wypływa bogini Ganga[291]. Dotarcie do stóp góry Kajlas stanowi dla śiwaitów jedną z najważniejszych wypraw o charakterze religijnym. Równie istotnym elementem takiej pielgrzymki jest okrążenie leżącego nieopodal jeziora Manasarovar – jak wierzą pątnicy, napicie się wody z tego zbiornika unieważnia wcześniejsze złe uczynki oraz skraca liczbę cyklów narodzin i śmierci[292].

Doskonałą okazją do poprawy wizerunkowej strony relacji chińsko-indyjskich okazały się obchody trzydziestopięciolecia nawiązania stosunków dyplomatycznych. Premier Zhao Ziyang (1919–2005) napisał w liście do swojego indyjskiego od-

---

288 Por. V. Bhatia, *Indira Gandhi and Indo-Soviet Relations*, New Delhi 1987, s. 121.

289 Indirę Gandhi zamordowali jej dwaj sikhijscy ochroniarze w odwecie za operację Niebieska Gwiazda, przeprowadzoną przez indyjską armię przeciwko terrorystom okupującym Złotą Świątynię w Amritsarze. Choć wcześniej doradzano indyjskiej premier zwolnienie sikhijskich członków osobistej eskorty, nie uczyniła tego, aby udowodnić opinii publicznej, że pokojowe współistnienie sikhów oraz innych grup religijnych na terenie Republiki Indii jest możliwe. Por. K. Iwanek, A. Burakowski, *Indie. Od kolonii do mocarstwa, 1857–2013*, Warszawa 2013, s. 327.

290 Por. S.L. Danver, *Native Peoples of the World. An Encyclopedia of Groups, Cultures and Contemporary Issues*, New York 2015, s. 832.

291 Por. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 159.

292 Por. *Photography Exhibition on Kailash Manasarovar Yatra (February 28 – March 7, 1998)*, New Delhi, 28 II 1998, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XLIV, no. 2 (II 1998), s. 19–20, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2586?000 (dostęp: 26 II 2018); *Lake Manasarovar (Tibet)*, [w:] L.K. Davidson, D. Gitlitz, *Pilgrimage. From the Ganges to Graceland. An Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara 2002, s. 327.

powiednika, że Pięć Zasad stało się nie tylko podstawą przyjaznych, dobrosąsiedzkich kontaktów między Chinami a Indiami, lecz także zbiorem ogólnych praw regulujących stosunki międzypaństwowe[293]. Jak zauważył premier, przyjaźń między Indiami a Chińską Republiką Ludową narodziła się w momencie, gdy rząd w Nowym Delhi jako jeden z pierwszych na świecie nawiązał z władzami komunistycznymi w Pekinie stosunki dyplomatyczne. Podczas gdy Rajiv Gandhi w swoim krótkim liście gratulacyjnym w ogóle nie wspomniał o Pięciu Zasadach, przypomniał o nich Khurshed Alam Khan (1919–2013), minister stanu w ministerstwie spraw zagranicznych. Zauważył on w swoim wystąpieniu, że przesłanie zasad Pańća Śila, ogłoszonych przez oba kraje „w lepszej połowie lat 50.", pozostaje aktualne pomimo upływu czasu[294]. Wydaje się jednak, że choć władze w Nowym Delhi pragnęły skorzystać z chińsko-indyjskiej odwilży i rozwinąć przyjazne relacje ze swoim północnym sąsiadem, wciąż wypominały mu atak z 1962 roku. Doskonałym tego przykładem jest wypowiedź indyjskiego rzecznika z 12 grudnia 1986 roku – w odpowiedzi na oświadczenie chińskiego ministerstwa spraw zagranicznych zauważył on, że słowa Chińczyków podważające przynależność stanu Arunachal Pradesh do Indii są jawną ingerencją w indyjskie sprawy wewnętrzne, to zaś, jak można wywnioskować, stanowi pogwałcenie Pięciu Zasad[295].

Warto odnotować, że do retoryki opartej na Pięciu Zasadach Indie wróciły po 1976 roku nie tylko w kontekście chińskim, lecz także przy okazji spotkań z reprezentantami innych podmiotów na arenie międzynarodowej. Dla przykładu Bali Ram Bhagat (1922–2011), indyjski minister spraw zagranicznych, zauważył podczas spotkania ze swoim odpowiednikiem z Malezji, że kraj ten, podobnie jak Indie, jest aktywnym członkiem Ruchu Państw Niezaangażowanych, który przestrzega Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia[296]. Okazją do podkreślenia znaczenia Pańća Śila

293 Por. *35th Anniversary of Diplomatic Relations between India and China*, 1 IV 1985, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXI, no. 4 (IV 1985), s. 84, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2573?000 (dostęp: 24 II 2018).

294 *Speech by Minister of State for External Affairs*, New Delhi, 1 IV 1985, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXI, no. 4 (IV 1985), s. 85, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2573?000 (dostęp: 22 II 2018).

295 Por. *Statement by Official Spokesman in Delhi*, New Delhi, 12 XII 1986, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXII, no. 12 (XII 1986), s. 407, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2574?000 (dostęp: 24 II 2018).

296 Por. *Shri Bhagat Hosts Dinner in Honour of Malaysian Foreign Minister – Text of Shri Bhagat's Speech*, New Delhi, 30 X 1985, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXI, no. 10 (X 1985), s. 303, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2573?000 (dostęp: 22 II 2018).

było także dwudziestopięciolecie założenia Organizacji Jedności Afrykańskiej. Jak stwierdził podczas inauguracji poświęconego tej kwestii seminarium wiceprezydent Shankar Dayal Sharma (1918–1999): „Indie z całego serca podpisują się pod celami i zasadami OJA, której Karta ucieleśnia Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, Pańća Śila, kamień węgielny indyjskiej polityki zagranicznej"[297]. O tym, jak ważną rolę odegrało Pięć Zasad, chwalił się również prezydent Indii Ramaswamy Venkataraman (1910–2009) podczas swojej wizyty w Helsinkach. Podkreślił z dumą, że zasady te stały się podstawą koncepcji niezaangażowania, ta zaś zrodziła wiele umów i deklaracji dotyczących rozbrojenia i nierozpowszechniania broni masowej zagłady[298].

Mimo iż o ociepleniu w relacjach chińsko-indyjskich można mówić już od 1976 roku, nie ulega wątpliwości, że prawdziwy przełom przyniosła dopiero oficjalna wizyta premiera Rajiva Gandhiego w Chinach w 1988 roku. Jak stwierdził Garver, spotkanie czterdziestoczteroletniego premiera z niemal dwukrotnie starszym od niego Deng Xiaopingiem było próbą cofnięcia zegara do połowy lat 50.[299] Trudno odmówić Garverowi racji, należy jednak zauważyć, że w porównaniu z Jawaharlalem Nehru Gandhi dokonał rewolucyjnej zmiany – oddzielił kwestię sporu granicznego od pozostałych aspektów dwustronnych relacji, co pozwoliło na rozwój wymiany gospodarczej[300]. Nie był to jedyny czynnik, który sprzyjał chińsko-indyjskiemu zbliżeniu – zarówno w Indiach, jak i w Chinach doszło do depersonalizacji polityki zagranicznej po śmierci Jawaharlala Nehru i Mao Zedonga[301]. Na ocieplenie sto-

297 *Vice President Inaugurates Seminar on Organisation of African Unity*, New Delhi, 6 IX 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 9 (IX 1988), s. 294, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 23 II 2018). Należy przy tym sprostować, że chociaż między Pańća Śila a zasadami z Karty OJA można zauważyć pewne podobieństwo (nieingerencję w sprawy wewnętrzne innych państw czy poszanowanie terytorialnej integralności), to – tak samo jak w przypadku deklaracji z Bandungu – w Karcie OJA nie zamieszczono Pięciu Zasad w ich oryginalnej formie. Por. *Charter of the Organization of Africa Unity*, [w:] *The International Law of Human Rights in Africa. Basic Documents and Annotated Bibliography*, eds. M. Hamalengwa, C. Flinterman, E.V.O. Dankwa, Dordrecht 1988, s. 29.

298 Por. *Address at the Paasikivi Society*, Helsinki, 16 IX 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 9 (IX 1988), s. 313–314, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 24 II 2018).

299 Por. J.W. Garver, *op. cit.*, s. 96.

300 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 246.

301 Jak zauważył Holslag, Rajiv Gandhi i Deng Xiaoping byli niekwestionowanymi przywódcami, odpowiedzialnymi za kształt polityki zagranicznej, w przeciwieństwie jednak do swoich poprzedników nie wykorzystywali jej do rozwoju autokultu. Por. J. Holslag, *op. cit.*, s. 48.

sunków chińsko-indyjskich miało również wpływ rozluźnienie atmosfery zimnowojennej, co przynajmniej częściowo pozwoliło przywódcom obu krajów na odejście od myślenia kategoriami gry o sumie zerowej[302].

Omawiając znaczenie wizyty Rajiva Gandhiego w Chinach, szczególną uwagę należy zwrócić na przemówienie, które indyjski premier wygłosił 19 grudnia podczas bankietu wydanego przez chińskiego premiera Li Penga w Pekinie. Gandhi zauważył wówczas, że choć charakter relacji chińsko-indyjskich nie zawsze odzwierciedlał przesłanie Pańća Śila, nie można pozwolić, by lista dzielących oba kraje różnic światopoglądowych przysłoniła listę podobieństw[303]. Warto przy tym odnotować, że premier poświęcił wiele uwagi znaczeniu Pięciu Zasad nie tylko w relacjach chińsko-indyjskich, lecz również w kontekście globalnym. Stwierdził, że kiedy w 1954 roku Indie i Chiny ogłosiły wspólnie Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, „świat był zbyt przywiązany do drogi konfrontacji, by rozważyć ścieżkę alternatywną, wskazywaną przez zasady Pańća Śila", dodał jednak, że teraz, trzydzieści lat później, trajektoria wyznaczona przez Pięć Zasad powoli stawała się „drogą świata"[304]. Jak zauważył premier, likwidacja broni masowej zagłady nie dałaby gwarancji, że światowe mocarstwa już nigdy nie wrócą na drogę nuklearnego wyścigu zbrojeń – pewność, iż do tego nie dojdzie, można by mieć tylko w sytuacji, w której kraje te sumiennie przestrzegałyby Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia[305].

Nie ulega wątpliwości, że – przynajmniej w sferze wizerunkowej – zasady Pańća Śila stanowiły alternatywę dla zachowań o charakterze zimnowojennym, gwarantując krajom Azji szacunek i równe traktowanie ze strony światowych potęg. Jak głosił wspólny chińsko-indyjski komunikat prasowy z 23 grudnia 1988 roku, reguły te udzielały wskazówek, w jaki sposób można ustanowić nowy (w domyśle: przełamujący bipolarny podział świata) ład polityczny i gospodarczy[306]. Co jednak najistotniejsze, Pięć Zasad „zachowało pełną żywotność mimo

302 Por. *ibidem*, s. 47.

303 Por. *Prime Minister's Banquet Speech in Beijing*, Beijing, 19 XII 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 12 (XII 1988), s. 417–418, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 25 II 2018).

304 *Ibidem*, s. 411.

305 Por. *ibidem*, s. 420.

306 Por. *India-China Joint Press Communique*, Beijing, 23 XII 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 12 (XII 1988), s. 422, [on-line:] https://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 29 IV 2017).

testu historii"[307] – wydaje się, że autorzy komunikatu próbowali w ten sposób przekonać opinię publiczną, iż pomimo dramatycznego ochłodzenia stosunków chińsko-indyjskich po wojnie 1962 roku reguły Pańća Śila przetrwały próbę czasu.

Podsumowując, zarówno dla relacji chińsko-indyjskich, jak i samych Pięciu Zasad wizyta Rajiva Gandhiego w Pekinie była wydarzeniem przełomowym. Deepak posunął się w swojej ocenie jeszcze dalej – jego zdaniem rozmowa dwóch przywódców miała ogromne znaczenie nie tylko dla stosunków chińsko-indyjskich, lecz również dla pokoju i bezpieczeństwa w całej Azji[308]. Trudno się z tym zdaniem nie zgodzić – chociaż zarówno samo spotkanie, jak i wizyty w kolejnych latach nie przyniosły żadnych rewolucyjnych rozwiązań, pozwoliły na oddzielenie kwestii sporu granicznego od rozwoju wymiany gospodarczej i kulturalnej dwóch najludniejszych krajów świata.

1.2.7. Współczesne stosunki chińsko-indyjskie (1988–2014)[309]

W grudniu 1988 roku Indie otwarły nowy rozdział w relacjach ze swoim północnym sąsiadem, pełne wiary, że uda im się doprowadzić do normalizacji stosunków i rozwiązać trwający od kilkudziesięciu lat spór graniczny. O tym, że władze w Nowym Delhi potraktowały tę sprawę priorytetowo, świadczy sposób, w jaki zareagowały na zdławienie prodemokratycznych demonstracji na placu Tian'anmen w nocy z 3 na 4 czerwca 1989 roku. Podczas gdy kraje zachodnie nie kryły oburzenia (Unia Europejska nałożyła obowiązujące do dziś embargo na eksport broni do Chin), Indie zachowały neutralność, tłumacząc swoją postawę zasadą nieingerencji w sprawy wewnętrzne innych państw[310]. Postępowanie rządu indyjskiego nie powinno jednak dziwić, gdyż zaledwie kilka tygodni później miało miejsce pierwsze spotkanie chińsko-indyjskiej Joint Working Group (JWG), prowadzącej negocjacje w sprawie wspólnej granicy.

W 1991 roku Indie i Chiny zgodziły się na otwarcie dla handlu przygranicznego przejścia w Lipulekh. Choć decyzja ta nie przyniosła wielkich zysków na

---

307 *Ibidem*, s. 422.

308 Por. B.R. Deepak, *op. cit.*, s. 329.

309 Na rynku polskim cenną publikacją poświęconą pozimnowojennym relacjom chińsko-indyjskim – szczególnie na płaszczyźnie politycznej i gospodarczej – jest pozycja: T. Okraska, *Słoń w pogoni za smokiem. Stosunki indyjsko-chińskie w zmieniającym się świecie*, Toruń 2019.

310 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 247.

płaszczyźnie gospodarczej (zwłaszcza z perspektywy władz w Pekinie i Nowym Delhi), okazała się sporym sukcesem wizerunkowym[311]. Kolejne przejście graniczne otwarto w tym celu w Shipki La w 1994 roku, a trzecie – i jak na razie ostatnie – w 2006 roku w Nathu La. Warto uzupełnić, że Nathu La było też drugim przejściem udostępnionym dla indyjskich pielgrzymów – po długich negocjacjach dokonano tego w czerwcu 2015 roku.

Drugie spotkanie JWG przypadło na przyjazd premiera Li Penga do Indii między 11 a 16 grudnia 1991 roku. Li złożył w ten sposób tradycyjną rewizytę po przyjeździe do Chin Rajiva Gandhiego, który zaledwie kilka miesięcy wcześniej zginął w zamachu przeprowadzonym przez Tamilskie Tygrysy[312]. Odpowiadając na zarzuty dziennikarzy (według których spotkanie to nie przyniosło żadnych konkretnych rezultatów), rzecznik indyjskiego ministerstwa spraw zagranicznych zapewnił, że premierzy obu krajów zgodzili się na budowę nowego międzynarodowego ładu w oparciu o Pięć Zasad – jak podkreślił, świat powinien przyjąć tę decyzję z zadowoleniem, zamiast szukać „nieistniejących powodów, dla których wizytę tę można by uznać za nieudaną"[313].

Ostatecznie dziewięć rund negocjacji w latach 1989–1996[314] doprowadziło do podpisania dwóch porozumień: *Agreement of the Maintenance of Peace and Tranquility along the Line of Actual Control in the Sino-Indian Border Areas* w 1993 roku oraz *Agreement on Confidence-Building Measures in the Military Field along the Line of Actual Control in the India-China Border Areas* w 1996 roku, w których obie strony wyraziły w duchu Pięciu Zasad zgodę na redukcję liczebności swoich wojsk w regionach przygranicznych, regularne spotkania dowódców wojskowych oraz wzajemne

311 Por. R.S. Vishal, B. Muthupandian, *India's Border Trade with China: Current Status and Potential of Trade Route through Nathu La*, „Management Insight" 2015, vol. 11, no. 2, s. 32–41; R. Beszterda, *The Shipki La and Its Place in Crossborder Trade between India and Tibet*, „Tibet Journal" 2015, vol. 40, no. 2, s. 239–259.

312 Tygrysy Wyzwolenia Tamilskiego Ilamu to organizacja, która dążyła do utworzenia z północnej części Sri Lanki niepodległego państwa tamilskiego. Zabójstwo Rajiva Gandhiego było najprawdopodobniej zemstą za interwencję indyjskiej armii na Sri Lance i Malediwach, w wyniku której zamach stanu wspierany przez Tamilskie Tygrysy zakończył się niepowodzeniem.

313 *Visit of the Chinese Prime Minister*, New Delhi, 13 XII 1991, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVII, no. 12 (XII 1991), s. 246, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2579?000 (dostęp: 25 I 2018).

314 Por. J.M. Smith, *Cold Peace. China-India Rivalry in the Twenty-First Century*, Lanham 2014, s. 29–30.

informowanie się o ćwiczeniach militarnych[315]. Jak zauważył Jeff M. Smith, ocena, czy spotkania te były sukcesem, czy też nie, zależy od przyjętych kryteriów, nie ulega jednak wątpliwości, że przełamały one „powojenny lód dyplomatyczny", dowiodły, że rządy obu krajów nauczyły się oddzielać kwestię granicy od innych aspektów relacji bilateralnych, oraz sprawiły, że od czasu starcia w 1967 roku w okolicach Nathu La nie doszło w regionie przygranicznym do żadnego poważniejszego incydentu[316].

Lata 90. charakteryzuje rozwój stosunków między Pekinem a Nowym Delhi przede wszystkim na płaszczyźnie handlowej. Mimo iż trudno porównać skalę ówczesnej wymiany gospodarczej z tym, co przyniosła druga dekada XXI wieku, należy podkreślić, że całkowita wartość chińsko-indyjskiego handlu zwiększyła się między 1990 a 1999 rokiem dziesięciokrotnie[317]. Z pewnością wpłynęło na to nie tylko ogólne ocieplenie relacji chińsko-indyjskich, lecz również otwarcie obu krajów na świat – w Chinach umożliwiły to reformy zainicjowane przez Deng Xiaopinga w końcu lat 70., Indie natomiast odeszły od koncepcji planowanej, centralnie sterowanej gospodarki oraz doktrynalnego przywiązania do idei niezaangażowania w latach 90. XX wieku. Zmiany te pozwoliły na ukierunkowanie indyjskiej polityki zagranicznej na pragmatyzm i korzyści gospodarcze[318].

Poważnym zagrożeniem dla rozwoju stosunków chińsko-indyjskich okazały się przeprowadzone przez Indie w 1998 roku testy nuklearne na pustyni Pokharan. Decyzja o zintensyfikowaniu prac nad programem atomowym nie była przypadkowa – rok wcześniej wybory powszechne wygrała po raz pierwszy partia BJP, której program zawierał punkt mówiący o konieczności pozyskania broni jądrowej w celach obronnych[319]. Jak słusznie zauważył Keshav Mishra, reakcja zarówno rządu,

---

315 Por. *Texts of Four Agreements Signed by India and China*, Beijing, 7 IX 1993, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIX, no. 9 (IX 1993), s. 249, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2581?000 (dostęp: 25 II 2018); *Agreement between the Government of the Republic of India and the Government of the People's Republic of China on Confidence Building Measures in the Military Field along the Line of Actual Control in the India-China Border Areas*, New Delhi, 27 XI 1996, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XLII, no. 11 (XI 1996), s. 169, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2584?000 (dostęp: 24 II 2018).

316 Por. J.M. Smith, *op. cit.*, s. 30.

317 Por. J. Holslag, *op. cit.*, s. 49.

318 Por. W.P.S. Sidhu, Jing-dong Yuan, *China and India. Cooperation or Conflict?*, Boulder 2003, s. 143.

319 Warto odnotować, że władze Indii już dziesięć lat wcześniej zmieniły zdanie na temat broni nuklearnej. W odpowiedzi na chińskie próby jądrowe w 1964 roku rząd Shastriego zaczął się

jak i mediów chińskich była niepokojąco gwałtowna[320]. Należy jednak uzupełnić, że Chińczycy nie podjęli w tej sprawie żadnych konkretnych kroków, co pozwala stwierdzić, że większą wartość widzieli oni w stabilnej sytuacji w regionie aniżeli w akcie agresji przynoszącym jedynie krótkotrwałe korzyści[321]. Stanowczy protest chińskich władz wywołał jednak list wysłany przez indyjskiego premiera do prezydenta Stanów Zjednoczonych, Billa Clintona (właśc. Williama Jeffersona Blythe'a III Clintona), w którym tłumaczył on decyzję o dokończeniu prac nad pozyskaniem broni jądrowej zagrożeniem ze strony Chińskiej Republiki Ludowej. Warto zauważyć, że choć w liście tym ani razu nie padła nazwa „Chiny", Vajpayee napisał o „kraju, który dokonał zbrojnej agresji na Indie w 1962 roku"[322].

Kolejnym wielkim testem dla relacji chińsko-indyjskich okazała się wojna indyjsko-pakistańska w 1999 roku. Z punktu widzenia władz w Nowym Delhi niezwykle ważnym osiągnięciem był wyjazd w czerwcu indyjskiego ministra spraw zagranicznych do Pekinu, gdzie uzyskał on zapewnienie, że Chińska Armia Ludowo-Wyzwoleńcza nie wesprze pakistańskiej ofensywy[323]. Niewykluczone, że – paradoksalnie – to właśnie wojna indyjsko-pakistańska skłoniła Chiny do podreperowania nadwyrężonych sprawą testów nuklearnych relacji z Indiami. Po pierwsze, Pekinowi nie zależało na eskalacji konfliktu, w którym sam okazałby się głównym – a być może również jedynym – sojusznikiem Pakistanu. Po drugie, władze Chin chciały przekonać Stany Zjednoczone, że zależy im na stabilności i bezpieczeństwie w regionie, w związku z czym gotowe są na włączenie się w proces pokojowy[324].

---

mgliście tłumaczyć z planów Indii na tym polu (zwłaszcza na tle Jawaharlala Nehru, który stanowczo sprzeciwiał się rozwijaniu indyjskiego programu nuklearnego). Drugim powodem, dla którego Indie zintensyfikowały prace nad bronią atomową, był rozwój pakistańskiego programu nuklearnego, będący reakcją na przegraną wojnę z Indiami w 1971 roku. Por. A. Athwal, *China-India Relations. Contemporary Dynamics*, Abingdon 2007, s. 26–27.

320 Por. K. Mishra, *Rapprochement across the Himalayas. Emerging India-China Relations in Post Cold War Period (1947–2003)*, Delhi 2004, s. 185–187.

321 Por. J. Holslag, *op. cit.*, s. 55.

322 *Nuclear Anxiety; Indian's Letter to Clinton on the Nuclear Testing*, „The New York Times" 13 V 1998, [on-line:] http://www.nytimes.com/1998/05/13/world/nuclear-anxiety-indian-s-letter-to-clinton-on-the-nuclear-testing.html (dostęp: 26 II 2018).

323 Por. Lu Yang, *op. cit.*, s. 23.

324 Utrata zaufania władz w Waszyngtonie byłaby dla Pekinu dużym ciosem z uwagi na fakt, że pracował on nad zacieśnieniem relacji ze Stanami Zjednoczonymi już od czasów przełomowej wizyty prezydenta Richarda Nixona (1913–1994) w 1972 roku. Por. K. Mishra, *op. cit.*, s. 203.

Warto zauważyć, że w latach 90. Indie odwoływały się do Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia zarówno w sferze wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Doskonałym przykładem komunikatów skierowanych do indyjskiego społeczeństwa są przemówienia prezydenta Ramaswamy'ego Venkataramana do narodu z 14 sierpnia 1991 roku w związku z Dniem Niepodległości[325] oraz 25 stycznia 1992 roku w przeddzień obchodów czterdziestej trzeciej rocznicy ustanowienia Republiki[326]. W sferze międzynarodowej wyróżniają się z kolei przemówienia wygłoszone podczas wizyty prezydenta Kazachstanu w lutym 1992 roku[327] oraz prezydenta Kirgistanu niecały miesiąc później[328]. Są one dowodem na to, że Indie nie tylko podtrzymywały relacje z krajami, z którymi podpisały porozumienie dotyczące przestrzegania Pięciu Zasad, lecz również pragnęły w ich duchu nawiązać stosunki dyplomatyczne z państwami dopiero rozpoczynającymi niezależną działalność na arenie międzynarodowej.

Nie ulega wątpliwości, że o Pięciu Zasadach indyjscy politycy najczęściej wspominali w kontekście chińskim[329]. O tym, jak ważnym elementem chińsko-indyjskiego dyskursu dyplomatycznego były te zasady, niech świadczy fakt, że nawet w bardzo krótkiej nocie do swojego chińskiego odpowiednika minister spraw zagranicznych Jaswant Singh podziękował mu za gratulacje z okazji powołania go na ten urząd, zapewniając, że Indie pragną rozwijać „przyjazne, dobrosąsiedzkie, konstruktywne i oparte na współpracy relacje z Chinami na bazie Pańća Śila,

---

325 Por. *President's Independence Day Eve Broadcast to the Nation*, New Delhi, 14 VIII 1991, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVII, no. 8 (VIII 1991), s. 138, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2579?000 (dostęp: 25 II 2018).

326 Por. *President's Republic Day Eve Broadcast*, New Delhi, 25 I 1992, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVIII, no. 1 (I 1992), s. 26, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2580?000 (dostęp: 26 II 2018).

327 Por. *Address of the President of India in Honour of President Nazarbaev*, New Delhi, 21 II 1992, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVIII, no. 2 (II 1991), s. 79, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2580?000 (dostęp: 23 II 2018).

328 Por. *President Hosts Banquet in Honour of Mr. Akaev*, New Delhi, 17 III 1992, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVIII, no. 3 (III 1992), s. 113, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2580?000 (dostęp: 27 II 2018).

329 Warto zauważyć, że do reguł Pańća Śila odwoływali się w tamtym czasie nie tylko politycy – w dniach 27–28 czerwca 1994 roku odbyła się chińsko-indyjska konferencja „Panchsheel and Global Diplomacy", na którą zaproszeni zostali dyplomaci, intelektualiści i naukowcy. Por. *Sino-Indian Meet on Panchsheel*, „The Times of India" 19 VI 1994, s. 9.

Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia"[330]. O regułach Pańća Śila mówiono także w sytuacjach konfliktowych – w związku z przeprowadzonymi przez Indie testami broni nuklearnej, które spotkały się ze stanowczym protestem strony chińskiej, premier Vajpayee stwierdził w przemówieniu w Rajya Sabha, że wierzy, iż zasady Pańća Śila wciąż będą kształtować charakter relacji bilateralnych[331]. Tym sposobem, choć Pięć Zasad powróciło do chińsko-indyjskiego dyskursu polityczno-dyplomatycznego, nie towarzyszył im już taki entuzjazm, jak w latach 50. XX wieku. Doskonale uchwyciła ten nastrój Seema Guha, która zauważyła w swoim artykule związanym z nadchodzącą wizytą przewodniczącego ChRL, Jiang Zemina, że Indusi sceptycznie podchodzą do chińskich deklaracji dotyczących Pięciu Zasad, ponieważ pamiętają, w jak krótkim czasie od momentu proklamacji tych reguł wojska Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej wkroczyły na terytorium Indii. „Nowe Delhi wciąż nie może się uwolnić od cienia 1962 roku, zwłaszcza gdy stało się jasne, że rywalizacja Indii i Chin – dwóch największych krajów Azji – o status militarnej i gospodarczej potęgi jest w przyszłości nieunikniona", podsumowała dziennikarka[332].

Kolejnym wydarzeniem, przy którym politycy i dziennikarze z obu krajów przypominali o Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia, były oficjalne obchody pięćdziesięciolecia chińsko-indyjskiego porozumienia w 2004 roku[333]. Z tej okazji indyjskie ministerstwo spraw zagranicznych opublikowało w formie elektronicznej broszurkę *Panchsheel*, w której zebrano fragmenty wystąpień liderów Indii i Chin podkreślających znaczenie Pięciu Zasad zarówno w relacjach chińsko-indyjskich, jak i w skali międzynarodowej. Jak można przeczytać w jednym z dodatkowych opisów, po pięćdziesięciu latach reguły Pańća Śila wciąż świeciły „(…) tak jasno, jak w chwili,

330 *Text of a Message from External Affairs Minister Shri Jaswant Singh to his Chinese Counterpart*, New Delhi, 7 XII 1998, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XLIV, no. 12 (XII 1998), s. 190, [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2586?000 (dostęp: 27 II 2018).

331 Por. *Reply Made by Atal Behari Vajpayee, the Prime Minister, on 29 May 1998 in the Rajya Sabha on Nuclear Tests in Pokhran*, [w:] *Selected Documents on Nuclear Disarmament*, ed. K.R. Gupta, vol. 4, New Delhi 2001, s. 238.

332 S. Guha, *Visit Signals Better Ties with India*, „The Times of India" 24 XI 1996, s. 12.

333 Ze względu na liczne nawiązania do kontekstu historyczno-kulturowego przemówienie prezydenta Narayanana zostało przeanalizowane w rozdziale drugim niniejszej rozprawy, por. podrozdział 2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana, s. 248–250.

gdy zostały zrodzone"[334]. W ramach uzupełnienia warto również przywołać wygłoszone z tej okazji przemówienie *Carrying Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence in the Promotion of Peace and Development* premiera Wen Jiabao – zauważył on, że Pięć Zasad było kamieniem węgielnym „niezależnej, pokojowej polityki zagranicznej Chin" i to właśnie na bazie tych reguł władze w Pekinie nawiązały relacje dyplomatyczne ze stu sześćdziesięcioma pięcioma krajami[335]. Jak podsumował Wen: „Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia przetrwało próbę czasu i walnie przyczyniło się do utrzymania pokoju i stabilności w Azji i na świecie oraz rozwoju relacji międzynarodowych"[336].

Wbrew pozorom większość spotkań przywódców Indii i Chin wpłynęła na rozwój stosunków chińsko-indyjskich jedynie w niewielkim stopniu. Choć obejmujący stanowisko premiera w 2004 roku Manmohan Singh otrzymał ze strony Chin zapewnienie, że pragną one podjąć współpracę z nowym indyjskim rządem w oparciu o Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia[337], trudno mówić o jakimkolwiek przełomie za jego urzędowania. Doskonale ilustruje to wizyta Singha w Chinach w 2008 roku – podpisane przez niego dokumenty przedstawiające wizję budowy nowego świata opartego na pokoju, dobrobycie i harmonii nie miały do zaoferowania nic poza kwiecistą treścią, przez którą, jak zauważył nie bez złośliwości van Eekelen, „sceptycy aż unieśli brwi"[338]. Podobnie oceniono wizytę Wen Jiabao w Indiach w 2010 roku – we wspólnym oświadczeniu z 16 grudnia przywódcy obu krajów zapewnili o rozwoju współpracy i wymiany kulturalnej na bazie Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, a także o „wzajemnym szacunku i wrażliwości na troskę i aspiracje obu stron"[339]. Zorganizowany przy okazji wizyty Wen Jiabao

---

334 *Panchsheel*, External Publicity Division, Ministry of External Affairs, Government of India, 2004, s. 3, [on-line:] http://www.mea.gov.in/Uploads/PublicationDocs/191_panchsheel.pdf (dostęp: 1 III 2018).

335 *Carrying Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence in the Promotion of Peace and Development, Speech by Wen Jiabao Premier of the State Council of the People's Republic of China at Rally Commemorating the 50th Anniversary of The Five Principles of Peaceful Coexistence*, Beijing, 28 VI 2004, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/seminaronfiveprinciples_665898/t140777.shtml (dostęp: 27 II 2018).

336 *Ibidem*.

337 Por. *World Leaders Greet Manmohan Singh***,** „The Times of India" 24 V 2004, s. 11.

338 W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 256.

339 *Joint Communiqué of the Republic of India and the People's Republic of China*, New Delhi, 16 XII 2010, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/bilat-

przyjazd czterystu biznesmenów nie zakończył się jednak spodziewanym sukcesem – Indie odrzuciły propozycję umowy o wolnym handlu, bojąc się niekontrolowanego, groźnego dla rodzimej gospodarki napływu chińskich produktów[340]. Wielki przełom na płaszczyźnie gospodarczej przyniosła dopiero wizyta prezydenta Xi Jinpinga w Indiach we wrześniu 2014 roku, podczas której podpisano umowy o wartości 20 miliardów dolarów[341]. Dla porównania wartość poprzednich porozumień nie przekraczała 400 milionów dolarów. Nie ulega wątpliwości, że za przełamanie niechęci wobec chińskich inwestycji odpowiedzialny był Narendra Modi[342], który w wyniku wygranej BJP został zaprzysiężony na premiera Indii w 2014 roku.

Rok, w którym władzę objął Narendra Modi, przyniósł również sześćdziesięciolecie proklamacji Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Obchody zorganizowane przez Pekin przypadły na koniec czerwca – w konsekwencji upamiętniały one chińsko-indyjskie oraz chińsko-birmańskie *joint statements*, spychając na dalszy plan umowę z kwietnia 1954 roku, w której reguły te pojawiły się po raz pierwszy (a co za tym idzie niejako oddzielając Pięć Zasad od kontekstu tybetańskiego)[343]. Chociaż na obchodach pojawił się sam Xi Jinping, Indie wysłały jedynie swojego wiceprezydenta, Mohammada Hamida Ansariego[344].

---

eral-documents.htm?dtl/5158/joint+communiqu+of+the+republic+of+india+and+the+peoples+republic+of+china (dostęp: 28 II 2018).

340 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 258–259.

341 Por. *President Xi Jinping's Visit: India, China Ink 12 Pacts; $20 Billion Chinese Investment in 5 Years*, „The Economic Times" 18 IX 2014, [on-line:] https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/president-xi-jinpings-visit-india-china-ink-12-pacts-20-billion-chinese-investment-in-5-years/articleshow/42817902.cms (dostęp: 5 III 2018).

342 Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 261.

343 Warto zauważyć, że Chińczycy od samego początku przedstawiali Birmę jako współautora Pięciu Zasad – świadczy o tym przemówienie Zhou Enlaia na konferencji w Bandungu, w którym podkreślił on, że reguły te mają chińsko-indyjsko-birmańskie korzenie (por. *Oświadczenie premiera rady państwowej i ministra spraw zagranicznych Chińskiej Republiki Ludowej Chou En-laia*, [w:] *Bandung. Konferencja Krajów Azji i Afryki*…, s. 86). Jeszcze bardziej od kontekstu chińsko-indyjskiego odsunął Pięć Zasad prezydent Xi Jinping w przemówieniu podczas spotkania reprezentantów ONZ w Genewie 18 stycznia 2017 roku – wspomniał w nim o „Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia, za którymi opowiedziano się na konferencji w Bandungu", całkowicie pomijając okoliczności z 1954 roku. Por. Xi Jinping, *Towards a Community of Shared Future for Mankind*, Geneva, 18 I 2017, [w:] idem, *The Governance of China*, vol. 2, Beijing 2017, s. 590.

344 Z uwagi na odniesienia do kwestii historyczno-kulturowych przemówienia prezydenta Xi Jinpinga i wiceprezydenta Mohammada Hamida Ansariego z okazji obchodów sześćdziesięciolecia

Xi odbył podróż do Indii już we wrześniu tego samego roku. Owocem tej wizyty było *Joint Statement between the Republic of India and the People's Republic of China on Building a Closer Developmental Partnership* – oświadczenie, w którym przywódcy obu krajów zapewnili o podtrzymaniu i zacieśnieniu współpracy w oparciu o Pięć Zasad oraz gotowości do rozwiązywania wszelkich problemów na drodze negocjacji. Zobowiązali się również, że nie pozwolą, by jakiekolwiek kwestie (takie jak, w domyśle, spór graniczny) zaszkodziły rozwojowi bilateralnych relacji[345]. W ten sposób deklaracja wpisała się w polityczno-ideologiczny zwrot, jakiego dokonali Gandhi i Deng w 1988 roku. Niemniej poza założeniem gorącej linii telefonicznej, umożliwiającej komunikację pomiędzy lokalnymi dowódcami wojskowymi, żadne decyzje nie zbliżyły Indii i Chin do rozwiązania trwającego od prawie siedemdziesięciu lat konfliktu granicznego[346].

W ramach uzupełnienia warto zauważyć, że począwszy od 1954 roku, Pięć Zasad było nie tylko ważnym elementem dyplomacji indyjskiej, lecz również jednym z filarów polityki zagranicznej Chin. Wśród najważniejszych umów i porozumień podpisanych przez stronę chińską, w których znalazło się Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, należy wspomnieć o tak zwanym *Komunikacie szanghajskim* (*Shanghai Communiqué*) z 28 lutego 1972 roku, w którym przywódcy Stanów Zjednoczonych i Chin zgodzili się, że pomimo odmiennych systemów społecznych i politycznych kraje te powinny oprzeć wzajemne relacje na poszanowaniu niezależności i terytorialnej integralności innych państw, nieagresji, nieingerencji w sprawy wewnętrzne innych podmiotów, równości i wzajemnych korzyściach oraz pokojowym współistnieniu[347].

---

proklamacji Pańća Śila zostały dokładnie omówione w rozdziale drugim niniejszej dysertacji, por. podrozdział 2.3.7. Komentarze w ramach obchodów pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolecia proklamacji Pięciu Zasad, s. 260–267.

345 Por. *Joint Statement between the Republic of India and the People's Republic of China on Building a Closer Developmental Partnership*, New Delhi, 19 IX 2014, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/bilateral-documents.htm?dtl/24022/joint+statement+between+the+republic+of+india+and+the+peoples+republic+of+china+on+building+a+closer+developmental+partnership (dostęp: 28 II 2018).

346 Por. *Military Hotline between India and China*, 25 XI 2014, Press Information Bureau Government of India, Ministry of Defence, [on-line:] http://pib.nic.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=111789 (dostęp: 5 I 2018).

347 Por. *Joint Communiqué of the People's Republic of China and the United States of America (Shanghai Communique)*, Shanghai, 28 II 1972, Embassy of the People's Republic of China in the United States of America, [on-line:] http://www.china-embassy.org/eng/zmgx/doc/ctc/t36255.htm (dostęp: 1 III 2018); *Nixon-Chou Stress on Joint Endeavor*, „The Times of India" 22 II 1972, s. 9.

Punkty wchodzące w skład Pięciu Zasad pojawiły się także w chińsko-japońskim pakcie pokojowym z 12 sierpnia 1978 roku[348], stanowiącym owoc chińsko-japońsko-amerykańskiego przymierza przeciwko ZSRR[349].

Paradoksalnie, mimo iż reguły Pańća Śila nie powstrzymały Chin przed zaatakowaniem Indii – ich współtwórcy i współsygnatariusza – w kolejnych latach władze w Pekinie odwoływały się do Pięciu Zasad przy okazji rozmaitych porozumień zawartych z pozostałymi sąsiadami w sprawie granicy. Przykładowo w 1969 roku pochwaliły się ustaleniem w duchu Pięciu Zasad przebiegu wspólnej granicy z Afganistanem[350], z kolei w ramach negocjacji granicznych z Bhutanem w 1988 roku wypracowały cztery punkty, z których pierwszy mówił o respektowaniu Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia[351]. Podobnie jak Indie, również Chiny zaproponowały republikom powstałym po rozpadzie ZSRR w 1991 roku rozwój relacji bilateralnych w oparciu o Pięć Zasad[352]. W przeciwieństwie jednak do Nowego Delhi Pekin wielokrotnie nawiązywał do tych reguł w kontekście pakistańskim – w 2003 roku rzecznik chińskiego ministerstwa spraw zagranicznych zauważył w związku z nadchodzącą wizytą pakistańskiego premiera, że w ciągu poprzednich pięćdziesięciu dwóch lat oba kraje nawiązały i rozwinęły współpracę na bazie Pięciu Zasad[353]. Co więcej, w 2015 roku władze chińskie przyznały w Islamabadzie Five Principles of Peaceful Coexistence Friendship Award osobom, które zasłużyły się propagowaniem chińsko-pakistańskiej przyjaźni. Warto zauważyć, że rok wcześniej przyznały tę nagrodę wyróżnionym za podobną działalność Indusom[354]. O tym, jak ważnym elementem

348 Por. *Treaty of Peace and Friendship between Japan and the People's Republic of China*, Beijing, 12 VIII 1978, Ministry of Foreign Affairs of Japan, [on-line:] http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/china/treaty78.html (dostęp: 1 III 2018); *Sino-Japanese Peace Pact*, „The Times of India" 13 VIII 1978, s. 1.

349 Por. M. Yahuda, *The International Politics of the Asia-Pacific*, Abingdon 2011, s. 131.

350 Por. *Chinese Leader Swears by Ideals of Co-existence*, „The Times of India" 29 V 1969, s. 10.

351 Por. R. Kharat, *Indo-Bhutan Relations: Strategic Perspectives*, [w:] *Himalayan Frontiers of India: Historical, Geo-Political and Strategic Perspectives*, ed. K. Warikoo, Abingdon 2009, s. 150.

352 Por. *U.S. to Recognise Russia, Five Republics*, „The Times of India" 25 XII 1991, s. 1.

353 Por. *Jamali Will Seek Liberal Aid from Chinese Govt*, „The Times of India" 24 III 2003, s. 12.

354 Por. *Xi Jinping Meets with Representatives of Friendly Personages and Groups of India and Confers the Five Principles of Peaceful Coexistence Friendship Award*, New Delhi, 19 IX 2014, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/zjpcxshzzcygyslshdsschybdtjkstmedfsllkydjxgsfw/t1193707.shtml (dostęp: 1 III 2018); *Xi Jinping Meets with Representatives of Friendly Personages and Groups of Pakistan and Confers*

chińskiego dyskursu dyplomatycznego było Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, najlepiej świadczy jednak fakt, że wpisano je do Konstytucji ChRL w 1982 roku[355].

Choć trudno dziś przewidzieć, jaki charakter będą miały relacje chińsko-indyjskie za dziesięć czy dwadzieścia lat, większość badaczy nie ma wątpliwości, że kraje te czeka rywalizacja o wpływy nie tylko w regionie Azji Wschodniej i Południowej, lecz również w skali globalnej. W ramach chińsko-indyjskiego wyścigu – czy też starcia smoka ze słoniem, jak często ujmuje się to w sposób symboliczny[356] – eksperci wskazują zarówno na kwestie gospodarcze, jak i te o charakterze geopolitycznym i militarnym. Dobrym tego przykładem jest tak zwany sznur pereł (*string of pearls*), czyli sojusz Chin z krajami Oceanu Indyjskiego, polegający na rozbudowie infrastruktury militarnej i strategicznym okrążeniu Indii[357]. Ze względu na ambitne plany, szeroko zakrojone inwestycje i wielkie postępy w zdobywaniu niezbędnego *know-how* niektórzy specjaliści wieszczą nawet wielki chińsko-indyjski wyścig o podbój kosmosu[358]. Nie wszyscy jednak zakładają, że Indie i Chiny będą państwami wrogimi – optymiści mówią o koncepcji „Chindii" (Chindia), współpracy dwóch najludniejszych i być może najpotężniejszych krajów na świecie[359].

Five Principles of Peaceful Coexistence Friendship Award, Islamabad, 21 IV 2015, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/xjpdbjstjxgsfwbfydnxycxyfldrhyhwlhy60znjnhd/t1256849.shtml (dostęp: 1 III 2018).

355 Por. *Constitution of the People's Republic of China. Full Text after Amendment on March 14, 2004*, [on-line:] http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/2007-11/15/content_1372962.htm (dostęp: 29 IV 2018).

356 Por. R. Bhoothalingam, *Duet or Duel?*, [w:] *India China: Neighbours Strangers…*, s. 199. O powszechnym wśród badaczy zamiłowaniu do przedstawiania chińsko-indyjskiego wyścigu w kategoriach symbolicznych świadczą tytuły wielu poświęconych temu zagadnieniu książek, takich jak: R. Meredith, *The Elephant and the Dragon. The Rise of India and China and What It Means for All of Us*, New York 2007; D. Smith, *The Dragon and the Elephant. China, India and the New World Order*, London 2007.

357 Por. D.N. Panigrahi, *The Himalayas and India-China Relations*, Abingdon 2016, s. 61–62. Jak stwierdził Jaswant Singh, to swoiste okrążenie Indii przez Chiny jest formą strategii mandali z *Arthaśastry*, polegającej, jak można uzupełnić, na uznaniu metody, że „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem". Por. J. Singh, *Defending India*, Houndmills 1999, s. 251.

358 Por. P.S. Suryanarayana, *Smart Diplomacy. Exploring China-India Synergy*, Hackensack 2016, s. 35–41.

359 Por. Fang Tien-sze, *The Past, Prospects and Problems of Forming the „Chindia" Alliance*, [w:] *India and China in the Emerging Dynamics of East Asia*, eds. G.V.C. Naidu, Mumin Chen, R. Narayanan, New Delhi 2015, s. 78. Mówiąc o perspektywach chińsko-indyjskiej współpracy, warto sięgnąć

Podchodząc do tego typu wizji z naukowym sceptycyzmem, należy pamiętać, że w ogólnym zestawieniu Chinom znacznie bliżej do tytułu mocarstwa aniżeli Indiom[360]. Warto również odnotować, że Indie przeprowadziły otwierające je na świat reformy ponad dekadę później niż Chiny, a ich gospodarka wciąż rozwija się wolniej niż chińska. Z drugiej strony indyjska gospodarka wydaje się dużo bardziej stabilna i mniej podatna na rozmaite wahnięcia ze względu na mniejsze uzależnienie do eksportu[361]. Choć obecnie Chiny są największym partnerem gospodarczym Indii, poważnym zmartwieniem dla władz w Nowym Delhi pozostaje fakt, że deficyt handlowy po stronie indyjskiej wyniósł w 2017 roku ponad pięćdziesiąt jeden miliardów dolarów[362].

Mimo iż od wizyty Rajiva Gandhiego w 1988 roku negocjacje w sprawie granicy stanowią jeden z filarów stosunków chińsko-indyjskich[363], spór terytorialny oraz aktywność tybetańskiego rządu na uchodźstwie[364] to prawdopodobnie naj-

---

po *China and India, 2025: A Comparative Assessment*, raport przygotowany dla Biura Sekretarza Obrony w Departamencie Obrony Stanów Zjednoczonych (por. Ch. Wolf Jr. et al., *China and India, 2025: A Comparative Assessment*, Santa Monica 2011). Z kolei wiele cennych informacji związanych z wyzwaniami stojącymi przed Indiami i Chinami (w szczególności w sferze gospodarczej) podaje rozdział *China and India. Future Challenges and Opportunities* w pracy S.D. Sharma, *China and India in the Age of Globalization*, New York 2009, s. 248–275.

360 Na różnice na poziomie społecznym związane z wysokością płac czy wykształceniem zwrócono uwagę w rozdziale *How Long Will It Take India to Catch up with China?* w publikacji: M. Guruswamy, Z.D. Singh, *Chasing the Dragon. Will India Catch Up with China?*, New Delhi 2010, s. 147–156.

361 Por. R. Lal, *Understanding China and India. Security Implications for the United States and the World*, Westport 2006, s. 138. Porównanie potencjału gospodarczego Indii i Chin oraz nakreślenie perspektyw rozwoju na gruncie nauki polskiej zawiera publikacja zbiorowa *Chiny-Indie. Ekonomiczne skutki rozwoju*, red. K. Kłosiński, Lublin 2008.

362 Por. *Trade Deficit with China a Matter of Concern: Nirmala Sitharaman*, „The Economic Times" 25 VII 2017, [on-line:] https://economictimes.indiatimes.com/news/economy/foreign-trade/trade-deficit-with-china-a-matter-of-concern-nirmala-sitharaman/articleshow/59735997.cms (dostęp: 1 III 2018).

363 Pozostałe filary to: spotkania na wysokim szczeblu, środki służące do budowy wzajemnego zaufania oraz rozwój wymiany handlowej. Por. K. Bajpai, Huang Jing, K. Mahbubani, *Introduction. The Long Peace, New Areas of Competition and Opportunities for Cooperation in China-India Relations*, [w:] *China-India Relations. Coopeation and Conflict*, eds. iidem, Abingdon 2016, s. 5.

364 Chociaż Centralny Rząd Tybetański Jego Świątobliwości XIV Dalajlamy działa od 1960 roku na przedmieściach indyjskiej Dharamsali w stanie Himachal Pradesh, to ani rząd w Nowym Delhi, ani żaden inny rząd na świecie do dziś oficjalnie nie uznał jego statusu.

bardziej drażliwy temat w rozmowach między przywódcami obu krajów. Szczególne kontrowersje wzbudzają wizyty Dalajlamy w stanie Arunachal Pradesh, uważanym przez Chińczyków za najbardziej na południe wysunięty skrawek Tybetańskiego Regionu Autonomicznego. Podczas jednej z takich wizyt w kwietniu 2017 roku chińska rzeczniczka ministerstwa spraw zagranicznych stwierdziła, że zapraszanie Dalajlamy do tego regionu przez władze indyjskie prowadzi do eskalacji konfliktu granicznego oraz godzi w interesy Chin i relacje tego kraju z Indiami[365]. W konsekwencji wizyty Dalajlamy w stanie Arunachal Pradesh władze w Pekinie postrzegają jako element antychińskiej działalności sterowanej przez indyjski rząd. Z punktu widzenia władz w Nowym Delhi wizyty Dalajlamy są natomiast potwierdzeniem przynależności tego stanu do Indii oraz dowodem dla międzynarodowej opinii publicznej na to, że wbrew oficjalnym zapewnieniom Chiny próbują ingerować w sprawy wewnętrzne swojego sąsiada. Nie wydaje się przy tym, by Indusom zależało na podejmowaniu jakiejkolwiek działalności, która mogłaby prowadzić do uzyskania niepodległości przez Tybet – świadomi faktu, że w obecnych okolicznościach taki rozwój wydarzeń nie byłby możliwy, wykorzystują oni kwestię tybetańską do budowy pozytywnego wizerunku i demonstrowania, że nie poddają się jakimkolwiek naciskom strony chińskiej.

Należy w tym miejscu podkreślić, że o chińsko-indyjskim konflikcie granicznym nie sposób mówić bez odniesień do polityki władz Pakistanu. Kraj ten jako wierny sojusznik Chin[366] wspierał roszczenia Pekinu wobec terenów kontrolowanych przez Indie, a nawet oficjalnie uznał Aksai Chin za część chińskiego państwa. Tę niemal już legendarną „przyjaźń" wzmocniły w ostatnim czasie zakrojone na szeroką skalę chińskie inwestycje. Należy do nich między innymi projekt China-Pakistan Economic Corridor (CPEC) obejmujący tereny kontrolowanego przez rząd w Islamabadzie Kaszmiru. Jest to być może główny powód, dla którego Indie nie odniosły się do koncepcji Jednego Pasa i Jednej Drogi szczególnie entuzjastycznie – w konsekwencji manifestacyjnie nie wysłały swojego reprezentanta na One Belt, One Road Summit w Pekinie między 14 a 16 maja 2017 roku. W odpowiedzi na zaproszenie

365 Por. *Foreign Ministry Spokesperson Hua Chunying's Regular Press Conference on April 5, 2017*, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/xwfw_665399/s2510_665401/t1451507.shtml (dostęp: 7 I 2018).

366 Pakistan określa się często „przyjacielem Chin na dobre i na złe" (dosłownie: „na każdą pogodę" – *all-weather friend*).

ze strony Chin rzecznik Indii w pouczającym tonie stwierdził, że tego typu projekty „muszą respektować suwerenność i terytorialną integralność”[367]. Warto w tym miejscu podkreślić, że indyjski rzecznik nawiązał w swojej wypowiedzi nie do sporu o stan Arunachal Pradesh, lecz właśnie do CPEC, co pozwala sądzić, że to status Kaszmiru pozostaje główną przeszkodą uniemożliwiającą Indiom zaangażowanie się w projekt Nowego Jedwabnego Szlaku[368].

Choć scenariusza, w którym chińsko-indyjski spór graniczny przerodzi się ponownie w otwarty konflikt, nie można całkowicie wykluczyć, nie wydaje się on w najbliższych latach szczególnie prawdopodobny. Podczas gdy dysproporcja pomiędzy potencjałem armii indyjskiej i chińskiej na początku lat 60. dawała Pekinowi niekwestionowaną przewagę, dziś doprowadzenie do konfrontacji zbrojnej byłoby ze względu na postępy, jakie poczynili na tym polu Indusi, znacznie bardziej ryzykowne. Wydaje się też, że przynajmniej po 1988 roku żaden incydent w regionie przygranicznym nie wymknął się spod kontroli. Świadczy o tym fakt, że groźnie wyglądający impas w rejonie Doklam trwający od 16 czerwca do 28 sierpnia 2017 roku[369] został rozwiązany zaledwie tydzień przed dziewiątym szczytem BRICS[370], zaplanowanym na 4 września w chińskim mieście Xiamen. Chociaż część indyjskich mediów uznała to za wielki sukces Narendry

---

367 *Official Spokesperson's Response to a Query on Participation of India in OBOR/BRI Forum*, 13 V 2017, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://www.mea.gov.in/media-briefings.htm?dtl/28463/Official_Spokespersons_response_to_a_query_on_participation_of_India_in_OBORBRI_Forum (dostęp: 7 I 2018).

368 O związku między inicjatywą One Belt, One Road a polityką Pekinu wobec Indii pisze szerzej Jagannath P. Panda w rozdziale *Beijing's 'One Belt, One Road' Diplomacy and India*. Por. J.P. Panda, *India-China Relations. Politics of Resources, Identity and Authority in a Multipolar World Order*, Abingdon 2017, s. 79–97.

369 16 czerwca 2017 roku chińskie wojska zaczęły rozbudowywać drogę na terytorium spornym pomiędzy Chinami a Bhutanem (bliskim sojusznikiem rządu w Nowym Delhi) nieopodal trójstyku granic Chin, Bhutanu i Indii. W trakcie trwającego ponad dwa miesiące impasu zarówno Indusi, jak i Chińczycy straszyli się militarną interwencją, jednocześnie wzywając do rozpoczęcia negocjacji. Por. *Recent Developments in Doklam Area*, New Delhi, 30 VI 2017, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://www.mea.gov.in/press-releases.htm?dtl/28572/Recent_Developments_in_Doklam_Area (dostęp: 10 I 2018).

370 BRICS to grupa zrzeszająca Brazylię, Rosję, Indie, Chiny i RPA. Chociaż trudno posądzać tak zróżnicowane pod względem gospodarczym, politycznym i społecznym państwa o budowanie trwałego sojuszu, BRICS jest niewątpliwie prestiżowym projektem, równoważącym – przynajmniej pod względem wizerunkowym – dominację państw zachodnich.

Modiego[371], niewykluczone, że Chiny zdecydowały się na wycofanie swoich wojsk tylko po to, aby oczyścić atmosferę przed prestiżowym szczytem. Jakiekolwiek były przyczyny decyzji Pekinu, dzięki impasowi w Doklam[372] stało się jasne, że chińsko-indyjski problem graniczny nie jest jedynie sporem między dwoma państwami, lecz także konfliktem o charakterze regionalnym, który może uderzyć bezpośrednio w sąsiednie kraje, a nawet zagrozić prymatowi Indii w Azji Południowej.

***

Jakie znaczenie mają zasady Pańća Śila po ponad sześćdziesięciu latach od chwili, gdy znalazły się w preambule chińsko-indyjskiego porozumienia? Choć nie odgrywają już tak ważnej roli jak kiedyś, nie wydaje się, by w najbliższym czasie miały całkowicie zniknąć z dyplomatycznego dyskursu Indii[373] i Chin[374]. Warto przy tym

---

371 Por. R. Sethi, *Doklam Is PM Modi's Biggest Geo-Strategic Win to Date*, NDTV, 30 VIII 2017, [on-line:] https://www.ndtv.com/opinion/doklam-a-big-win-for-pm-modi-but-a-big-vulnerability-is-clear-1742900 (dostęp: 1 III 2018); S. Gupta, *The Doklam Stand-off Was Resolved Because of Modi's Hamburg Initiative*, „Hindustan Times" 9 IX 2017, [on-line:] https://www.hindustantimes.com/opinion/the-doklam-stand-off-was-resolved-because-of-modi-s-hamburg-initiative/story-3sJAvVnjfLb605Gy2sabhN.html (dostęp: 2 III 2018).

372 Warto zauważyć, że ze względu na impas w rejonie Doklam w 2017 roku pielgrzymki przez Nathu La zostały czasowo wstrzymane. Por. *Question no.911 Opening of Nathu La Route*, New Delhi, Lok Sabha, 7 II 2018, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/lok-sabha.htm?dtl/29421/question+no911+opening+of+nathu+la+route (dostęp: 4 III 2018).

373 Podczas nieoficjalnego szczytu w Wuhanie w końcu kwietnia 2018 roku Narendra Modi przedłożył Xi Jinpingowi własną propozycję pięciu zasad, na których miałyby się odtąd opierać relacje chińsko-indyjskie. Są to: *soch* (*soć* – myśl), *sampark* (kontakt), *sahyog* (współpraca), *sankalp* (determinacja) i *sapne* (sny). Na razie jednak nie wydaje się, by propozycja Modiego miała zatrzeć pamięć o Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia. Por. *Wuhan Step at a Time, They Move Along: After a Slide, India-China Vie-Vie Once More*, „The Economic Times" Blogs – ET Editorials, 29 IV 2018, [on-line:] https://economictimes.indiatimes.com/blogs/et-editorials/wuhan-step-at-a-time-they-move-along-after-a-slide-india-china-vie-vie-once-more/ (dostęp: 12 II 2019).

374 Wydaje się jednak, że znacznie częściej i na szerszym forum odwołuje się do nich strona chińska – o respektowaniu Pięciu Zasad przez władze w Pekinie przypomniał premier Li Keqiang podczas siedemdziesiątej pierwszej sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ 21 września 2016 roku. Por. *Work Together for a World of Peace, Stability and Sustainable Development. Statement by H.E. Li Keqiang, Premier of the State Council of the People's Republic of China at the General Debate of the 71st Session of the United Nations General Assembly*, New York, 21 IX 2016, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/zxxx_662805/t1417056.shtml (dostęp: 4 III 2018).

zauważyć, że wbrew zapewnieniom polityków i dyplomatów zasady te mają w obecnym kontekście politycznym zupełnie inne znaczenie aniżeli kilkadziesiąt lat temu. Podczas gdy w latach 50. i 60. XX wieku łączono je z Ruchem Państw Niezaangażowanych i sprzeciwem wobec podziału świata na dwa wrogie obozy, dziś służą przede wszystkim jako reguły gry o charakterze *win-win*[375]. Co jednak najważniejsze z punktu widzenia niniejszej publikacji, wraz z ewolucją stosunków chińsko-indyjskich przemianom uległy także analizy i komentarze o charakterze historyczno-kulturowym, którym poświęcony został kolejny rozdział.

375 Nie znaczy to jednak, że do Pięciu Zasad władze Indii odwołują się dziś tylko w kontekście chińskim – przykładem może być wywiad udzielony przez prezydenta Pranaba Mukherjeego jordańskiej gazecie „Al Ghad", w którym polityk przypomniał, że tolerancja i pokojowe współistnienie są zakorzenione w indyjskiej cywilizacji. Por. *Full Text of the Interview of the President of India, Shri Pranab Mukherjee to an Arabic Daily of Jordan „Al Ghad" Appeared in the Newspaper on October 8, 2015*, President of India, s. 9, [on-line:] http://www.presidentofindia.nic.in/writereaddata/Portal/PressRelease/1811/1_Q_A_Jordon-Al-Ghad.pdf (dostęp: 1 III 2018).

Rozdział 2
Pięć Zasad w kulturowych interpretacjach

Niniejszy rozdział przedstawia analizę tekstów źródłowych poświęconych politycznemu i kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Ułożone chronologicznie teksty zostały przyporządkowane do trzech podrozdziałów – odpowiadają one okresom, które w świetle roli, jaką odgrywały zasady Pańća Śila, można wyróżnić w postkolonialnej historii relacji chińsko-indyjskich. Dzięki ujętym w niniejszej części badaniom możliwie stanie się przeprowadzenie w ostatnim rozdziale analizy porównawczej omówionych źródeł.

2.1. Analiza tekstów poświęconych pięciu zasadom z lat 1954–1962

Ramy czasowe tej części rozdziału wyznacza podpisanie zasad Pańća Śila w kwietniu 1954 roku i wybuch wojny granicznej w październiku roku 1962. Jak wyjaśniono w rozdziale pierwszym, okres ten charakteryzuje dynamiczna ewolucja charakteru relacji między Pekinem a Nowym Delhi – od wielkiego entuzjazmu w czasie tak zwanego chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego, przez wzrost nieufności i napięcia w drugiej połowie lat 50., aż po konfrontację zbrojną. Główny nacisk położono na analizę przemówień i wywiadów Jawaharlala Nehru oraz broszur parlamentarnych poświęconych Pięciu Zasadom. Perspektywę tę uzupełniają artykuły i monografie osób związanych ze światem polityki i nauki[1].

2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru

Wydaje się, że za punkt wyjścia do badań nad historyczno-kulturowym wymiarem reguł Pańća Śila należy uznać komentarze Jawaharlala Nehru – pierwszego premiera

1 Wszystkie terminy i zagadnienia o charakterze historyczno-kulturowym poruszone przez autorów przeanalizowanych publikacji zostały szerzej omówione w Aneksie.

Indii, uważanego powszechnie za ojca Pięciu Zasad oraz osobę, która wprowadziła je zarówno do polityki wewnętrznej, jak i do stosunków międzynarodowych. Większość najważniejszych z punktu widzenia przedłożonej dysertacji przemówień premiera została zebrana w trzecim tomie *Jawaharlal Nehru's Speeches*, wydanym w 1958 roku. Mimo iż w publikacji tej można wskazać wiele tekstów poświęconych regułom Pańća Śila, analizie poddano w niniejszym podrozdziale wyłącznie te przemówienia i wykłady, w których Nehru poruszył kwestię roli i znaczenia Pięciu Zasad w kontekście historyczno-kulturowym.

Pierwsze z przemówień – *Report on Bandung* z 30 kwietnia 1955 roku – poświęcone jest konferencji w indonezyjskim Bandungu, opisanej w pierwszym rozdziale rozprawy. Za największe osiągnięcie tej międzynarodowej debaty uznał Nehru podpisanie *Deklaracji w sprawie zapewnienia powszechnego pokoju i współpracy*. Jak stwierdził, reguły Pańća Śila, które zaledwie kilka miesięcy wcześniej zostały wypracowane przez Indie w porozumieniu z Chinami, znalazły w końcowej deklaracji z Bandungu pełne ucieleśnienie. Zdaniem Nehru było to dla Indii ogromne wyróżnienie, wszak „(…) przywiązanie do zasad, które powinny kierować zachowaniem wszystkich narodów Ziemi", zadeklarowali uczestnicy wielkiego, międzynarodowego kongresu, który zgromadził reprezentantów ponad połowy populacji globu[2]. Jak podkreślił przy tej okazji premier, Indie nigdy nie uważały Pięciu Zasad za święte przykazania – liczyło się tylko ich ogólne przesłanie i to właśnie ono znalazło odzwierciedlenie w deklaracji z Bandungu. Warto również odnotować, że epokowe afrykańsko-azjatyckie spotkanie, na którym społeczność międzynarodowa miała wyrazić poparcie dla reguł Pańća Śila, uznał on za element wielkich przemian historycznych, nie zaś za wydarzenie odosobnione bądź przypadkowe[3]. Nehru zignorował tym samym fakt, że konferencja w Bandungu odniosła sukces jedynie w sferze wizerunkowej, nie rozwiązała natomiast żadnych sporów o charakterze politycznym i terytorialnym.

W przemówieniu *The Concept of Panchsheel* z 17 września 1955 roku na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, że chociaż Indie zawsze zachęcały do dialogu i rozwiązywania sporów na drodze pokojowej, ich rolą i celem na arenie międzyna-

2 J. Nehru, *Report on Bandung*, New Delhi, Lok Sabha, 30 IV 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958, s. 297.

3 *Ibidem*, s. 301.

rodowej nigdy nie było mediatorstwo. Konstatacja ta wydaje się dość kontrowersyjna – z analizy historycznej wynika, że to właśnie w pośrednictwie pomiędzy skonfliktowanymi krajami Indie upatrywały szansy na wzmocnienie swojej pozycji w świecie. Co jednak najistotniejsze, za najważniejszy wkład Indii w rozwój pokojowych relacji uznał Nehru koncepcje ujęte w regułach Pańća Śila. Jak podkreślił: „nie ma nic nowego w tych ideach prócz ich aplikacji w konkretnym kontekście"[4]. W ten sposób premier zasugerował, iż ze względu na zakorzenienie tych idei w indyjskiej historii Pięciu Zasad (a przynajmniej ich istoty, ducha) nie można traktować jako tworu dwudziestowiecznego.

W swoim wystąpieniu Nehru zwrócił uwagę parlamentarzystów na fakt, że dzięki staraniom Indii cały świat dowiedział się o idei pokojowego współistnienia. Zdaniem indyjskiego premiera najważniejszy element Pięciu Zasad – oprócz pokoju jako takiego – stanowiło nieingerowanie w sprawy wewnętrzne innych państw, zarówno na płaszczyźnie ideologicznej, jak również politycznej i gospodarczej. Innymi słowy, reguły Pańća Śila zakładały obecność różnych dróg rozwoju prowadzących do tych samych celów – niezależnie od uwarunkowań politycznych czy gospodarczych wszystkie państwa miały dążyć do pozytywnych, pokojowych przemian, dzięki którym podniósłby się poziom życia ludzi na całym świecie. W rezultacie indyjski premier zapewniał swoich słuchaczy o istnieniu pewnego rodzaju etycznej wspólnoty ponadnarodowych, ogólnoludzkich pragnień i celów, zgodnie z którymi mieliby postępować przywódcy wszystkich podmiotów na arenie międzynarodowej.

W kolejnym fragmencie przemówienia Nehru wyjaśnił, że pomimo swojego niezależnego kursu Indie nie zamierzały izolować się od reszty świata. Należy przy tym uzupełnić, że postawa wynikająca z „umysłu i ducha Indii" związana była z nabywaniem nowych umiejętności i pozyskiwaniem wiedzy od innych państw[5]. Zdaniem Nehru w tym właśnie tkwił sens zasad Pańća Śila – każdy kraj (tak jak i każdy człowiek) sam musiał zadbać o swój intelektualny, moralny i duchowy rozwój. Co jednak najważniejsze, proces ten polegał na pozytywnym, dobrowolnym przyswajaniu wiedzy i umiejętności, nie zaś na ingerowaniu w wewnętrzne sprawy innych podmiotów oraz narzucaniu im własnego światopoglądu.

---

4 Idem, *The Concept of Panchsheel*, New Delhi, Lok Sabha, 17 IX 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3, s. 306.

5 *Ibidem*, s. 308.

Na koniec warto podkreślić, że przemawiający do parlamentarzystów Nehru uznał Pięć Zasad za źródło prawdy, zbiór nie tylko słusznych, lecz także uniwersalnych idei, którymi powinny kierować się wszystkie rządy na świecie. W konsekwencji indyjski premier umieścił zasady Pańća Śila na płaszczyźnie aksjonormatywnej. Wypowiedź tę warto skonfrontować z parlamentarną dyskusją z września 1959 roku, w której Nehru stwierdził: „Pańća Śila to nie jest moja polityka – to aksjomatyczna prawda. Niezależnie od tego, czy my się zgadzamy, a Chińczycy nie, jest to twierdzenie aksjomatyczne"[6]. W rezultacie, nadając Pięciu Zasadom status aksjomatu, Nehru przedstawił je – zgodnie przynajmniej z klasyczną definicją logiki – jako reguły niepodważalne, bezdyskusyjne, których prawdziwości nie trzeba było dowodzić.

Kolejne przemówienie, na które należy ze względu na jego historyczno-kulturowy kontekst zwrócić uwagę, wygłosił Nehru w Lok Sabha 21 grudnia 1955 roku. Jeden z najważniejszych elementów tekstu *Coexistence at Home* stanowi nawiązanie do spotkania indyjskiego premiera z liderami sowieckimi, które miało miejsce w Kalkucie miesiąc wcześniej. „Stwierdziłem, że zasady Pańća Śila nie są dla indyjskiego umysłu żadną nowością, lecz ideą immanentną dla indyjskiego myślenia i indyjskiej kultury"[7], przypomniał Nehru. W konsekwencji już na samym początku premier Indii nakreślił związek Pięciu Zasad z południowoazjatyckim dziedzictwem, a precyzyjniej – z ideami uwiecznionymi w edyktach Aśoki, których treść przywołał wcześniej podczas spotkania z Sowietami. Zarówno edykty starożytnego cesarza, jak i Pięć Zasad potraktował Nehru jako wezwanie do przestrzegania zasad tolerancji. Jego zdaniem to właśnie tolerancja stanowiła „podstawę indyjskiej kultury", w której zakorzenione były reguły Pańća Śila[8].

Jak stwierdził Nehru, dzięki przywiązaniu do idei pokojowego współistnienia i zasad Pańća Śila Indie zyskały uwagę i szacunek opinii międzynarodowej. Nade wszystko reguły te wyznaczyły właściwy kierunek rozwoju kraju – i chociaż Nehru przyznał, że Indie nie zawsze postępowały w zgodzie z tymi ideałami, zauważył, że były im wierne w czasie, gdy starały się o uzyskanie niepodległości. Wydaje się, że w ten sposób Nehru celowo nawiązał do bezkrwawej działalności pod

6 *Prime Minister on Sino-Indian Relations*, vol. 1: *Indian Parliament*, pt. 2, External Publicity Division, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1962, s. 143–144.

7 J. Nehru, *Coexistence at Home*, New Delhi, Lok Sabha, 21 XII 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3, s. 177.

8 *Ibidem*.

duchowym przywództwem Mahatmy Gandhiego, przemilczał natomiast historię walk religijno-etnicznych, do których doszło w ciągu kilku pierwszych miesięcy po podziale subkontynentu. Następnie, niejako ubiegając ewentualne pytania i uwagi swoich słuchaczy, indyjski premier przywołał przykłady Kaszmiru oraz Goa – otwarcie przyznał, że polityka Indii wobec tych regionów spotkała się z krytyką na arenie międzynarodowej i oskarżeniami o łamanie zasad pokoju i antykolonializmu. Niemniej, jak zawyrokował Nehru, kwestie te z czasem staną się „najjaśniejszymi przykładami tolerancji i cierpliwości", jakimi wykazali się Indusi, którzy dochowali wierności Pięciu Zasadom opartym na starożytnych ideałach[9].

Najważniejszy z perspektywy niniejszej monografii fragment przemówienia Nehru dotyczy związku zasad Pańća Śila z dziedzictwem indyjskiej cywilizacji. Zdaniem premiera łączy je tolerancyjne podejście do innych kultur i systemów politycznych. Warto jednak zauważyć, iż w tym samym wystąpieniu Nehru dokonał apoteozy ustroju demokratycznego – stwierdził, że jego alternatywę stanowią jedynie spadające bomby, uliczne zamieszki oraz hindusko-muzułmańsko-sikhijska nienawiść[10]. Podchodząc do przemówienia premiera z naukowym krytycyzmem, należy podkreślić, że tak zdecydowane, a w zasadzie bezdyskusyjne uznanie wyższości ustroju demokratycznego wydaje się nie do końca zgodne z duchem zasad Pańća Śila, nie tylko przecież mówiących o tolerancji i otwartości wobec innych rozwiązań politycznych czy gospodarczych, lecz także zakładających, iż nie ma jednej i jedynie słusznej drogi rozwoju.

W przemówieniu *Appeal for Goodwill*, transmitowanym 16 stycznia 1956 roku z Nowego Delhi, niezwykle ważne z punktu widzenia niniejszej analizy wydaje się wezwanie do pełnego, postkolonialnego zjednoczenia kraju. W swoim apelu premier Nehru miał na myśli przede wszystkim regiony sporne takie jak Pendżab[11].

---

9 *Ibidem*, s. 178.

10 *Ibidem*.

11 W 1947 roku historyczny Pendżab został podzielony pomiędzy dwa kraje – około dwóch trzecich jego powierzchni znalazło się na terenie Pakistanu, jedna trzecia zaś na terytorium Indii. Niemal od samego początku sikhowie zaczęli domagać się autonomiczności, a nawet niepodległości. Kulminacją konfliktu sikhijskiego okazały się wydarzenia lat 80. XX wieku: zajęcie Złotej Świątyni w Amritsarze przez Jarnaila Singha Bhindranwalego (1947–1984) i jego terrorystyczne bojówki, operacja Niebieska Gwiazda oraz zamordowanie premier Indiry Gandhi przez jej dwóch sikhijskich ochroniarzy. Por. K. Iwanek, A. Burakowski, *op. cit.*, s. 326–328; J. Chociłowski, *Wulkan sikhijski*, [w:] W.O. Cole, P.S. Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Łódź 1987, s. 204–230; Z. Igielski, *Sikhizm*, Kraków 2008, s. 31–32.

Jak stwierdził, do sprawy tej należało podejść w duchu pokojowego współistnienia – apelując do mieszkańców kraju o całkowite zjednoczenie, przestrzegł, że znane na całym świecie przesłanie Pańća Śila okazałoby się fałszywe, gdyby sami Indusi nie stosowali się do niego w polityce wewnętrznej. Wydaje się zatem, że podczas gdy w większości przemówień Nehru zachęcał do przeniesienia zasady pokojowego współistnienia z umowy chińsko-indyjskiej do sfery międzynarodowej, a nawet globalnej, tym razem próbował ją zaaplikować na poziomie polityki stanowej.

Warto zauważyć, że w tym samym wystąpieniu Nehru przypomniał swoim słuchaczom o świętowanym przez Indie 2500-leciu narodzin Buddy, „najwspanialszego syna Indii", którego światło „rozpromieniało świat przez całe tysiąclecia"[12]. W ten sposób Nehru niezwykle wysoko ocenił znaczenie nauk Śakjamuniego nie tylko dla samych Indii, lecz również dla ogólnoświatowego dziedzictwa filozoficzno-religijnego. Jak uzupełnił, przesłanie Buddy – wskazujące Indiom i Indusom drogę właściwego postępowania i rozwoju – zostało uwiecznione w skalnych edyktach Aśoki. „Tylko dzięki uznaniu tej wielkiej prawdy nasz kraj i świat będą prosperować"[13], zauważył. Choć nie doprecyzował, które elementy filozofii Buddy i Aśoki stanowiły ową „prawdę", to biorąc pod uwagę treść poprzedniego fragmentu, można założyć, iż premier miał na myśli przede wszystkim wiarę w możliwość pokojowego rozwiązywania sporów.

W ramach podsumowania warto zauważyć, że z równie wielkim entuzjazmem podchodził Nehru do implementacji idei pokojowego współistnienia (stanowiącej zarazem fundament Pańća Śila) zarówno na poziomie globalnym, jak i na płaszczyźnie azjatyckiej. Co więcej, związek Pięciu Zasad z dziedzictwem cywilizacyjnym Indii oparł na filozofii buddyjskiej, której źródło stanowiły w jego przekonaniu nauki Śakjamuniego oraz edykty cesarza Aśoki. W odniesieniu do przywołanego wcześniej fragmentu należy również zwrócić uwagę na obowiązek budowania w kraju poczucia jedności. Mimo iż kierując się wzniosłymi ideami z filozofii Buddy czy Gandhiego można by zaryzykować stwierdzenie, że Pendżab miał prawo pokojowo negocjować kwestię swojej niepodległości dokładnie tak samo, jak uczynili to względem Brytyjczyków przedstawiciele władz w Nowym Delhi, nie ulega wątpliwości, że zjednoczenie wszystkich prowincji stanowiło dla Nehru sprawę priorytetową.

12 J. Nehru, *Appeal for Goodwill*, New Delhi, 16 I 1956, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3, s. 187.

13 *Ibidem*.

Innymi słowy, filozofia Pańća Śila nie przewidywała scenariusza separatystycznego. Świadomy faktu, że odłączenie Pendżabu mogłoby doprowadzić do rozpadu całego kraju, Nehru manewrował pomiędzy głoszeniem tolerancji, otwartości i pokoju a staraniami o utrzymanie jedności państwa i dbałością o ogólnonarodowe interesy.

Rekonstruując poglądy Nehru na temat Pięciu Zasad, warto na koniec sięgnąć po książkę *The Mind of Mr. Nehru. An Interview by R.K. Karanjia* z 1960 roku, której trzon stanowi wywiad-rzeka przeprowadzony z Nehru przez Rustoma Khurshedjiego Karanjię (1912–2008)[14]. Nehru kilkakrotnie nawiązał w nim do reguł Pańća Śila, omawiając ich znaczenie zarówno w kontekście indyjskim, jak i międzynarodowym.

Zdaniem Nehru treść Pięciu Zasad doskonale wpisywała się w filozofię gandyzmu[15]. Kiedy Karanjia zauważył, że doktryna Pańća Śila stanowiła alternatywę dla bomby atomowej, premier wyjaśnił, że idea ta była nieodłącznym elementem filozofii gandyjskiej, która – jak podkreślił wielokrotnie w czasie wywiadu – legła u podstaw niepodległych Indii. Jak uzupełnił: „w rzeczywistości podejście Pańća Śila, oparte na współistnieniu, pokoju, tolerancji, postawie »żyj i pozwól żyć«, od wieków stanowiło fundament indyjskiej myśli i można je znaleźć we wszystkich religiach. Praktykowali je wielcy władcy, tacy jak Aśoka, a po Gandhim odziedziczyliśmy je w formie praktycznej filozofii działania. Nie było miejsca na »zimną wojnę« w umyśle Aśoki, a Gandhi ofiarował światu najbardziej praktyczny substytut wojny i przemocy, inicjując wielką rewolucję dzięki (…) postawie biernego oporu. Najważniejszą cechą naszej polityki zagranicznej jest to, że jest ona częścią naszej wielkiej, historycznej tradycji"[16].

W przywołanym komentarzu warto wyróżnić kilka elementów. Po pierwsze, premier doszukiwał się tych samych ideałów, które zostały ujęte w treści Pięciu Zasad, w różnych religiach, a nie tylko w szeroko rozumianej tradycji hinduskiej. Choć nie doprecyzował, jakie wyznania miał na myśli, można założyć, że nawiązał w ten sposób do wszystkich religii, które ukształtowały charakter subkontynentu indyjskiego – zarówno hinduizmu i buddyzmu, jak również islamu, a nawet chrześcijaństwa[17].

14 Komentarze samego Karanjiego zostały przeanalizowane w podrozdziale 2.1.8. Nowe szaty hinduskiej doktryny koegzystencji w wyobrażeniu Rustoma Khurshedjiego Karanji, s. 167–169.

15 Nehru podkreślił, że okres, w którym żyli, nie był – jak twierdziło wielu – „epoką Nehru" (*Nehru epoch*), lecz „erą gandyjską" (*Gandhian era*). J. Nehru, R.K. Karanjia, *The Mind of Mr. Nehru. An Interview by R.K. Karanjia*, London 1960, s. 23.

16 *Ibidem*, s. 23–24.

17 W jednym ze swoich wykładów wygłoszonych w lutym 1959 roku stwierdził, że na charakter Indii miały wpływ przede wszystkim cztery religie: dwie, które się tam narodziły (hinduizm

Po drugie, premier Indii usytuował na jednej płaszczyźnie Mahatmę Gandhiego i cesarza Aśokę. O ile jednak filozofia pierwszego myśliciela była mu doskonale znana dzięki jego osobistym doświadczeniom, o tyle wiedza o starożytnym władcy – jak wyjaśniono szerzej w Aneksie[18] – do dziś pozostaje ze względu na ograniczoną liczbę źródeł historycznych fragmentaryczna i niepewna. W konsekwencji wyrokowanie, że Aśoce nieznana była jakakolwiek forma „zimnej wojny", wydaje się poważnym nadużyciem. Po trzecie, „indyjskie" poszanowanie pokoju i nieczynienia przemocy było bardzo praktyczne – jak podkreślił Nehru, to właśnie dzięki bezkrwawej rewolucji w duchu gandyjskim, uchwyconym później w Pięciu Zasadach, Indie uzyskały niepodległość. W rezultacie wywodzące się z filozofii Aśoki i Gandhiego zasady Pańća Śila nie były dla indyjskiego premiera jedynie zbiorem frazesów, lecz dowodem na to, że połączenie polityki ze sferą moralno-etyczną jest nie tylko możliwe, ale wręcz pożądane. Tym sposobem premier Indii zaprezentował spójną i prostą wizję, przekonując czytelników, że mieszkańcy tego kraju od zarania dziejów kierowali się w swoich działaniach tradycyjnymi wartościami i wzniosłymi ideałami.

W ramach wywiadu-rzeki Nehru opowiedział także historię Ćanakji, głównego doradcy na dworze Ćandragupty. Jak głosi legenda, mimo iż kilku królów i wodzów zawiązało przeciwko cesarzowi konfederację, minister Ćanakja – „typowy indyjski geniusz"[19], człowiek mądry, altruistyczny i miłujący pokój – doprowadził do zażegnania konfliktu bez rozlewu krwi. Następnie zgodnie z ascetycznym zwyczajem postanowił udać się do lasu, gdzie oddał się studiowaniu i pisaniu. Gdy zasmucony jego decyzją król zapytał, kogo powinien powołać na jego miejsce, Ćanakja zaproponował, by zaprosił do współpracy lidera niedawno zawiązanej konfederacji. Tylko w ten sposób, jak twierdził Ćanakja, możliwe było zapewnienie królestwu trwałego pokoju.

Nehru określił opisaną w poprzednim akapicie sytuację jako przykład „współistnienia" sprzed dwóch tysięcy lat[20]. Innymi słowy, dostarczył w swoim przekonaniu dowodu na to, że zasada pokojowego współistnienia i pokojowego rozwiązywa-

---

i buddyzm), oraz dwie, które choć przybyły z zewnątrz, mocno się na subkontynencie ukorzeniły (islam i chrześcijaństwo). Por. J. Nehru, *Synthesis is Our Tradition. Extracts from 'India Today and Tomorrow'*, Azad Memorial Lectures, New Delhi, 22–23 II 1959, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi 1964, s. 6.

18 Por. Aneks, część *Filozofia polityczna cesarza Aśoki*, s. 354–358.

19 Idem, R.K. Karanjia, *The Mind of Mr. Nehru*…, s. 24.

20 Por. *ibidem*, s. 25.

nia sporów znana była Indusom już w starożytności. Należy jednak odnotować, że premier nie wspomniał o przypisywanej Ćanakji *Arthaśastrze*[21], traktacie politycznym skupiającym się na realizacji interesów oraz rozszerzaniu i umacnianiu władzy. W istocie *Arthaśastra* doradzała utrzymanie lub zaprowadzenie pokoju tylko wtedy, gdy było to najbardziej korzystne, pokój nie był natomiast celem samym w sobie, jak można by mylnie wydedukować na podstawie opowieści Nehru.

Do znaczenia reguł Pańća Śila Nehru wraz ze swoim rozmówcą powrócili jeszcze kilkakrotnie. Kiedy premier Indii przyznał Gandhiemu rację w kwestii szukania „syntez", opartych na współpracy, współistnieniu i równości, Karanjia dopowiedział, że w ten oto sposób Nehru wyjaśnił genezę zasad Pańća Śila[22]. W innym fragmencie premier Indii stwierdził z kolei, że koncepcja współistnienia sięgająca „dni Aśoki i Buddy" znalazła ucieleśnienie w działalności Mahatmy Gandhiego: „Gandhi związał ją z kwestią właściwych celów i środków. To, jeśli mogę się tak wyrazić, część indyjskiej myśli, której podstawą jest zasada »żyj i pozwól żyć«. Nie twierdzę, że Indusi to anioły; niemniej indyjska myśl jest dobra. Filozofia współistnienia wypływa z naszej historii (…)"[23]. W rezultacie Nehru powiązał reguły Pańća Śila z wartościami i ideami starożytnych Indii. Choć odniósł się w swoim wywodzie do dziedzictwa ogólnoindyjskiego, wyróżnił filozofie Buddy i Aśoki, sprowadzając ich przesłanie do umiłowania pokoju i tolerancji. Nie po raz pierwszy połączył tym sposobem nauki Buddy, Aśoki, Gandhiego oraz zbudowane na ich fundamencie zasady Pańća Śila w logiczną, spójną całość.

Kiedy Karanjia dopytał, czy premier Nehru – który brzmiał jak defetysta, gdy podczas przemówienia w Katmandu pytał retorycznie: „gdzie jest Pańća Śila?" – sam przypadkiem nie zboczył ze ścieżki wyznaczonej przez Pięć Zasad, ten stanowczo zaprzeczył. Jak wyjaśnił, reguły te były jedynym sensownym drogowskazem w sferze relacji międzynarodowych; problem stanowiło jednak to, że choć się o nich szeroko rozprawiało, nie przestrzegało się ich w praktyce[24]. Tłumacząc, na czym polegała prawdziwa siła Indii, Nehru skonstatował: „(…) sądzę, że podejście i filozofia, którą odziedziczyliśmy po Aśoce, Gandhim oraz innych wielkich myślicielach i władcach – postawa »żyj i pozwól żyć«, nieczynienie przemocy, tolerancja i współistnienie – jest jedynym praktycznym rozwiązaniem problemów naszych

21 Por. Aneks, część *Hinduskie traktaty polityczno-prawne.* Arthaśastra i Manusmriti, s. 339–347.

22 Por. J. Nehru, R.K. Karanjia, *The Mind of Mr. Nehru*…, s. 77.

23 *Ibidem*, s. 80.

24 *Ibidem*, s. 82.

czasów”[25]. Tym sposobem Nehru nie pierwszy raz odwołał się do historyczno-filozoficznego dziedzictwa Indii, podkreślając, że zasady Pańća Śila oparte są na „pokojowym współistnieniu oraz nieingerowaniu w sprawy innych państw, religii i ideologii”[26]. Jak stwierdził Nehru, Indie mogą się pochwalić bogatym doświadczeniem w aplikowaniu tej konstruktywnej, pokojowej i niezmiennie aktualnej „strategii”, a w konsekwencji mają do zaoferowania światu nie „magię” czy „mantrę”, jak dobitnie zaznaczył, lecz konkretne rozwiązanie. Ich obowiązek stanowi także doradzenie innym krajom, jaką drogę powinny obrać, aby doprowadzić do eliminacji międzynarodowych sporów i napięć[27].

Chociaż Nehru wyeksponował w wywiadzie użyteczność Pięciu Zasad, wyjaśnił również, że zakładają one przede wszystkim reorientację o charakterze psychologicznym, a nie tylko właściwy sposób postępowania[28]. Zdaniem premiera reguły Pańća Śila są „mentalnym lub duchowym podejściem, które syntezuje różnice i sprzeczności, próbuje zrozumieć i pogodzić rozmaite religie, ideologie, systemy polityczne, społeczne i gospodarcze, a także odrzuca myślenie w kategoriach konfliktu czy rozwiązania militarnego”[29]. Choć w tym miejscu Nehru związał Pięć Zasad głównie z siłą mentalną, wydaje się, że reguły te miały dla niego również znaczenie praktyczne, gdyż to dzięki nim Indie starały się o zmniejszenie międzynarodowych napięć i stworzenie klimatu pokoju[30].

Nie ulega wątpliwości, że Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia było dla Nehru – przynajmniej w sferze deklaratywnej – filarem indyjskiej polityki zagranicznej. Choć reguły te stanowiły według niego odzwierciedlenie ideałów wywodzących się z indyjskiej historii i kultury, miały także charakter praktyczny, ponieważ stwarzały Indiom warunki, w których te mogłyby się bezpiecznie i stabilnie rozwijać. Należy jednak z całą stanowczością podkreślić, że Nehru nie był pacyfistą w skrajnym tego słowa znaczeniu – świadczą o tym między innymi uwagi, jakie poczynił pod adresem starożytnej idei nieczynienia przemocy. Zdaniem Nehru *ahimsa* miała więcej wspólnego z motywacją, samodyscypliną i kontrolą nienawiści aniżeli z fizycz-

25 *Ibidem*, s. 86.
26 *Ibidem*.
27 *Ibidem*, s. 86.
28 Por. *ibidem*, s. 87.
29 *Ibidem*, s. 89.
30 Por. *ibidem*.

ną nieobecnością przemocy, której czasami nie sposób było uniknąć[31]. Wywód ten tłumaczy, dlaczego Nehru – z wielkim zaangażowaniem wspierający wysiłki na rzecz rozbrojenia – nigdy nie opowiedział się za bezwarunkowym stosowaniem *ahimsy* w polityce wewnętrznej i zagranicznej. Choć indyjski premier przyznał, że ze względu na uwarunkowania i tradycje Indii polityka oparta na idei nieczynienia przemocy była dla tego kraju jak najbardziej słuszna[32], wyjaśnił jednocześnie, że państwo to było zbyt małe i słabe, by zrezygnować z utrzymywania sił zbrojnych, jak zapewne życzyłby sobie tego Mahatma Gandhi[33]. Premier odnotował również, że *satjagrahę* stosowano dotychczas jedynie w granicach Indii przeciwko aparatowi brytyjskiemu – z tego powodu trudno było przewidzieć, czy sprawdziłaby się ona na arenie międzynarodowej[34].

2.1.2. PERSPEKTYWA INDYJSKICH BROSZUR PARLAMENTARNYCH

Grupę źródeł niezwykle wartościowych zarówno ze względu na charakter dokumentacyjny, jak również ideologiczno-propagandowy stanowią wydawane przez indyjskie władze (a dokładniej: sekretariat niższej izby indyjskiego parlamentu) broszury poświęcone roli zasad Pańća Śila w międzynarodowym dyskursie politycznym lat 50. XX wieku. Wśród nich można wymienić pięć publikacji: *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* (1955), *Panchsheel* (1957), a także pomyślane w formie trzyczęściowej całości *Panchsheel. Excerpts from Prime Minister Nehru's Speeches 1954–56*, *Panchsheel. Excerpts from Documents, 1954–57* oraz *Panchsheel, Its Meaning and History* (1958). Z powyższej listy wybrano i przeanalizowano w niniejszym podrozdziale trzy pozycje, które najlepiej omawiają znaczenie reguł Pańća Śila w kontekście historyczno-kulturowym.

2.1.2.1. Echo starożytnych zasad buddyjskich

Pierwszą oficjalną poświęconą Pięciu Zasadom publikacją wydaną przez indyjski parlament jest *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* z grudnia 1955 roku. Broszura ta składa się z dwóch części – podzielonej na kil-

---

31 Por. W. van Eekelen, *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China. A New Look at Asian Relationships*, Leiden 2015, s. 3–4.

32 Por. J. Nehru, *Freedom from Fear. Reflections on the Personality and Teachings of Gandhi*, ed. T.K. Mahadevan, New Delhi 1960, s. 14.

33 Por. *ibidem*, s. 37.

34 Por. *ibidem*, s. 60.

ka rozdziałów sekcji opisowej oraz apendyksów zawierających treść politycznych umów i komunikatów. Cel utrzymanej w dość podniosłym tonie całości stanowi – jak zaznaczono w krótkiej przedmowie – opisanie zaangażowania Indii w debatę nad międzynarodowym pokojem oraz promocję idei pokojowego współistnienia. W publikacji zamieszczono przychylne, nieraz niezwykle entuzjastyczne wypowiedzi polityków, wyliczono również w porządku chronologicznym kraje, które oficjalnie przyjęły Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia. I chociaż broszura ta doskonale wpisuje się w typowy dla lat 50. nurt gloryfikującej politykę Jawaharlala Nehru propagandy[35], z punktu widzenia niniejszej dysertacji elementem kluczowym wydaje się początek pierwszego rozdziału poświęconego historyczno-kulturowemu kontekstowi proklamacji Pięciu Zasad.

Podobnie jak na jednej ze stron tytułowych, również w pierwszym rozdziale przytoczono na samym początku wypowiedź Nehru, który stwierdził, że zasady Pańća Śila są „starożytną frazą aplikowaną w kontekście moralnym"[36]. Tym sposobem już na wstępie zwrócono uwagę nie tylko na głębokie, sięgające podstaw cywilizacji indyjskiej korzenie zasad Pańća Śila, lecz także na ich sens w wymiarze religijno-etycznym. Ponadto w kolejnym zdaniu wyraźnie zaznaczono odrębność indyjskich zasad Pańća Śila od wersji indonezyjskiej – w przeciwieństwie do reguł uwiecznionych w chińsko-indyjskim porozumieniu indonezyjska Pancasila miała się odnosić wyłącznie do kwestii wewnętrznych, takich jak niepodległość czy sprawiedliwość społeczna.

Po krótkim, choć dość wyrazistym dzięki odpowiednio dobranym cytatom początku omówiono w publikacji kontekst etymologiczny[37]. Podczas gdy znaczenie wyrazu *pancha* (*pańća*) nie wymaga dodatkowego wyjaśnienia, przekład słowa *shila* (*śila*) stanowi znacznie większe wyzwanie. Ze słowników angielsko-sanskryckich twórcy broszury przywołali rozmaite tłumaczenia, takie jak „zwyczaj", „sposób postępowania", „tendencja", „charakter", „natura" oraz „moralne prowadzenie się". Naj-

35 Może o tym świadczyć fakt, że motto przewodnie, przywołane na stronie tytułowej, stanowią słowa wypowiedziane właśnie przez Jawaharlala Nehru – zasugerował on (jak się przynajmniej w kontekście omawianej publikacji wydaje), iż przyjęcie przez świat zasad Pańća Śila mogłoby otworzyć zupełnie nowy, pokojowy rozdział w historii ludzkości. Por. *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study*, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1955.

36 Cyt. za: *ibidem*, s. 1.

37 W omawianej publikacji najczęściej stosowany jest zapis „Panch Shila", choć dopuszcza ona również warianty, takie jak „Panch-Shila" czy „Panch Sheela". Por. *ibidem*.

ważniejszy wszelako komentarz znalazł się w przypisie, wyjaśniającym, iż w związku z jednym z możliwych przekładów słowa *śila* (oznaczającego między innymi „kamień węgielny") „Pańća Śila" należy rozumieć jako pięć fundamentalnych zasad polityki zagranicznej. W rezultacie najbardziej odpowiednie – zdaniem autora bądź autorów publikacji – wydaje się potraktowanie Pięciu Zasad jako norm lub reguł postępowania leżących u podstaw stosunków międzynarodowych[38].

Warto zauważyć, że zarysowany w omawianej publikacji kontekst historyczno-kulturowy wiąże się wyłącznie z kręgiem buddyjskim. Jak dowiaduje się czytelnik, pięć zasad bądź norm postępowania funkcjonuje w starożytnej literaturze buddyjskiej pod nazwą Pansil[39] i stanowi część *paramit*, czyli „doskonałości" bądź „wyzwalających aktywności". Jak doprecyzowano, Pansil to obowiązujące wszystkich buddystów pięć z Dziesięciu Wskazań, sformułowanych przez samego Buddę Śakjamuniego. Kontekst buddyjski uzupełniono następnie odniesieniami do panowania cesarza Aśoki – z broszury wynika, że to właśnie ten władca stworzył podstawy wprowadzenia w Indiach buddyjskiego kodeksu moralności, a za pomocą swoich edyktów wskazał poddanym drogę duchowego rozwoju opartą na Pięciu Wskazaniach[40].

W świetle przeanalizowanego wcześniej wstępu historycznego można stwierdzić, że kolejny akapit wprowadza pewien dysonans – można w nim bowiem przeczytać, że Pięć Zasad „nie ma, z wyjątkiem nazwy, żadnego podobieństwa ani związku z buddyjskimi prawami moralnego postępowania"[41]. Choć stwierdzenie to zdaje się podważać sens całego historyczno-lingwistycznego wywodu zaprezentowanego na początku pierwszego rozdziału omawianej publikacji, niewykluczone, że komentarz ten miał się odnosić do wątku indonezyjskiego i wprowadzonych przez prezydenta Sukarno reguł Pancasila, również znanych jako Pięć Zasad[42].

Mimo iż kolejne fragmenty publikacji nie wydają się z punktu widzenia niniejszej monografii równie ważne, warto przyjrzeć się jeszcze jednej uwadze, wyjaśniającej, że to Jawaharlal Nehru wprowadził do międzynarodowego dyskursu określenie

38 *Ibidem*.

39 „Pansil" jest innym określeniem buddyjskich Pięciu Wskazań – Pańća Śila.

40 *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study*, s. 2.

41 *Ibidem*.

42 Przywołany w publikacji cytat wskazuje na to, że prezydent Sukarno odwołał się w kontekście indonezyjskich Pięciu Zasad do kilku kulturowych źródeł, zarówno tych hinduskich (pięciu braci Pandawów z *Mahabharaty*), jak i muzułmańskich (pięciu filarów, podstawy dominującej w Indonezji religii). Por. *ibidem*, s. 3.

„Pańća Śila”[43]. Chociaż myśli tej nie wyrażono wprost, fragment ten zdaje się tłumaczyć, dlaczego omawianie Pięciu Zasad należało rozpocząć od wprowadzenia o charakterze historycznym – nawet jeśli przywołany w poprzednim akapicie komentarz na temat braku związku buddyjskich zasad Pańća Śila z wersją dwudziestowieczną odnosił się nie do tworu indonezyjskiego, lecz do umowy chińsko-indyjskiej, nie sposób nie zauważyć, że przynajmniej na ujęciu lingwistycznym korzenie reguł Pańća Śila miały sięgać podstaw indyjskiej cywilizacji. Niewykluczone, że autor bądź autorzy publikacji próbowali w ten sposób odfiltrować z Pięciu Zasad znaczenie *stricte* religijne, pozostawiając jednocześnie sens historyczno-etyczny w bardziej sekularnym wydaniu. Wydaje się, że bez względu na podkreślenie odrębności starożytnej myśli buddyjskiej od idei dwudziestowiecznych stosunkowo skromny, choć dość wyrazisty wątek lingwistyczno-kulturowy poruszony został w pierwszym rozdziale celowo, po to, aby niejako usankcjonować zasady Pańća Śila związkiem ze starożytną cywilizacją.

2.1.2.2. Zasady moralności w relacjach międzynarodowych

Kolejną publikacją indyjskich władz, która zasługuje na uwagę w niniejszej dysertacji, jest *Panchsheel* z lipca 1957 roku. Podobnie jak omówiona wcześniej broszura, również *Panchsheel* składa się z dwóch części – opisowej, wspartej licznymi cytatami, oraz apendyksów w postaci oficjalnych komunikatów i oświadczeń. W konsekwencji zarówno w układzie tekstu, jak i samej treści można wskazać między obiema broszurami wiele podobieństw.

Tak jak w przypadku publikacji *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study*, na początku pierwszego rozdziału przytoczono wypowiedź Jawaharlala Nehru. Tym razem premier Indii stwierdził, że esencję zasad Pańća Śila stanowi tolerancja dla różnych myśli i idei przy zachowaniu prawa do wyboru własnej drogi[44]. Jednym z najważniejszych elementów krótkiego, zamieszczonego po otwierającym cytacie objaśnienia jest informacja, iż zasady właściwego postępowania zostały wskazane po raz pierwszy dwa i pół tysiąca lat temu przez samego Buddę,

---

43 Jak wynika z broszury, Nehru uczynił to podczas bankietu na cześć premiera Indonezji 23 września 1954 roku, kiedy wyraźnie zaznaczył odmienność indyjskich zasad Pańća Śila od wersji indonezyjskiej z 1945 roku. Por. *ibidem*, s. 5.

44 *Panchsheel*, The Publications Division, The Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Faridabad 1957, s. 1.

który głosił, że wyrwanie się z kołowrotka wcieleń możliwe jest dzięki przestrzeganiu moralnych zasad zwanych *śilami* – pięć z nich to Pańća Śila, reguły przyjęte przez Aśokę po konwersji na buddyzm i porzuceniu ścieżki wojennej.

W tym miejscu pojawia się komentarz bardzo podobny do uwagi poczynionej w poprzedniej publikacji. Jak zauważono, obecna we współczesnych stosunkach międzynarodowych koncepcja Pańća Śila „nie odnosi się bezpośrednio do starożytnych buddyjskich reguł, z wyjątkiem założenia, iż zasady moralności kierujące relacjami międzyludzkimi powinny również regulować stosunki pomiędzy państwami”[45]. W konsekwencji związek reguł buddyjskich z chińsko-indyjską wersją Pięciu Zasad przedstawiony został w sposób znacznie bardziej przejrzysty aniżeli w poprzedniej publikacji – ideę starożytną z ideą dwudziestowieczną zdaje się łączyć etyczność jako taka, wskazanie pewnych zasad moralnych, których przestrzeganie prowadzi do pozytywnych konsekwencji zarówno na poziomie międzyludzkim, jak i międzypaństwowym. W tym kontekście zarysowanie historyczno-kulturowego tła dzięki odniesieniom do działalności Buddy czy cesarza Aśoki wydaje się niezbędne do wyjaśnienia współczesnego, etycznego charakteru reguł Pańća Śila. Co więcej, sugerujący się wstępem czytelnik może odnieść wrażenie, iż już w czasach starożytnych w Indiach przestrzegane były pewne moralne kodeksy, które w bardziej ogólnej, zsekularyzowanej formie – polegającej na odrzuceniu przemocy i samodoskonaleniu – pozostawały atrakcyjne również dla ludzi XX wieku.

Chociaż podobnie jak w przypadku publikacji *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* pozostałe części nie wydają się z punktu widzenia niniejszej dysertacji szczególnie istotne (koncentrują się bowiem na kwestiach indyjskiego niezaangażowania oraz potencjalnego wpływu reguł Pańća Śila na ogólnoświatową denuklearyzację), warto pochylić się nad komentarzem dotyczącym stosunku samego Nehru do Pięciu Zasad. Zdaniem autora bądź autorów broszury premier Indii uważał reguły Pańća Śila za gwarancję światowego pokoju i przyjaźni, traktował je również jako kodeks zachowań, którego powinno się przestrzegać w sporach międzynarodowych[46]. Mając na uwadze treść pierwszej, omówionej już w tym podrozdziale broszury, można założyć, że kodeks ten należałoby rozumieć jako zestaw zasad o charakterze czysto etycznym, pozbawionym religijnego znaczenia.

45 *Ibidem*.
46 *Ibidem*, s. 3.

Na kartach *Panchsheel* przywołano jeszcze jedną wypowiedź Nehru – 30 listopada 1955 roku premier stwierdził: „pokojowe współistnienie nie jest dla nas w Indiach ideą nową. To jest nasz sposób życia, sprawa tak stara, jak nasza myśl i kultura”[47]. Niestety, wątek ten nie został przez autora bądź autorów publikacji w żaden sposób rozwinięty ani skomentowany, mimo iż zdaje się on sugerować, że starożytne i dwudziestowieczne zasady Pańća Śila łączy coś więcej niż tylko sama nazwa lub apel o przestrzeganie etycznie właściwego kodeksu. Tym sposobem przesłanie tekstu omówionego w niniejszym podrozdziale nie odbiega znacząco od sensu opublikowanej dwa lata wcześniej pozycji *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study*.

2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia”

Wydaje się, że z punktu widzenia niniejszej dysertacji najciekawszą publikacją rządową z lat 50. poświęconą zasadom Pańća Śila jest *Panchsheel, Its Meaning and History* z 1958 roku. Zgodnie z wyjaśnieniem zamieszczonym w krótkiej przedmowie wchodzi ona w skład trzech publikacji z serii *Panchsheel*, opracowanych na bazie pierwszego, omówionego już w przedłożonej rozprawie wydania z grudnia 1955 roku. Podobnie jak poprzednie wydania, broszura ta zawiera liczne załączniki w postaci dokumentów o charakterze państwowym i międzynarodowym. Analogicznie rozpoczyna się również cytatem z wystąpienia premiera Nehru, w którym przestrzega on, że „(…) przerażający postęp nauki i technologii zabije ludzkość, jeśli polityczne myślenie nie zostanie zmienione i oparte na Pięciu Zasadach”[48].

Pierwszy rozdział – poświęcony pochodzeniu i ewolucji Pięciu Zasad – rozpoczyna się od przytoczonej już we wcześniejszych broszurach rządowych wypowiedzi Nehru, w której wspomniał on o zasadach indonezyjskich (odmiennych, jak podkreślił, od wersji indyjskiej). Premier zwrócił także uwagę na fakt, że fraza „Pańća Śila” już w starożytności stosowana była w Indiach w kontekście moralnym. Niejako na potwierdzenie tych słów autor bądź autorzy wydania uzupełnili, że zasady Pańća Śila mają za sobą 2500-letnią historię. Chociaż ponownie – tak jak w wydaniu z 1955 roku – wspomnieli oni o sanskryckich korzeniach tego sformułowania, dodali tym razem, w jakich formach występuje ono w innych językach buddyjskiego kręgu

47 *Ibidem*, s. 13.

48 Cyt. za: *Panchsheel, Its Meaning and History*, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1958, s. I.

kulturowego: w języku syngaleskim, birmańskim, chińskim, japońskim, tybetańskim oraz indonezyjskim. Warto podkreślić, iż po raz pierwszy objaśnili oni również transkrypcyjne nieporozumienie[49], w wyniku którego słowo *śila* zaczęto tłumaczyć jako „skałę", „kamień węgielny", nie zaś – zgodnie z oryginałem – „zasadę", „regułę".

Chociaż opis buddyjskiej koncepcji zasad moralnych zwanych *śilami* nie odbiega znacząco od wyjaśnienia zamieszczonego w publikacji z 1955 roku, należy zwrócić uwagę na pewną zupełnie nową adnotację: „idea ta jest wspólna dla wszystkich religijnych odłamów w starożytnych Indiach – bramińskich, dżinijskich i buddyjskich"[50]. Z jednej strony wydaje się, że wyraźnie zaznaczony został w ten sposób wieloreligijny charakter reguł Pańća Śila, z drugiej natomiast można odnieść wrażenie, iż w zdaniu tym podkreślono nie tyle znaczenie religijne, ile wartość ogólnego, południowoazjatyckiego dziedzictwa cywilizacyjnego. W kolejnym akapicie wymieniono także kraje i kręgi kulturowe, które wraz z myślą buddyjską przyjęły zasady Pańća Śila – na liście tej znalazły się Cejlon, Afganistan, Iran, Turkiestan, Tybet, Mongolia, Chiny, Korea, Japonia, Birma, Syjam, Indochiny oraz Indonezja. W rezultacie na podstawie informacji podanych w omawianej broszurze trudno na mapie Azji Wschodniej i Południowej wskazać cywilizację, dla której zasady te nie byłyby ważnym punktem odniesienia. Uwaga końcowa wydaje się w kontekście tematu niniejszej monografii jeszcze bardziej znacząca: „Pańća Śila była w związku z tym od samego początku wielkim Ideałem oraz najstarszą i najpotężniejszą na świecie Formułą Moralnego Przezbrojenia"[51]. I chociaż należy pamiętać, iż omawiany fragment poświęcono wątkowi buddyjskiemu, sama koncepcja moralnych reguł w takim samym stopniu (jak przynajmniej zasugerowano w rządowych broszurach) miała się odnosić do zasad dwudziestowiecznych. Na tej podstawie można wydedukować, że podobnie jak wersja buddyjska, także nowożytne zasady Pańća Śila mają międzynarodowy, a na-

49 Problem ten pojawia się także w języku hindi: *shil* z długim „i" (*śīl*) oznacza „regułę", podczas gdy *shil* z krótkim „i" (*śil*) można przetłumaczyć jako „skałę". Warto zauważyć, że za najbardziej właściwą, wzbudzającą najmniej kontrowersji wariację uznali twórcy broszury wersję „Panchsheel", wywiedzioną z języka hindi, nie zaś z sanskrytu. Wobec buddyjskich Pięciu Wskazań zastosowali natomiast termin „Pansil" – choć nie wyjaśnili tego wprost, można się domyślić, że wersję tę przyjęli ze względów praktycznych, dla wyraźnego odróżnienia koncepcji starożytnej od reguł dwudziestowiecznych.

50 *Panchsheel, Its Meaning and History*, s. 3.

51 *Ibidem*, s. 3.

wet ogólnoświatowy potencjał. Patrząc na nie przez pryzmat dziedzictwa Buddy, można wreszcie zaryzykować stwierdzenie, że największym atutem chińsko-indyjskich Pięciu Zasad jest ich siła moralna – ekspansywna (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) i aktywnie zmieniająca rzeczywistość.

W ramach uzupełnienia części historyczno-kulturowej autor bądź autorzy broszury objaśnili kwestię Dziesięciu Wskazań i roli, jaką odgrywają one w życiu buddystów. Sekcję tę kończy natomiast uwaga na temat cesarza Aśoki, będąca niemal wierną kopią komentarza zamieszczonego w wydaniu z 1955 roku[52]. Warto również zauważyć, że – w przeciwieństwie do dwóch poprzednich publikacji – broszura ta nie podkreśliła odmienności buddyjskich reguł od zasad dwudziestowiecznych tak stanowczo i wyraźnie, niejako pozwalając czytelnikom na znacznie większą swobodę interpretacyjną.

Kolejne części rozplanowano niemal tak samo, jak w broszurze z 1955 roku: zaznaczono odmienność indonezyjskich zasad Pancasila, następnie zaś w ustępie poświęconym chińsko-indyjskim Pięciu Zasadom przywołano wypowiedź Nehru, potwierdzającą, że to właśnie indyjski premier wprowadził określenie „Pańća Śila" do międzynarodowego dyskursu politycznego. Wśród pozostałych fragmentów umów, porozumień i wypowiedzi na uwagę zasługuje jedynie przemówienie, w którym Nehru zaznaczył, że pokojowe współistnienie jest „nową aplikacją starej idei"[53].

Podobnie jak przypadku pozostałych publikacji rządowych z lat 50., kolejne części broszury poświęcono rozmaitym zagadnieniom o charakterze polityczno-ideologicznym oraz sukcesom Pięciu Zasad na arenie międzynarodowej. W konsekwencji trudno wskazać jakiekolwiek istotne różnice pomiędzy wszystkimi trzema omówionymi w tym podrozdziale broszurami. W świetle tematu przedłożonej pracy należy jednak podkreślić, że ostatnia z nich znacznie mocniej podkreśla wieloreligijny charakter związku Pięciu Zasad z dziedzictwem cywilizacyjnym Indii, podczas gdy dwie pierwsze koncentrują się na analizie kontekstu buddyjskiego, zarówno w ujęciu kulturowym, jak i lingwistycznym. Ponadto broszura z 1958 roku zwraca uwagę na umiędzynarodowienie wartości buddyjskich, sugerując, iż zasady Pańća Śila są tworem o charakterze ogólnoazjatyckim, którego nie można przypisać wyłącznie do kręgu kulturowego Azji Południowej.

---

52 Por. *ibidem*, s. 4.

53 *Ibidem*, s. 22.

2.1.3. POLITYCZNO-DYPLOMATYCZNE WCIELENIE PIĘCIU WSKAZAŃ W UJĘCIU SARVEPALLEGO RADHAKRISHNANA

Jednym z myślicieli, którzy jeszcze za życia cieszyli się w Indiach wielkim uznaniem, był wspomniany w rozdziale pierwszym Sarvepalli Radhakrishnan, wykładowca akademicki i naukowiec[54], specjalizujący się w komparatystycznych badaniach w dziedzinie religioznawstwa i filozofii. Radhakrishnan był także wybitnym politykiem – w latach 1952–1962 piastował stanowisko wiceprezydenta, a następnie, w latach 1962–1967, prezydenta Republiki Indii. W kontekście relacji chińsko-indyjskich i Pięciu Zasad na szczególną uwagę zasługuje jego przemówienie związane z wizytą Song Qingling w grudniu 1955 roku, zamieszczone w zbiorze *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959* (1960).

Przemówienie wygłoszone na powitanie wiceprzewodniczącej Chińskiej Republiki Ludowej rozpoczął Radhakrishnan od podkreślenia, iż Song jest „wielkim liderem chińskiej rewolucji i starym przyjacielem"[55] Indii. Następnie skonstatował, że relacje chińsko-indyjskie oparte na pokojowej współpracy stanowią jeden z najbardziej nadzwyczajnych przykładów międzypaństwowej przyjaźni w historii świata. Odnosząc się do wzajemnych wpływów literatury i sztuki w okresie starożytnym, podkreślił: „nasze kultury się mieszały, nasz handel kwitł, rósł wzajemny podziw i nigdy nie doszło do konfliktu militarnego"[56]. Tym sposobem Radhakrishnan powielił skądinąd niezwykle pozytywny stereotyp o kulturotwórczym, pacyfistycznym charakterze relacji chińsko-indyjskich, pomijając tłumaczący taki stan rzeczy kontekst geograficzno-historyczny, któremu poświęcono uwagę w pierwszym rozdziale niniejszej monografii[57]. Radhakrishnan dostrzegł jednak, że kontakty między Indiami a Chinami niemal zupełnie zamarły na kilka stuleci i dopiero w kontekście przemian politycznych, do których doszło w obu krajach w pierwszej połowie XX wieku, można mówić o ich ponownej intensyfikacji.

Radhakrishnan wykorzystał toast na cześć Song Qingling jako okazję do przywołania postaci Sun Yat-sena – z żalem przypomniał, iż po śmierci ciężko pracu-

---

54 5 września – dzień urodzin Radhakrishnana – obchodzony jest w Indiach jako Dzień Nauczyciela.

55 S. Radhakrishnan, *India and China: Speech Proposing the Toast to Madame Soong Ching-ling, Vice-Chairman of the People's Republic of China*, New Delhi, 17 XII 1955, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960, s. 22.

56 *Ibidem*.

57 Por. 1.1.1. Historia relacji chińsko-indyjskich – wyobrażenia i mity, s. 35–37.

jącego na rzecz narodowej jedności polityka w Chinach do władzy doszły siły reakcyjne. Szczęśliwie jednak, zdaniem Radhakrishnana, kilkadziesiąt lat później ziścił się sen Sun Yat-sena o niepodległych, socjalistycznych Chinach. Znamienne, iż w opinii Radhakrishnana zarówno Indie, jak i Chiny miały dążyć do zrealizowania ideału „Państwa Dobrobytu" (*Welfare State*[58]), z tą tylko różnicą, że te pierwsze pragnęły tego dokonać w systemie demokracji parlamentarnej. Tym samym indyjski polityk wykazał się tolerancją dla różnych systemów polityczno-gospodarczych, zdawał się również akceptować indywidualne wybory państw, o ile tylko przyświecał im ten sam, szczytny cel. Jak podkreślił Radhakrishnan, celem tym powinno być zjednoczenie światowej społeczności, nie zaś rozszczepianie atomów i konstruowanie bomb wodorowych[59]. Inaczej mówiąc, kluczem do przetrwania ludzkości było rozwijanie międzyludzkiego porozumienia – w przeciwnym wypadku, jak podsumował, okaże się, że „(…) chociaż uczymy historii, historia nie uczy nas"[60].

Po tym komentarzu Radhakrishnan przeszedł do najważniejszej części swojego przemówienia, w której nawiązał do zasad Pięciu Zasad. Przypomniał, że w ramach wspierania procesów pokojowych i rozładowywania międzynarodowych napięć Chiny i Indie podpisały poprzedniego roku porozumienie, którego preambuła zawiera Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia. Podkreślając międzynarodowy charakter opartego na ideach Pańća Śila porozumienia, wykraczającego daleko poza ramy stosunków chińsko-indyjskich, Radhakrishnan przywołał treść deklaracji chińsko-birmańskiej oraz podobnych umów zawartych z ZSRR, Jugosławią oraz Polską. „Wierzymy w przyjaźń ze wszystkimi narodami, bez względu na uwarunkowania polityczne, gospodarcze i społeczne"[61], zapewnił w imieniu Indii, a następnie wyraził nadzieję, że kiedyś wszystkie państwa będą się kierować zasadami „wzajemnego szacunku, troski i międzynarodowej moralności"[62]. W pełni uzasadnione wydaje się w tym miejscu dopytanie o to, co dokładnie miał na myśli Radhakrishnan, mówiąc

58 *Ibidem*, s. 23.

59 Por. *ibidem*. Warto zauważyć, że Chiny zdetonowały broń atomową po raz pierwszy w 1964 roku, a wodorową (zwaną inaczej termojądrową) w 1967 roku. Indie z kolei przeprowadziły pierwszą udaną próbę jądrową w 1974 roku (akcja przebiegła pod kryptonimem Śmiejący się Budda – Smiling Buddha), próbę bomby wodorowej przeprowadziły zaś w roku 1998. Operacja ta nosiła nazwę Shakti-1, która pochodzi od imienia hinduskiej bogini Śakti, uosabiającej siłę.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

o „międzynarodowej moralności" – polityk nie doprecyzował, czy owa moralność, mimo internacjonalistycznego charakteru, miałaby się wiązać z jakimś konkretnym systemem filozoficznym, religijnym bądź politycznym.

Choć kwestia międzynarodowej moralności nie została do tego miejsca przez Radhakrishnana rozwinięta, można uznać, że jej przejawem miał być między innymi protest Indii przeciwko pozbawieniu komunistycznych Chin należnego im (jak podkreślił indyjski polityk) miejsca w Organizacji Narodów Zjednoczonych. Co najważniejsze, ideały pokoju i przyjaźni nie odnosiły się w opinii Radhakrishnana wyłącznie do rządów i organów dyplomacji – zadaniem tych instytucji było przede wszystkim wywoływanie „impulsów i emocji w sercach mężczyzn i kobiet"[63]. W tym kontekście Radhakrishnan odniósł się do buddyjskich zasad Pańća Śila – jak przypomniał, reguły te głoszą, że nie wolno krzywdzić życia, nie wolno brać tego, co nie jest naszą własnością, należy zachowywać czystość ciała i umysłu, nie wolno kłamać (co, jak zauważył, często czyni się w imię dyplomacji) ani brać używek (a za jedną z nich uznał demagogię). Polityk podkreślił ponadto, że zasady Pańća Śila – reguły „nabożności, czystości i współczucia"[64], budujące ducha „powściągliwości, humanitarności i braterskiej współpracy"[65] – zostały zaakceptowane setki lat temu we wszystkich krajach buddyjskiego kręgu kulturowego: Chinach, Indiach, niektórych częściach zachodniej Azji, Japonii. Tym samym wydaje się, że nie tylko reguły ujęte w umowie z 1954 roku, lecz także buddyjskie wskazania – których związek z porozumieniem chińsko-indyjskim nie został zaznaczony przez Radhakrishnana wprost, lecz wynika niejako z jego narracji – powinny znaleźć zastosowanie zarówno na poziomie jednostkowym, jak i w sferze stosunków międzypaństwowych. Próbując odpowiedzieć na postawione wcześniej pytanie, źródła międzynarodowej moralności należałoby szukać – zgodnie z wywodem polityka – w etyce buddyjskiej. Co więcej, poprzez wskazanie krajów i kultur, które przyjęły buddyjski system filozoficzny, Radhakrishnan chciał najpewniej przekonać swoich słuchaczy o istnieniu ponadnarodowej, ogólnoazjatyckej wspólnoty wartości.

Warto zauważyć, że Radhakrishnan odwoływał się do zasad Pańća Śila nie tylko w kontekście chińsko-indyjskim, lecz także przy innych okazjach o charakterze

63 *Ibidem*, s. 24.
64 *Ibidem*.
65 *Ibidem*.

międzynarodowym. Przykładowo podczas przemówienia wygłoszonego 21 listopada 1955 roku do członków radzieckiego parlamentu (a więc reprezentantów kraju, który idee Pańća Śila oficjalnie zaakceptował) podkreślił, że „Pięć Zasad to nie są puste frazesy”[66]. Z kolei audytorium zgromadzone w The Indian School of International Studies w Nowym Delhi przekonywał o podobieństwach pomiędzy Pięcioma Zasadami a artykułami Karty Narodów Zjednoczonych[67]. Tym samym Radhakrishnan próbował nadać zasadom Pańća Śila status międzynarodowy, uniwersalny, wykraczający poza ramy oryginalnej, bilateralnej umowy.

Nade wszystko należy podkreślić, iż w przemówieniach skierowanych do przedstawicieli najróżniejszych państw Radhakrishnan wielokrotnie odwoływał się do historyczno-filozoficznego dziedzictwa Indii. Na szczególną uwagę zasługuje w tej kwestii przemówienie wygłoszone 4 lipca 1956 roku w Salisbury (ówczesnej stolicy Federacji Rodezji i Niasy), poświęcone działalności i dziedzictwu Brytyjskiej Wspólnoty Narodów – wzywając do uczynienia z tej organizacji bytu wspierającego procesy niepodległościowe, zrzeszającego ludzi wolnych i cieszących się równością wobec prawa, Radhakrishnan przywołał koncepcję pokojowego współistnienia, by następnie płynnie przejść do zasad zainicjowanych przez Śakjamuniego. Nie pierwszy raz buddyjską koncepcję Pięciu Wskazań przeniósł na płaszczyznę stosunków międzynarodowych – pierwszą zasadę uznał za wezwanie do ustanowienia rządów demokratycznych i nieużywania przemocy; przy drugiej podkreślił, że egoizm może przybrać zarówno formę indywidualną, jak i kolektywną; przy trzeciej regule wskazał na konieczność kontrolowania emocji, tłumacząc, że tylko zapanowanie nad sferą emocjonalną umożliwi politykom kierowanie całymi narodami; zgodnie z kolejną zasadą zabronił mówienia nieprawdy, przy ostatniej zaś wyjaśnił, że jednym ze środków odurzających, którym nie wolno ulegać, jest demagogia[68]. Co więcej, po raz kolejny połączył swój wywód filozoficzno-etyczny ze sferą stosunków międzynarodowych za pomocą filozofii buddyjskiej – zgodził się z opinią, że człowiek staje się w pełni

66 S. Radhakrishnan, *India and the Soviet Union: Speeches when Messrs. Bulganin and Khrushchev Address an Informal Meeting of the Members of Parliament*, New Delhi, 21 X 1955, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 21.

67 Idem, *Inaugural Address*, The Indian School of International Studies, New Delhi, 1 X 1955, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 158–159.

68 Por. idem, *Commonwealth Ideals: Address at an Inter-Racial Asian Reception in Duthie Hall*, Salisbury, 4 VII 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 46.

człowiekiem tylko wtedy, gdy kieruje się w swoim życiu Pięcioma Wskazaniami; dopiero wówczas, pod wpływem przemian pojedynczych ludzi, pozytywnej zmianie może ulec całe społeczeństwo[69]. Na koniec Radhakrishnan powrócił do głównego wątku swojego przemówienia, zaznaczając, że dokładnie te same ideały, które współtworzą Pięć Zasad, stanowią podstawę Brytyjskiej Wspólnoty Narodów[70].

Podobną myśl dotyczącą konieczności doskonalenia jednostek przed dokonywaniem zmian na poziomie społecznym wyraził Radhakrishnan w czasie swojej wizyty w Pradze w czerwcu 1956 roku. Stwierdził wówczas, że ogłoszone przez Buddę zasady Pańća Śila potrzebne były nie tylko Indiom, lecz także całemu światu. Choć nie po raz pierwszy odwołał się do Karty Narodów Zjednoczonych, nazywając oparte na etyce buddyjskiej zasady Pańća Śila „nowym kodeksem międzynarodowej moralności" (*the new code of international morality*)[71], tym razem dodatkowo przywołał myśl Konfucjusza (551–479 p.n.e.): „możemy udoskonalić świat, udoskonalając państwa. Możemy udoskonalić państwa, udoskonalając rodziny. Możemy udoskonalić rodziny, udoskonalając siebie. Źródłem doskonalenia wszystkiego jest samodoskonalenie"[72]. Wydaje się, że choć mądrości te świetnie brzmią w ustach Radhakrishnana, w rzeczywistości zostały odarte z kontekstu kulturowego, który nadałby im właściwe znaczenie. Mimo iż pozornie zarówno Budda, jak i Konfucjusz, do których najwyraźniej w jednakowy sposób odwoływał się Radhakrishnan, mówili o doskonaleniu społeczeństw za sprawą doskonalenia jednostek, to definicje owej doskonałości oraz prowadzące do niej środki były w obu kręgach kulturowych całkowicie odmienne. Warto pamiętać, że dla reguł konfucjańskich, które wskazywały każdej jednostce określone miejsce w hierarchii społecznej wraz z zestawem obowiązków i powinności względem innych ludzi, przybyły do Chin buddyzm, koncentrujący się na dążeniu do nirwany, likwidujący (przynajmniej w teorii) wszelkie nierówności i proponujący całkowite oderwanie od spraw doczesnych, stanowił nie tyle alternatywę, ile wizję zagrażającą dotychczasowemu porządkowi[73].

69 *Ibidem*.

70 Por. *ibidem*, s. 47.

71 Idem, *Speech at the State Reception Given by the President of the Czechoslovak Republic*, Prague, 7 VII 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952*…, s. 26.

72 *Ibidem*, s. 27.

73 Radhakrishnan zdawał się nie dostrzegać konfliktu pomiędzy różnymi systemami filozoficznymi funkcjonującymi w społeczeństwie chińskim, przeciwnie – w swoich przemówieniach *India and China. Lectures Delivered in China in May 1944* (1947) entuzjastycznie wypowiedział się na

Do indyjskiego kontekstu kulturowego nawiązał Radhakrishnan również w przemówieniu wygłoszonym na konferencji Międzynarodowego Czerwonego Krzyża w Delhi 5 listopada 1957 roku. Polityk przywołał wówczas buddyjskie zasady Pańća Śila w wywodzie na temat wzajemnego szacunku, współpracy oraz pokoju pomiędzy wyznawcami różnych religii[74]. W swojej przemowie nawiązał również do edyktów Aśoki oraz stwierdził, że do krwawych zamieszek i prześladowań, do których doszło w Indiach tuż po uzyskaniu przez nie niepodległości, doprowadziło powszechne zignorowanie zasad wskazanych przez starożytnego władcę.

Radhakrishnan odwołał się do filozofii buddyjskiej także w tekście zatytułowanym *General Preface to Buddhist Texts*, napisanym do rządowego wydania religijnych skryptów w związku z 2500-leciem urodzin Buddy. Indyjski polityk wezwał w nim do praktykowania Pięciu Wskazań i rozwijania za ich pomocą cierpliwości, odwagi oraz miłości. Jak stwierdził: „konflikty na świecie to konflikty pochodzące z ludzkiej duszy, tylko w większej skali"[75]. Tym sposobem Radhakrishnan po raz kolejny próbował doszukać się związku pomiędzy charakterem relacji międzynarodowych a poziomem jednostkowym. Zależność tę dostrzegł również w przemówieniu *Buddha Jayanti* z 24 maja 1956 roku – jak stwierdził, reguły Pańća Śila, przeniesione na poziom globalny w formie Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, staną się „(…) kodeksem międzynarodowej moralności, która wymaga od nas praktykowania nieagresji, nieinterwencji oraz pokojowej, kooperatywnej, edukacyjnej koegzystencji"[76]. Wreszcie sferę filozoficzną połączył ze sferą polityczną w przemowie *Buddha Memorial* z 23 maja 1956 roku, zapewniając, że indyjski premier nieustannie zabiegał na arenie międzynarodowej o „kooperatywną koegzystencję" związaną z ideałami buddyjskimi[77].

---

temat pokojowego współistnienia konfucjanizmu, taoizmu i buddyzmu (por. S. Radhakrishnan, *India and China. Lectures Delivered in China in May 1944*, Bombay 1947, s. 16). Tym samym Radhakrishnan powielił powszechne, choć nie do końca zgodne z prawdą przekonanie o pokojowej koegzystencji i przenikaniu się tych trzech systemów.

74 Por. idem, *A Divided Inheritance: Address to the International Red Cross Conference*, New Delhi, 5 XI 1957, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 472.

75 Idem, *General Preface to Buddhist Texts*, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 549.

76 Idem, *Buddha Jayanti*, Delhi, 24 V 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 353.

77 Idem, *Buddha Memorial*, Delhi, 23 V 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952…*, s. 350.

Chociaż Radhakrishnan podchodził do zasad Pańća Śila oraz ich implementacji w polityce międzynarodowej z wielkim entuzjazmem, wydaje się, że nie pozostał obojętny na pogorszenie stosunków chińsko-indyjskich w drugiej połowie lat 50. XX wieku. Dowodem na to może być tekst z 31 października 1959 roku (zamieszczony w zbiorze *Occasional Speeches and Writings. Third Series: July 1959 – May 1962* z 1963 roku), w którym zauważył, że chińskie metody rozwiązywania konfliktów za pomocą siły były zaprzeczeniem oficjalnych zapewnień Pekinu o jego pokojowych intencjach. „Jesteśmy zdumieni zachowaniem Chin (…). Jesteśmy rozczarowani (*disillusioned*), ale jeszcze nie zrozpaczeni"[78], skomentował gorzko. Jak wynika z komentarza Radhakrishnana, przyjaźń leżąca u podstaw relacji chińsko-indyjskich była jedynie formą iluzji, zasłony dymnej, za którą władze w Pekinie ukrywały swoje prawdziwe, nikczemne zamiary. Mimo to, jak zapewnił polityk, rząd Indii wciąż miał nadzieję na pokojowe rozwiązanie sporu. Jak stwierdził z emfazą: „czujemy, że prawda zatriumfuje, a cierpliwość zwycięży"[79], co być może miało stanowić aluzję do filozofii Mahatmy Gandhiego oraz indyjskiego motta *Truth Alone Triumphs* – „Tylko prawda zwycięża".

2.1.4. Triumf idei „Żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala

Jednym z tekstów poświęconych znaczeniu zasad Pańća Śila w wymiarze historyczno-kulturowym jest artykuł *Peaceful Co-existence and India's Foreign Policy* Akshoya Kumara Ghoshala, opublikowany na łamach „The Indian Journal of Political Science" w 1955 roku. Zgodnie z tytułem, esej ten omawia rolę pokojowego współistnienia w indyjskiej polityce zagranicznej i kontekście międzynarodowym połowy lat 50. XX wieku. Choć funkcjonowaniu Pięciu Zasad w relacjach chińsko-indyjskich jako takich poświęcono w tekście stosunkowo niewiele uwagi, warto go przywołać ze względu na liczne nawiązania do indyjskiej historii, kultury i polityki.

Ghoshal rozpoczął swój artykuł od wyrazistej i z pewnością przykuwającej uwagę czytelnika konstatacji, iż „świat pełen jest paradoksów"[80]. Jego zdaniem wpływowi politycy i liderzy, na pozór hołdujący idei pokoju, w rzeczywistości brali aktywny udział w zimnej wojnie, zwiększając tym samym prawdopodobieństwo

78 Idem, *Reply to Civic Address*, Bikaner, 31 X 1959, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings. Third Series: July 1959 – May 1962*, Delhi 1963, s. 275.

79 *Ibidem*, s. 275.

80 A.K. Ghoshal, *Peaceful Co-existence and India's Foreign Policy*, „The Indian Journal of Political Science" 1955, vol. 16, no. 1, s. 43.

przekształcenia się któregoś z lokalnych konfliktów w trzecią wojnę światową. Jak stwierdził Ghoshal, pokój, którego tak bardzo pragną zwykli ludzie na całym świecie, wciąż jest nieosiągalny, a ONZ – organizacja powołana do stworzenia nowego, międzynarodowego porządku, ślubująca, że wyzwoli ludzkość od wojen i pomoże zbudować relacje międzypaństwowe w oparciu o wzajemny szacunek i równość – w rzeczywistości zamieniona została w „arenę polityki siły" dwóch bloków hołdujących krańcowo różnym ideologiom[81].

Chociaż działalność ONZ ocenił Ghoshal niezwykle surowo, wydaje się, że krytyce poddał on nie tyle samą ideę stworzenia takiej organizacji, ile to, w jaki sposób została ona wykorzystana. Jak wyjaśnił, mimo iż zarówno blok wschodni, jak i zachodni deklarowały chęć pokojowego współistnienia, w istocie odbierały zapewnienia drugiej strony jako „sztuczki propagandowe" oraz „zasłonę dymną", służącą ukryciu przygotowań do wojny[82].

Po długim, krytycznym wobec międzynarodowego porządku wstępie Ghoshal przeszedł do wyjaśnienia, że swój artykuł poświęcił omówieniu praktycznego zastosowania idei pokojowego współistnienia. Jak zauważył, sens tej koncepcji można sprowadzić do hasła „żyj i pozwól żyć"[83]. Tak rozumiana idea współistnienia nie wydała się badaczowi niczym nowym ani w kontekście indyjskim, ani globalnym (tj. ponadnarodowym i ponadkulturowym). Obok tej uniwersalistycznej perspektywy Ghoshal zaprezentował także podejście indywidualistyczne – skoro niemożliwe jest znalezienie dwóch ludzi o dokładnie takim samym zestawie poglądów, to nie różnice między państwami i narodami, lecz właśnie pomiędzy jednostkami muszą być źródłem koncepcji pokojowego współistnienia. Tym sposobem Ghoshal przedstawił pokojowe współistnienie jako rodzaj społecznego konsensusu, nie zaś danych niejako „z góry" dogmatów czy przykazań. W konsekwencji idea pokojowego współistnienia z umowy chińsko-indyjskiej stanowiła przeniesienie na arenę międzynarodową reguł organizujących życie społeczne.

Jak stwierdził Ghoshal, podobnie jak zwykli ludzie, tak też całe narody powinny kierować się zasadami tolerancji. Hasło „żyj i pozwól żyć" znalazło tym samym zastosowanie zarówno w skali makro (na poziomie państw i grup narodowych), jak

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 Choć autor nie napisał o tym wprost, można zaryzykować stwierdzenie, że zasadę „żyj i pozwól żyć" łączył z postawą, którą zaleca filozofia buddyjska.

i w skali mikro (na poziomie jednostek współtworzących społeczeństwo). Podstawowym warunkiem tolerancji była jednak wzajemność – choć autor nie poświęcił tej cesze szczególnej uwagi, to rozwodząc się nad przeniesieniem zasad relacji międzyludzkich do sfery stosunków międzynarodowych, wspomniał o „wzajemnej tolerancji”[84], sugerując, że akceptacja politycznych i ideologicznych odmienności nie powinna być wyłącznie jednostronna.

W kolejnym akapicie autor przeszedł do perspektywy indyjskiej *sensu stricto*. Jego zdaniem duch tolerancji i „wzajemnego dostosowania” (*mutual accommodation*) przenikał wierzenia hinduskie oraz indyjską mentalność[85]. To właśnie z tego podejścia wyrastać miała gandyjska filozofia nieczynienia przemocy, ta zaś stanowiła inspirację dla polityki zagranicznej Jawaharlala Nehru[86]. Tym samym autor eseju przedstawił filozoficzno-ideologiczną sekwencję składającą się z hinduizmu, gandyzmu i nehruizmu, w której każda kolejna forma wyrosła niejako z wcześniejszej. Polityka pokojowego współistnienia, jak podkreślił nie po raz pierwszy (zapewne świadomie czyniąc w ten sposób aluzję do przemówień Nehru), nie była dla Indii niczym nowym, ponieważ wpisywała się w indyjską historię i tradycję[87]. Zdaniem Ghoshala Indie już od czasów starożytnych, dopóty, dopóki cieszyły się wolnością (na co warto z postkolonialnej perspektywy zwrócić uwagę[88]), rozwijały ze swoimi sąsiadami pozytywne relacje i nigdy nie okazywały im wrogości, tak jak czyniły to kraje Zachodu. Nie powinno zatem dziwić, że po uzyskaniu niepodległości Indie chciały powrócić w swojej polityce zagranicznej do ideałów, które niegdyś zapewniły im wielkość.

---

84 A.K. Ghoshal, *op. cit.*, s. 43.

85 Pisząc o mentalności „naszych ludzi”, Ghoshal nie zaznaczył, czy miał na myśli wyznawców hinduizmu, czy też obywateli Indii jako takich. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że jego artykuł został napisany z perspektywy ogólnoindyjskiej (o czym świadczą nawiązania zarówno do filozofii Gandhiego, jak i Nehru), można założyć, iż „naszymi ludźmi” byli w rozumieniu Ghoshala wszyscy Indusi.

86 A.K. Ghoshal, *op. cit.*, s. 44.

87 *Ibidem*.

88 Pojęcie wolności wydaje się w indyjskim kontekście nieprecyzyjne – w zależności od przyjętej perspektywy podbój Indii północnych, w wyniku którego potomkowie ludu turecko-mongolskiego założyli dynastię Mogołów, również można uznać za utratę niezależności na rzecz obcej (zarówno pod względem politycznym, jak i kulturowym) władzy. Nawiązanie do działalności krajów Zachodu sugeruje jednak, iż Ghoshal uznał za czas niewoli okres kolonialnej dominacji państw europejskich.

To właśnie w tym kontekście – przynamniej według autora – można pojąć wartość „dynamicznej neutralności" polityki Nehru i decyzji o nieprzyłączeniu się Indii do żadnego z militarnych bloków; znacznie bardziej zrozumiały wydaje się również charakter działań mających na celu odpędzenie widma trzeciej wojny światowej[89]. W rezultacie idea pokojowego współistnienia wiąże się w omawianym artykule z wizją polityki zagranicznej Nehru. Z jednej strony wizję tę zrodziła mądrość indyjskiej cywilizacji – premier zainspirował się filozofią gandyzmu, która miała swoje korzenie w szeroko rozumianej myśli hinduskiej. Z drugiej strony, podkreślając dynamiczny charakter polityki Nehru, Ghoshal zasugerował, iż nie jest ona archaiczna i skostniała, przeciwnie – dzielnie stawia czoło wyzwaniom współczesności i znajduje zastosowanie w każdych warunkach.

W drugiej części swojego artykułu Ghoshal skupił się na uniwersalistycznym rozumieniu idei pokojowego współistnienia. Stwierdził, że zasada ta funkcjonowała w stosunkach międzynarodowych już od zakończenia I wojny światowej. Jego zdaniem została ona wyrażona *implicite* w doktrynie samostanowienia narodów prezydenta Woodrowa Wilsona (1856–1924), w traktacie pokojowym konferencji wersalskiej z 1919 roku oraz preambule konwencji Ligii Narodów. Dokładnej analizie poddał autor także trzy pierwsze artykuły Karty atlantyckiej, poświęcając szczególną uwagę punktowi trzeciemu, który mówi o obowiązku poszanowania prawa ludności każdego kraju do wyboru własnej formy rządów. Zdaniem Ghoshala punkt ten zakłada możliwość koegzystencji różnych ustrojów i ideologii w duchu tolerancji, do czego sprowadza się przecież sens idei pokojowego współistnienia. Na koniec Ghoshal wspomniał o Karcie Narodów Zjednoczonych – również w treści jej preambuły oraz dwóch artykułów[90] próbował doszukać się idei pokojowego współistnienia. Badacz

89 A.K. Ghoshal, *op. cit.*, s. 44.

90 Ghoshal przywołał z preambuły Karty Narodów Zjednoczonych fragment mówiący o tym, iż sygnatariusze zobowiązują się „postępować tolerancyjnie i żyć ze sobą w pokoju jak dobrzy sąsiedzi" w celu uchronienia przyszłych pokoleń od wojny. Z Artykułu I streszczającego cele organizacji przywołał punkt drugi, w którym sygnatariusze zobowiązują się „rozwijać pomiędzy narodami przyjazne stosunki oparte na poszanowaniu zasady równouprawnienia i samostanowienia narodów oraz stosować inne odpowiednie środki dla umocnienia powszechnego pokoju", z Artykułu II zaś punkt czwarty, zgodnie z którym „wszyscy członkowie powstrzymają się w swych stosunkach międzynarodowych od groźby użycia siły lub użycia jej przeciwko integralności terytorialnej lub niezawisłości politycznej któregokolwiek państwa bądź w jakikolwiek inny sposób niezgodny z celami Organizacji Narodów Zjednoczonych". Por. A.K. Ghoshal,

zaznaczył przy tym, że dyskusja na ten temat nie byłaby w ogóle potrzebna, gdyby poszczególne państwa – zarówno te z bloku wschodniego, jak i zachodniego – respektowały zasady zapisane w przywołanych wcześniej umowach.

Trzecią część swojego artykułu rozpoczął Ghoshal od stwierdzenia, że doskonałym przykładem praktycznego zastosowania koncepcji współistnienia są relacje chińsko-indyjskie, oparte na porozumieniu uznającym prymat pokojowej koegzystencji. Chociaż Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia – które z czasem zaczęto określać mianem „Pańća Śila" – miało się odnosić jedynie do relacji chińsko-indyjskich, to, jak stwierdził Ghoshal, „wszyscy prawdziwi miłośnicy międzynarodowego pokoju" przyjęli je za uniwersalny wzór postępowania wobec krajów o odmiennych systemach politycznych i gospodarczych[91]. Tym sposobem badacz umieścił Pięć Zasad w kontekście globalnym, pisząc zaś o entuzjastycznym przyjęciu wśród „miłośników pokoju" na całym świecie, nadał im ponadnarodową i ponadkulturową wartość. Ghoshal dostrzegł również praktyczny wymiar Pięciu Zasad – nie bez satysfakcji wspomniał o przyjęciu tych reguł przez Birmę i Jugosławię, prorokował też, że z każdym kolejnym idącym w ich ślady krajem strefa pokoju (i związane z nią poczucie bezpieczeństwa) będzie się rozszerzać. Następnie Ghoshal przeniósł się w swojej narracji z poziomu globalnego na poziom krajowy – wyjaśnił, że sens, istota Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia nie jest dla Indii niczym nowym ani w świetle ich długiej historii, ani w sferze polityki zagranicznej, kierowanej przez premiera Nehru od chwili, gdy kraj ten uzyskał niepodległość[92].

W dalszej części swojego wywodu Ghoshal przywołał kilka porozumień i wspólnych komunikatów Indii, Chin, Birmy i Jugosławii. Szczególną uwagę zwrócił na indyjsko-jugosłowiańską deklarację z 22 grudnia 1954 roku, w której obie strony uznały, iż zasady Pańća Śila będą odtąd regulować ich wzajemne stosunki, oparte na przyjaźni i braterstwie[93]. Jak podkreślił autor, deklaracja ta potwierdziła, że pokojowe współistnienie stanowi dla przetrwania i rozwoju ludzkości nie alternatywę,

---

op. cit., s. 48. Polskie tłumaczenie można znaleźć na oficjalnej stronie internetowej Ośrodka Informacji ONZ w Warszawie UNIC WARSAW: http://www.unic.un.org.pl/dokumenty/karta_onz.php#sthash.xB6e2I7Y.dpuf (dostęp: 15 XI 2015).

91 A.K. Ghoshal, *op. cit.*, s. 49.

92 *Ibidem*.

93 Dołączenie Jugosławii do grona państw uznających Pięć Zasad wydało się Ghoshalowi szczególnie ważne ze względu na to, że świadczyło ono o dotarciu idei pokojowego współistnienia do Europy i włączeniu jednego z krajów na tym kontynencie do „osi pokoju". Por. *ibidem*.

lecz imperatyw. Nade wszystko indyjsko-jugosłowiańskie oświadczenie stanowczo odrzuciło koncepcję tak zwanego trzeciego bloku – choć autor myśli tej nie rozwinął, najprawdopodobniej pragnął w ten sposób podkreślić pełną niezależność państw, które ani nie przyłączyły się do żadnego z istniejących już bloków, ani też nie zamierzały ograniczać swojej swobody poprzez budowanie kolejnego sojuszu polityczno-militarnego.

Jak podkreślił Ghoshal, jedyną alternatywą dla pokojowego współistnienia jest wojna i wzajemna destrukcja. Chęć uniknięcia takiej sytuacji oznacza konieczność przyjęcia tolerancyjnej postawy nie tylko względem państw demokratycznych, lecz także tych z bloku komunistycznego. Kurs ten, obrany przez Indie już w chwili uzyskania niepodległości, wywodzi się zdaniem Ghoshala z wielowiekowej tradycji utrzymywania przyjaznych stosunków z sąsiednimi krajami. Tym sposobem autor próbował doszukać się źródeł pokojowego nastawienia Indii w ich długiej historii. Jak wyjaśnił, władze w Nowym Delhi nie uznały wojny za środek służący do rozwiązywania międzynarodowych sporów, a zamiast tego skoncentrowały się na rozwijaniu przyjaznych relacji ze wszystkimi państwami świata oraz podejmowaniu wysiłków służących wytworzeniu klimatu pokoju. Odrzuciwszy zasadę „kto nie jest z nami, ten jest przeciw nam", Indie zbudowały według Ghoshala wzorowe stosunki z Chinami, krajem o skrajnie odmiennym systemie społecznym i politycznym. Najtrafniejszą charakterystykę indyjskich relacji zagranicznych stanowiła zdaniem autora obserwacja – nie po raz pierwszy przywołanego w tym artykule – Jawaharlala Nehru, który podkreślał, iż stronienie od wojen nie wynika ze strachu, a neutralność, zakładająca nieprzyłączenie się do żadnego sojuszu, jest przejawem pozytywnej, niezależnej polityki[94]. Wydaje się, że tak rozumiana polityka zagraniczna w pełni realizowała ideę pokojowego współistnienia, pozostawała również w zgodzie z zasadami demokratycznymi, akceptującymi istnienie różnych, często sprzecznych poglądów.

Kolejna przywołana przez Ghoshala wypowiedź Jawaharlala Nehru może wywołać u odbiorcy wrażenie czytelniczego *déjà vu* (czyli, doprecyzowując, *déjà lu*). Jak stwierdził premier Indii, jedyną alternatywą dla współistnienia jest wojna – w konsekwencji władze wszystkich krajów na Ziemi muszą wybrać między postawą pokojową a działaniami prowadzącymi do wybuchu ogólnoświatowego konfliktu[95].

94 Por. *ibidem*, s. 51.

95 Por. *ibidem*.

Słuszność polityki pokojowego współistnienia potwierdza zdaniem Ghoshala fakt, iż wyrażają się o niej pochlebnie nawet te państwa, które oficjalnie jej jeszcze do własnej polityki nie wdrożyły. Jako dowód na „immanentną mądrość"[96] tej idei Ghoshal przytoczył lub zreferował wypowiedzi polityków światowego formatu – Dwighta Eisenhowera (1890–1969), Winstona Churchilla (1874–1965), Clementa Richarda Attlee (1883–1967) – którzy choć nie używali charakterystycznej dla tej koncepcji terminologii, to tak naprawdę, przynajmniej zdaniem autora, mówili o konieczności przestrzegania zasady pokojowego współistnienia. Po raz kolejny badacz powrócił również do kwestii uprzedzeń i nieufności w stosunkach międzynarodowych – podkreślił, iż kluczem do sukcesu jest przyjęcie przez pozostałe państwa zasady pokojowego współistnienia w postaci *credo* dokładnie w taki sposób, w jaki uczyniły to Indie. Wymaga to, jak uzupełnił, reorientacji z realizacji celów materialistycznych na postępowanie w zgodzie z wartościami duchowymi. W rezultacie Ghoshal zasugerował, że ojczyzna Gandhiego i Nehru, za którą powinny w tej kwestii podążyć inne podmioty na arenie międzynarodowej, stanowi ogólnoświatowy wzór do naśladowania. Autor stwierdził również dosadnie, że bez prawdziwej, mentalnej przemiany próba aplikacji koncepcji współistnienia będzie jedynie rodzajem nieefektywnej „dłubaniny"[97].

Jak można wydedukować z analizy problemu tajwańskiego, któremu poświęcił Ghoshal pozostałą część swojego artykułu, powszechne stosowanie wyrażonej w Pańća Śila zasady pokojowego współistnienia „utorowałoby drogę do pokoju", podczas gdy podsycanie istniejących konfliktów może doprowadzić do anihilacji całej ludzkości[98]. Zdaniem autora narody cywilizowanie powinny wykazać się – zgodnie z duchem Pięciu Zasad – znacznie większą wyrozumiałością i roztropnością. Tym sposobem badacz uczynił z Indii – traktujących zasady Pańća Śila jako podstawę swojej polityki zagranicznej – kraj najbardziej pod względem cywilizacyjnym zaawansowany[99]. Według Ghoshala podobne zagrożenie wybuchem światowego kryzysu jak w przypadku Formozy wiązałoby się także z Tybe-

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*, s. 52.

98 *Ibidem*, s. 54.

99 Chociaż można założyć, iż Ghoshal rozumiał „cywilizację" jako szeroko rozumiany dorobek materialny, w tym miejscu najprawdopodobniej miał na myśli duchowy (a więc, zgodnie z użytą przez niego terminologią, „kulturowy") wymiar osiągnięć Indii.

tem, gdyby premierzy Nehru i Zhou nie podeszli do sprawy w duchu przyjaźni i otwartości. Analogicznie, gdyby Waszyngton kierował się w kwestii Tajwanu zasadami Pańća Śila, zagadnienie to pozostałoby jedynie drobnym incydentem w ramach chińskiej polityki wewnętrznej. Trudno nie dostrzec jednoznaczności i radykalności tych osądów – kwestię Tybetu nazwał Ghoshal jedynie „błahą sprawą" (*small affair*), pozbawiając ją statusu konfliktu o zasięgu międzynarodowym[100]. W ten sposób nie tylko potraktował Tybet jako integralną część Chin, lecz także zbanalizował problem „pokojowego wyzwolenia", które wielu uznało za przykład agresji i zbrojnej aneksji.

Podczas lektury trudno oprzeć się wrażeniu, iż argumenty badacza pozostawały zgodne z oficjalną linią polityki Indii, starających się o włączenie Chińskiej Republiki Ludowej do ONZ oraz popierających stanowisko komunistycznego rządu w kwestii Tajwanu. Autor tekstu wydaje się przy tym równie krytyczny wobec Stanów Zjednoczonych, jak i Związku Sowieckiego – na tle obu tych mocarstw Indie, stroniące od militarnych konfliktów oraz hołdujące idei pokojowego współistnienia, miały być wzorem do naśladowania. Za główny punkt polityki zagranicznej tego kraju uznał Ghoshal tolerancję, ściśle związaną z koncepcją pokojowej koegzystencji i zasadami Pańća Śila. Chociaż w analizie dotyczącej genezy współistnienia nie odwołał się bezpośrednio ani do dziedzictwa Buddy, ani do działalności cesarza Aśoki, zwrócił uwagę na rolę tradycji hinduskiej oraz wyrosłych z niej filozofii gandyzmu i nehruizmu. Warto zauważyć, że Ghoshal potraktował hinduizm jako jedno z głównych źródeł indyjskiej mentalności. W rezultacie autor nie podzielił mieszkańców Indii według kategorii religijnych, lecz uznał ich za spadkobierców szeroko rozumianej kultury hinduskiej.

Wątek związany z regułami Pańća Śila rozwinął Ghoshal zarówno w kontekście regionalnym, jak i globalnym. Zasady, których wartość potwierdziły jego zdaniem sukcesy na polu chińsko-indyjskim, powinny znaleźć zastosowane we wszystkich sporach międzynarodowych. Podobnie jak Nehru, również Ghoshal uznał Pięć Zasad nie za alternatywę, lecz imperatyw, podkreślając tym samym mądrość indyjskiej cywilizacji, która reguły te wydała na świat. Jak stwierdził, chęć rozwiązania konfliktów w różnych częściach globu oznacza konieczność akceptacji wartości wyrażonych w regułach Pańća Śila.

---

100 A.K. Ghoshal, *op. cit.*, s. 54.

Na koniec warto przypomnieć, że Ghoshal doszukiwał się idei pokojowego współistnienia w wypowiedziach wybitnych, światowej klasy polityków. Chociaż to, czy między ich deklaracjami a Pięcioma Zasadami rzeczywiście istnieją jakiekolwiek podobieństwa, zasługiwałoby na odrębną, obiektywną analizę, można z całą pewnością stwierdzić, że dzięki tym ahistorycznym i zapewne niewolnym od nadinterpretacji porównaniom Ghoshal próbował znacząco podnieść wartość reguł ujętych w chińsko-indyjskim porozumieniu z 1954 roku.

2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit

Wśród artykułów omawiających znaczenie Pięciu Zasad należy wyróżnić tekst *India's Foreign Policy*, który w kwietniu 1956 roku ukazał się na łamach prestiżowego amerykańskiego magazynu „Foreign Affairs". Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż jego autorką jest Vijaya Lakshmi Pandit, młodsza siostra Jawaharlala Nehru, która, podobnie jak brat, również wybrała drogę politycznej kariery – kilkakrotnie pełniła funkcję ambasadora Indii (między innymi w ZSRR, Stanach Zjednoczonych i Hiszpanii) i jako pierwsza kobieta w historii objęła w 1953 roku urząd przewodniczącego Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych. Choć przywołany w niniejszym rozdziale tekst poświęciła nakreśleniu ogólnych zasad i celów indyjskiej polityki zagranicznej, jej uwagi na temat Pięciu Zasad podchwycili później inni politycy i badacze. W konsekwencji w ramach analizy polityczno-kulturowej narracji związanej z regułami Pańća Śila uwzględnienie artykułu Pandit wydaje się absolutną koniecznością.

Na samym początku Pandit omówiła dwie koncepcje kluczowe dla indyjskiej polityki zagranicznej lat 50. XX wieku – neutralność oraz pokojowe współistnienie. Rozpoczynając od pierwszego i, jak przyznała, niechętnie używanego przez nią terminu[101], wyjaśniła, iż postawę tę odzwierciedla nieangażowanie się Indii w dzia-

101 Zdaniem Vijayi Lakshmi Pandit powszechnie nadużywane (a przez to pozbawione głębszego znaczenia) pojęcie *neutrality* („neutralność") niesłusznie wiąże indyjską postawę z pasywnością. Zamiast niego autorka tekstu woli określenie *non-alignment* („niezaangażowanie"), podkreślające „aktywny" i „dynamiczny" charakter polityki zagranicznej niepodległych Indii (por. V.L. Pandit, *India's Foreign Policy*, „Foreign Affairs" 1956, vol. 34, no. 3, s. 432). W języku polskim uchwycenie tego znaczenia wydaje się znacznie trudniejsze z tego względu, iż słowo „niezaangażowanie" odnosi się przede wszystkim do braku aktywnego, emocjonalnego nastawienia, podczas gdy an-

łalność któregokolwiek z istniejących bloków militarnych. Jej zdaniem takie podejście umożliwia chłodną, wyważoną ocenę sytuacji, a w rezultacie daje indyjskim władzom szansę na podejmowanie działań przynoszących pożądane skutki. Wydaje się, że poprzez tę argumentację Pandit próbowała przekonać swoich czytelników, że zasady polityki zagranicznej Indii są owocem racjonalnych kalkulacji, nie zaś myślenia naiwnego, utopijnego. Co więcej – jak stwierdziła Pandit – pozbawione polityki strachu i uprzedzeń podejście do pokoju nie jest dla Indii niczym nowym[102]. Należy przy tym zauważyć, że spostrzeżenie to stanowi nie tyle parafrazę, ile niemal dokładny cytat z przemówień premiera Jawaharlala Nehru[103]. Niezależnie więc od tego, czy autorka artykułu świadomie nawiązała do wypowiedzi swojego brata, już na tym etapie analizy uprawnione wydaje się stwierdzenie, że w zestawieniu politycznych wizji Nehru i Pandit można wskazać elementy wspólne.

W kolejnej części autorka artykułu stworzyła na potrzeby swojego wywodu metaforę, zgodnie z którą Indie wkroczyły na międzynarodowe salony w zeszłorocznym modelu ubrań. Wydaje się, że starymi ubraniami miały być w przenośni Pandit tradycyjne indyjskie idee i wartości, które jednak, mimo swojego archaicznego wyglądu, wydawały się wciąż równie praktyczne jak kilkaset bądź kilka tysięcy lat temu. Jak wyjaśniła Pandit, korzenie indyjskiego przywiązania do pokoju sięgały VI wieku p.n.e., czyli czasów Buddy, który „potępił przemoc we wszystkich jej formach"[104]. Chociaż autorka nie nazwała buddyzmu religią pacyfistyczną, *de facto* sprowadziła jego przesłanie do nieczynienia przemocy. Podkreśliła również, że miał on wielkie znaczenie dla całej Azji – rolę, jaką odegrał buddyzm na kontynencie azjatyckim, porównała ze znaczeniem chrześcijaństwa dla kulturowego spojenia państw zachodnich. Nie bez znaczenia pozostaje przy tym fakt, iż to powstały właśnie na terenie Indii system filozoficzny miał – przynajmniej do pewnego stopnia – ukształtować pozostałe kraje i kultury azjatyckie, w tym Chiny, wymienione przez autorkę artykułu obok Cejlonu, Japonii czy Syjamu (obecnej Tajlandii)[105].

---

glojęzyczne *non-alignment* jest równoznaczne z niezrzeszeniem, nieprzyłączeniem się do żadnego politycznego bądź militarnego sojuszu.

102 *Ibidem*, s. 433.

103 Por. przemówienie *Coexistence at Home*, omówione wcześniej w podrozdziale 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

104 V.L. Pandit, *op. cit.*, s. 433.

105 *Ibidem*.

W ramach rozwinięcia wątku buddyjskiego w kolejnym akapicie opisała Pandit dziedzictwo cesarza Aśoki, „najsłynniejszego przedstawiciela" filozofii pokoju[106]. Jak podkreśliła, u szczytu militarnej chwały wyrzekł się on wojny jako formy podboju i przyjął buddyjską zasadę nieczynienia przemocy zarówno w polityce wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Co ciekawe, Pandit nie próbowała ukryć przed czytelnikami faktu, iż przed tą swoistą metanoją Aśoka wszczynał krwawe, służące ekspansji terytorialnej wojny, wprost przeciwnie – to właśnie tę pozytywną, świadczącą o wielkości władcy przemianę potraktowała jako moralny punkt odniesienia. Świadectwem królewskiej skruchy i współczucia dla istot żywych były zdaniem Pandit rozproszone po subkontynencie edykty. W ten sposób autorka odwołała się zarówno do indyjskiej historii, jak i do południowoazjatyckich tradycji filozoficznych, podkreślając buddyjski charakter panowania władcy i odzwierciedlonych w jego rządach wartości. W rezultacie buddyzm, który dzięki działalności cesarza Aśoki stał się jednym z filarów południowoazjatyckiej cywilizacji, uznała za religię indyjską nie tylko w sensie geograficznym, lecz także polityczno-historycznym.

Omawiając rolę buddyzmu z perspektywy historyczno-kulturowej, Pandit podkreśliła zarówno jego ponadnarodowy charakter, jak i trwałość – jej zdaniem przesłanie Buddy ukształtowało „medytacyjne podejście Azji" na kolejne tysiąclecie[107]. W ten sposób Pandit po raz kolejny – choć tym razem *implicite* – wskazała Indie jako kolebkę myśli i wartości, które odegrały kluczową rolę w historii całego kontynentu. Mimo iż słuszność tych generalizacji trudno zakwestionować, twierdzenie, że to właśnie dzięki buddyjskiej filozofii pokój „utrzymuje się w buddyjskich krajach Azji od starożytności aż do dziś"[108], wydaje się pewnym nadużyciem, nie można bowiem zapominać, że kraje takie jak Tybet czy Birma nie stroniły w swojej historii od wojen i przemocy. Mimo to Pandit próbowała przekonać czytelników o pokojowej naturze państw buddyjskich, czego symbolem miały być karawany podróżników i misjonarzy spotykających się z gościnnym przyjęciem w odległych krajach oraz wzbogacających wymianę gospodarczą i kulturową.

W swój wywód o buddyjskim dziedzictwie Azji wplotła Pandit kolejny indyjski wątek – przytoczyła historię dwóch chińskich mnichów, Fa Xiana (337–422)

106 *Ibidem*.
107 *Ibidem*.
108 *Ibidem*.

i Xuanzanga, którzy przybyli do Indii odpowiednio w V i VII wieku n.e. Warto jednak zauważyć, że autorka w ogóle nie wspomniała o mnichach indyjskich, którzy w wyniku wieloletnich podróży po Państwie Środka pozostawali pod przemożnym wpływem szeroko rozumianej kultury chińskiej. Tym samym, podchodząc do historii chińsko-indyjskich kontaktów w sposób niezwykle wybiórczy, uznała Indie za źródło mądrości dla pozostałych krajów Azji, pomijając lub lekceważąc wpływ innych kultur na cywilizację indyjską. Jej uwagi na temat Uniwersytetu Nalanda również wydają się niepozbawione głębszego znaczenia – przywołując jedną z najstarszych tego typu placówek edukacyjnych na świecie, w której wiedzę zdobywali mnisi z Chin, Korei, krajów Azji Południowo-Wschodniej i Azji Środkowej, Pandit po raz kolejny uznała Indie za kolebkę oświeconej, pokojowej myśli azjatyckiej. Co więcej, podczas gdy w historii kontynentu azjatyckiego można wskazać niewiele – przynajmniej zdaniem autorki – konfliktów międzypaństwowych, historia Zachodu miała się opierać na wojnach o charakterze religijnym, sukcesyjnym bądź gospodarczym. Tym samym Pandit nie tylko dokonała swoistej reinterpretacji dziejów Azji, lecz także próbowała przekonać czytelników o istnieniu ponadnarodowej, ogólnoazjatyckiej tożsamości, odmiennej od szeroko rozumianej tożsamości zachodniej.

Kolejną część swojego eseju poświęciła Pandit „wielkiemu interpretatorowi" tradycji indyjskich, Mahatmie Gandhiemu[109]. Według niej działalność Gandhiego – będąca dowodem na to, że rozlew krwi nie jest warunkiem koniecznym do uzyskania niepodległości – stanowi wzór postępowania, dzięki któremu świat polityki można uczynić bardziej humanitarnym. Innymi słowy, to właśnie sukces, jakim zakończyły się bezkrwawe starania o uwolnienie Indii spod opresji rządów kolonialnych, świadczy zdaniem Pandit o tym, że zastosowanie idei pokoju i nieczynienia przemocy w praktyce nie jest niemożliwe. Na przywiązanie Indusów do wzorców pozostawionych przez Gandhiego wskazuje jej zdaniem również fakt, że niepodległe Indie utrzymały przyjazne relacje z Wielką Brytanią, swoim dawnym kolonizatorem.

Jak przypomniała Pandit, o pielęgnowaniu wartości, stanowiących gwarancję pokoju w Azji i na świecie, mówił na zjeździe Partii Kongresowej w Amritsarze Jawaharlal Nehru. Jak stwierdził wówczas indyjski premier, ludzkość musi zdecydować, czy zamierza podążyć drogą wyznaczoną przez nauki Buddy i Gandhiego. Wybór między życiem w zgodzie z ich mądrościami a zejściem ze wskazanej przez

109 *Ibidem*, s. 434.

nich ścieżki to, jak powtórzyła Pandit za swoim bratem, wybór między pokojem a bombą wodorową[110]. Podobnie więc jak Nehru, Pandit przeniosła wartość idei indyjskich nie tylko na poziom azjatycki, lecz także globalny, stawiając Indie z ich przywiązaniem do tradycji pokoju za ogólnoświatowy wzór.

W następnej części swojego artykułu Pandit powróciła do kwestii neutralności. Jak podkreśliła, neutralność postkolonialnych Indii oznacza postawę aktywną, o czym świadczy zaangażowanie tego kraju w działalność ONZ-owskich komisji dotyczących spraw Korei i Azji Południowo-Wschodniej. To, czy ta polityka okaże się skuteczna, nie zależy jednak wyłącznie od starań Indii, lecz także od tego, jakie decyzje podejmą w tej sprawie inne państwa. Na nieszczęście dla stabilności i bezpieczeństwa na świecie większość z nich uznaje prymat sojuszy militarnych i nowoczesnej broni. Mimo to prowadzenie polityki pokojowej ma dla Indii charakter imperatywu – jak wyjaśniła Pandit, władze w Nowym Delhi pragną wykorzystać pokój nie tyle do zdobycia potęgi i bogactwa, ile do rozwiązania najbardziej podstawowych i zarazem najpoważniejszych problemów społecznych, takich jak ubóstwo czy analfabetyzm[111].

Wreszcie Pandit przeszła do wyjaśnienia drugiego kluczowego dla indyjskiej polityki zagranicznej terminu – pokojowego współistnienia, które uznała za jedyne słuszne, cywilizowane rozwiązanie w świecie skonfliktowanych ideologii[112]. Jak stwierdziła, Pięć Zasad opartych na idei pokojowego współistnienia z czasem przestało się odnosić wyłącznie do kontekstu chińsko-indyjskiego – reguły te zyskały status „kodeksu międzynarodowej moralności"[113]. Dobór słów wydaje się nieprzypadkowy. Z jednej strony Pandit przedstawiła zasady Pańća Śila jako zbiór niepodważalnych, jedynie słusznych dogmatów, z drugiej natomiast zasugerowała, że reguły te – zaakceptowane przez społeczność wielonarodową i wielokulturową – stanowią odzwierciedlenie indyjskiego systemu wartości. W ten sposób Pandit po raz kolejny umieściła w sferze stosunków międzynarodowych indyjską koncepcję pokojowego współistnienia związaną z naukami Buddy, polityką Aśoki i filozofią gandyzmu. Co więcej, podobnie jak w przypadku gandyjskiej idei nieczynienia przemocy, podkreśliła praktyczny wymiar zasad Pięciu Zasad – jak przypomnia-

110 *Ibidem*, s. 435.
111 *Ibidem*.
112 *Ibidem*, s. 436.
113 *Ibidem*.

ła, Indie zabiegają w ich duchu o przyjęcie Chińskiej Republiki Ludowej do Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz dbają o to, by wszyscy członkowie Brytyjskiej Wspólnoty Narodów mogli sprawiedliwie czerpać korzyści z rozwoju i współpracy, niezależnie od dzielących ich różnic światopoglądowych czy ustrojowych.

Jako przykład świadczący o słuszności i skuteczności polityki pokojowego współistnienia wskazała Pandit konferencję w Bandungu, gdzie mimo odmienności systemowych i ideologicznych wzajemnego wsparcia udzieliło sobie dwadzieścia dziewięć krajów. Najważniejszym osiągnięciem konferencji była jej zdaniem jednomyślna zgoda odnośnie do „promocji światowego pokoju"[114]. Równie istotnym rezultatem zjazdu okazało się wspólne potępienie rasowej dyskryminacji oraz kolonializmu – w ramach egzemplifikacji autorka odwołała się do kwestii Goa (znajdującego się wówczas pod portugalską jurysdykcją) i to jej poświęciła pozostałą część artykułu. Nie szczędząc krytyki pod adresem portugalskich władz (które w swoim rozemocjonowanym wywodzie nazwała „obcym, dyktatorskim reżimem"[115]), zawyrokowała, że Goa jest integralną częścią Indii, a jego mieszkańcy – Indusami. Na szczególną uwagę zasługuje przy tym komentarz dotyczący współczesnej formy gandyjskiej *satjagrahy* – w ten sposób określiła Pandit działania mieszkańców Goa, w pokojowy sposób pragnących doprowadzić do przyłączenia tego regionu do Indii. Jak przypomniała, kilka tysięcy osób przypłaciło tę pokojową *satjagrahę* aresztowaniem lub więzieniem, a kilkadziesiąt – śmiercią.

Biorąc pod uwagę konstrukcję całego artykułu, zasadne wydaje się pytanie, czemu tak naprawdę służyło omówienie pokojowych tradycji Indii poprzedzające fragment poświęcony statusowi Goa. Na właściwą odpowiedź może naprowadzić czytelnika stwierdzenie, że „rząd Indii, sympatyzujący z goańskimi aspiracjami, jednocześnie dotrzymuje wierności zasadzie nieczynienia przemocy"[116] i nie daje się sprowokować do użycia siły. Tym sposobem Pandit przywołała przypadek Goa jako dowód na szczere, sięgające czasów starożytnych przywiązanie Indii do idei pokoju. Inaczej rzecz ujmując, portugalska jurysdykcja na subkontynencie indyjskim miała być nie tylko ilustracją rażącej, konserwującej kolonialny porządek świata niesprawiedliwości, lecz także przykładem praktycznego zastosowania filozofii indyj-

114 *Ibidem*, s. 437.
115 *Ibidem*.
116 *Ibidem*, s. 439.

skiej w polityce międzynarodowej. Nawiązanie do kulturowego dziedzictwa Indii w kontekście Goa stanowi również określenie przez Pandit działalności antyportugalskiej mianem *satjagrahy*, a w konsekwencji uznanie jej za kontynuację ruchu społecznego związanego z filozofią Mahatmy Gandhiego.

Chociaż Pandit poruszyła wiele wątków związanych z historią i polityką Indii, jednym z najważniejszych zagadnień jej artykułu wydaje się indyjska koncepcja pokoju, znajdująca odzwierciedlenie – przynajmniej zdaniem autorki – w rządach Aśoki, gandyjskim biernym oporze oraz zaangażowaniu Indii w działalność Organizacji Narodów Zjednoczonych. W rezultacie Pandit wykroczyła w swojej analizie poza czysto teoretyczne czy filozoficzne rozmyślania i ulokowała indyjskie idee w sferze realnej, poważnej polityki. W tym kontekście uzasadnione wydaje się łączenie wywodu Pandit ze spostrzeżeniami Jawaharlala Nehru – podobnie jak brat, Pandit powiązała indyjską neutralność i koncepcję pokojowego współistnienia z wybranymi elementami historyczno-kulturowego dziedzictwa Indii: od dokonań Aśoki i filozofii Buddy przeszła do działalności postkolonialnych Indii, ich zaangażowania w procesy pokojowe w różnych regionach świata oraz proklamacji zasad Pańća Śila. W tym świetle kluczowe z punktu widzenia tematu niniejszej monografii wydaje się umieszczenie Pięciu Zasad w pewnej logicznej sekwencji, odzwierciedlającej indyjskie umiłowanie pokoju oraz tolerancję wobec politycznych, ideologicznych i gospodarczych odmienności. Choć Pandit nie stwierdziła wprost, jakoby reguły Pańća Śila wywodziły się z filozofii buddyjskiej i gandyzmu, to sposób, w jaki skonstruowała swój wywód, pozwala przypuszczać, że zasady te w istocie stanowiły dla niej owoc tradycyjnej myśli indyjskiej. Co więcej, podobnie jak buddyzm dwa tysiące lat wcześniej, również proklamowane w latach 50. XX wieku zasady potraktowała jako swoisty pozytywny produkt eksportowy, który mógł zmienić oblicze zimnowojennego świata. Zdaniem Pandit Indie udowodniły swoją postawą, że mimo ogromnych problemów w sferze wewnętrznej są w stanie rozwinąć konstruktywną, pokojową współpracę z innymi państwami świata, niezależnie od uwarunkowań politycznych czy gospodarczych. Kluczem do sukcesu – jak można wydedukować z jej wywodu – jest wierność słusznym, kulturowo i historycznie usankcjonowanym ideom. Alternatywę dla indyjskiej koncepcji pokojowego współistnienia – a więc pośrednio także nauk Buddy oraz Gandhiego – stanowi, jak podsumowała krótko Pandit, „tragedia”[117].

117 *Ibidem*, s. 440.

2.1.6. SYNTEZA BUDDYJSKO-AŚOKOWO-GANDYJSKA W DZIELE FRANKA MORAESA

Kolejną publikacją, którą należy wziąć pod uwagę w ramach badań nad kulturową narracją związaną z zasadami Pańća Śila, jest biografia Jawaharlala Nehru autorstwa Franka Moraesa (właśc. Francisa Roberta „Franka" Moraesa). Moraes – wykształcony na Oxfordzie syn goańskiego inżyniera – był jednym z najbardziej wyróżniających się dziennikarzy postkolonialnych Indii. Pracował między innymi dla tak wpływowych gazet, jak „The Times of India" czy „The Indian Express". Warto nadmienić, że biografię Nehru opublikował w 1956 roku, a więc jeszcze w czasie tak zwanego chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego, przed znaczącym ochłodzeniem w relacjach między Pekinem a Nowym Delhi, do którego doszło w końcu lat 50. XX wieku.

Kluczowe dla niniejszej analizy fragmenty publikacji *Jawaharlal Nehru. A Biography* dotyczą znaczenia i roli doktryny Pańća Śila, dobrze znanej – przynajmniej według autora książki – mieszkańcom całych Indii, od Kaszmiru aż po przylądek Komoryn[118]. Zdaniem Moraesa treść Pięciu Zasad (podobnie jak całokształt polityki zagranicznej Nehru) nie tylko podyktowana jest potrzebami współczesnych Indii, lecz także wpisuje się w ramy indyjskiej myśli i tradycji[119]. Co więcej, dzięki zgodności z filozofią indyjską „doktryna Pańća Śila może uważać się za tak starą, jak sam Budda, którego zasady pokoju zostały uczczone w skalnych edyktach Aśoki i rozbrzmiały echem ponad dwa tysiące lat później w nauczaniu Gandhiego"[120]. Wydaje się, że w kontekście badań nad kulturowym sensem zasad Pańća Śila zdanie to należy uznać nie tylko za najważniejszą obserwację samego Moraesa, lecz także za jedną z najciekawszych syntez, jakie można znaleźć w literaturze poświęconej temu zagadnieniu. Na jednej płaszczyźnie umieścił autor Buddę, Aśokę i Gandhiego, dostrzegając w ich działalności – jak i w treści Pięciu Zasad – apel o zaprowadzenie międzyludzkiego i międzynarodowego pokoju. Co więcej, w naukach wszystkich tych trzech „nauczycieli" doszukał się badacz wskazówek na temat doboru słusznych środków i celów: „Budda uczył, że Ośmioraka Ścieżka (…) prowadzi do nirwany (…). Właściwe środki prowadzą do właściwych celów, jak głosił Gandhi"[121].

118 F. Moraes, *Jawaharlal Nehru. A Biography*, New York 1956, s. 355.
119 *Ibidem*, s. 442.
120 *Ibidem*.
121 *Ibidem*.

Wydaje się, że Moraes sparafrazował w ten sposób słowa samego Nehru, łączącego nie tylko przeszłość z teraźniejszością, lecz także sferę moralno-etyczną z polityką[122].

Jak wyjaśnił autor biografii, Nehru poruszał się na arenie międzynarodowej „zygzakiem", z jednej strony dążąc do realizacji idei ujętych w zasadach Pańća Śila, z drugiej zaś służąc swojemu krajowi i jego interesom. Co więcej, premier zawsze starał się dobierać retorykę w taki sposób, by jego słowa były zrozumiałe dla każdego mieszkańca Indii. „Jeśli ciągle odnosi się do moralnych i etycznych wartości, czyni to nie tyle dla świata, ile po to, by zrozumieli to jego rodacy, wychowani w starożytnej tradycji środków i celów"[123], stwierdził Moraes. Jak doprecyzował, do osiągnięcia najważniejszego celu – pokoju – mogły prowadzić tylko środki dobre, właściwe[124]. Znamienne, że Moraes nie wspomniał w tym miejscu o tradycyjnych indyjskich koncepcjach dających pierwszeństwo realizacji pragmatycznych celów i niezważających na charakter środków, wśród których można by wskazać rozwiązania szeroko opisane na kartach *Arthaśastry*.

Jak zauważył Moraes, reguły Pańća Śila dostarczały narzędzi do rozszerzenia „pola pokoju": „(…) poprzez serca i umysły ludu oraz rządzących zasady Pańća Śila ze swoją zasadniczą wiarą w ludzką dobroć i wartości moralne były odpowiedzią Nehru na doktrynę paktów i układów. Rozwiązanie moralne stanowiło odpowiednik zmasowanego odwetu"[125]. Na tej podstawie można dojść do wniosku, że Moraes nie tylko traktował politykę Indii jako przeciwwagę dla nastrojów zimnowojennych, lecz także postrzegał pokój jako pewien aksjomat, filar uniwersalnej, ogólnoludzkiej koncepcji dobra, niezwiązanej z żadnym konkretnym kontekstem ideologicznym czy religijnym. Niemniej, pomimo międzynarodowych, a wręcz globalnych ambicji Pięciu Zasad, Moraes przypomniał o ich indyjskim charakterze. Chociaż odnoto-

---

122 Nehru miał przestrzegać Pięciu Zasad nie tylko na płaszczyźnie politycznej – jak wyjaśnił Moraes, w połowie lat 50. premier Indii przeniósł doktrynę Pańća Śila ze sfery politycznej do sfery gospodarczej, naukowej, a nawet kulturalnej, o czym świadczy wymiana artystów z Chinami i ZSRR. Por. *ibidem*, s. 469.

123 *Ibidem*, s. 442.

124 Por. *ibidem*, s. 442–443.

125 *Ibidem*, s. 455. *Massive retaliation* (zmasowany odwet) to amerykańska doktryna ogłoszona w styczniu 1954 roku, zakładająca w przypadku ataku na Stany Zjednoczone natychmiastowe użycie przeciwko agresorowi bomb jądrowych. Warto podkreślić, że doktryna ta miała przede wszystkim charakter odstraszający. Por. M. Czajkowski, *Obrona przeciwrakietowa w stosunkach międzynarodowych*, Kraków 2013, s. 99.

wał, że zasady te ujęto po raz pierwszy w porozumieniu podpisanym wspólnie przez premierów Indii i Chin[126], wydaje się, że za głównego twórcę i jednocześnie najważniejszego propagatora tych reguł uważał Jawaharlala Nehru.

Mimo że Moraes poświęcił Pięciu Zasadom stosunkowo niewiele uwagi, w swoich komentarzach chętnie odwoływał się do cywilizacyjnego dziedzictwa subkontynentu. Z jednej strony przedstawił reguły Pańća Śila jako moralny wkład Jawaharlala Nehru w politykę międzynarodową, z drugiej zaś jako owoc indyjskich systemów filozoficzno-religijnych. Wydaje się, że jego syntezę, sytuującą na jednej płaszczyźnie myśl Buddy, Aśoki, Gandhiego oraz Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia, można uznać za sztandarowy przykład oficjalnej, niemal bezkrytycznej wobec Nehru propagandy, charakterystycznej dla połowy lat 50. XX wieku.

2.1.7. OWOC „INDYJSKIEJ TRADYCJI PACYFIZMU" WEDŁUG E. MALCOLMA HAUSE'A

Autorem kolejnego przeanalizowanego w tym rozdziale artykułu jest E. Malcolm Hause, profesor historii na University of Idaho w Stanach Zjednoczonych. Jego tekst, *India: Noncommitted and Nonaligned*, poświęcony miejscu i roli Indii na arenie międzynarodowej, został opublikowany w marcu 1960 roku na łamach „The Western Political Quarterly" (obecnie wychodzącego pod nazwą „Political Research Quarterly"), magazynu wydawanego od 1948 roku.

We wstępie swojego artykułu Hause przypomniał, że rok 1957 był dla Indii nie tylko setną rocznicą powstania sipajów, lecz także dziesiątą rocznicą uzyskania niepodległości[127]. Pierwsza dekada od momentu wyzwolenia Indii spod brytyjskiego panowania należała jego zdaniem do Jawaharlala Nehru – genialnego przywódcy, który choć mógł poprowadzić ten kraj drogą autorytaryzmu, uczynił z niego największą na świecie demokrację.

Po tym niezwykle przychylnym, w zasadzie bezkrytycznym wobec Nehru wstępie Hause przeszedł do opisania związku współczesnej indyjskiej sceny politycznej z południowoazjatyckim dziedzictwem cywilizacyjnym. Wspierając się artykułem Palayama Balasundarama, opublikowanym cztery lata wcześniej, stwierdził: „poli-

126 Por. F. Moraes, *op. cit.*, s. 454.

127 Swój artykuł Hause rozpoczął od stwierdzenia, że chociaż powstanie sipajów nie było zrywem narodowym, stało się w istocie „moralnym bodźcem" dla Indusów, jak również dla innych „kolorowych" ludów. E.M. Hause, *India: Noncommitted and Nonaligned*, „The Western Political Quarterly" 1960, vol. 13, no. 1, s. 70.

tyka zagraniczna liderów tej młodej republiki, a jednocześnie starożytnej cywilizacji, odzwierciedla głęboko zakorzenione historyczne tradycje i pamięć, ujęte w filozoficznym i duchowym niematerializmie"[128]. Parafrazując słowa Hause'a, można zawyrokować, iż nowoczesne Indie, które uzyskały niepodległość zaledwie dziesięć lat wcześniej, szczycą się tak naprawdę znacznie dłuższą historią myśli polityczno-filozoficznej i wciąż chętnie korzystają z jej mądrości. Prawdę tę potwierdzać ma także kolejne, kluczowe z punktu widzenia niniejszej analizy zdanie, w którym Hause podkreślił, że Indie „(…) otaczają czcią dziedzictwo nieczynienia przemocy związane z Buddą Gautamą, cesarzem Aśoką i Mahatmą Gandhim"[129]. Należy odnotować, że w tym miejscu – jak zaznaczył w przypisie – autor skorzystał z artykułu Vijayi Lakshmi Pandit, omówionego wcześniej w niniejszej monografii[130]. Co więcej, Hause dostrzegł związek pomiędzy zasadami Pańća Śila a sferą tradycyjnych wartości, funkcjonujących w indyjskiej kulturze od kilku tysięcy lat – jak podkreślił, „Pięć Zasad pochodzi od pięciu starożytnych buddyjskich wskazań określających zachowanie jednostek"[131], natomiast sam termin „Pańća Śila" „(…) sprowadza to dziedzictwo do pięciu idealistycznych zasad regulujących relacje Indii z ich sąsiadami (…)"[132]. Odwołując się do starożytnej idei nieczynienia przemocy uwiecznionej w nauczaniu Buddy, Aśoki i Gandhiego, Hause najpewniej zupełnie bezrefleksyjnie, bez jakiegokolwiek krytycznego spojrzenia powtórzył hasła, na jakie trafił podczas swojej kwerendy. Przykładowo nie zakwestionował twierdzenia, że Indie przywiązane były do idei nieczynienia przemocy nieprzerwanie od czasów starożytnych; z kolei naśladując Pandit, na jednej płaszczyźnie ulokował Buddę, Aśokę i Gandhiego, nie czyniąc między tymi myślicielami w zasadzie żadnych rozróżnień.

W kolejnych akapitach Hause próbował dowieść, że Pięć Zasad odgrywało na arenie międzynarodowej bardzo ważną rolę. Jak stwierdził, reguły te są „esencją indyjskiej polityki zagranicznej"[133], zasadami, które – przynajmniej w oczach Nehru – „(…) konstytuują standardy międzynarodowej etyki"[134]. Co najważniejsze, pomimo kpin ze

128 *Ibidem*.

129 *Ibidem*.

130 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

131 E.M. Hause, *op. cit.*, s. 71.

132 *Ibidem*, s. 70.

133 *Ibidem*, s. 71.

134 *Ibidem*.

strony sceptyków Indie potraktowały zasady Pańća Śila jako „potężną siłę moralną na rzecz pokoju"[135]. W rezultacie badacz nie tylko starał się uchwycić związek pomiędzy ideałami starożytnymi a koncepcją uwiecznioną w chińsko-indyjskim porozumieniu, lecz także zwrócił uwagę na moralno-etyczny charakter Pięciu Zasad. Bezkrytycznie zreferował przy tym słowa Jawaharlala Nehru, który twierdził, iż reguły Pańća Śila, nawołujące do pokojowej współpracy i koegzystencji, są tak stare, jak indyjska cywilizacja. Jak dopowiedział Hause, dochowanie wierności Pięciu Zasadom oznacza unikanie jakichkolwiek militarnych sojuszy oraz niefaworyzowanie żadnych krajów i nacji. Takie założenie powoduje jednak, że Nehru ze swoim niezależnym kursem, opartym na indyjskim systemie wartości, pozostaje w polityce światowej osamotniony.

W dalszej części tekstu Hause przybliżył czytelnikom charakter indyjskiej polityki zagranicznej. Wyjaśnił między innymi, na czym polega indyjska neutralność – podobnie jak Pandit zauważył, że tak naprawdę powinno się ją nazywać „niezaangażowaniem", ponieważ „neutralność" niesłusznie nasuwa skojarzenie z bezczynnością i obojętnością. Badacz podkreślił przy tym, że przyjazne relacje władz indyjskich z przywódcami państw komunistycznych są dowodem na szczerą otwartość zgodną z duchem Pańća Śila, nie zaś wyrazem sympatii dla komunizmu.

Chociaż Hause przyznał, że Indie muszę nieraz postępować wbrew wyznaczonym przez siebie moralnym standardom (pospieszył przy tym z wyjaśnieniem, iż czasami ich głos przyjaźni i sprawiedliwości nie jest po prostu dostatecznie słyszalny), to jeśli tylko jest to możliwe, starają się prowadzić swoją politykę zagraniczną z poszanowaniem zasad etycznych. Bardzo ważne z punktu widzenia niniejszej analizy wydaje się wtrącenie, że przystąpienie Indii do paktów i sojuszy – niechybnie prowadzących zdaniem przywołanego przez autora Nehru do wzmożonej militaryzacji i kolejnych wojen – stanowiłoby poważne naruszenie „indyjskiej tradycji pacyfizmu"[136]. Hause zasugerował w ten sposób, że Indie od wieków były krajem stroniącym od przemocy oraz podążającym drogą wskazaną najpierw przez Buddę, później zaś – przez Mahatmę Gandhiego[137].

Warto podkreślić, że obok sukcesów Indii na arenie międzynarodowej autor artykułu przeanalizował również źródła ich słabości. Jego zdaniem wszelkie starania

135 *Ibidem*.
136 *Ibidem*, s. 73.
137 Por. *ibidem*.

władz w Nowym Delhi na rzecz realizacji idei Pańća Śila, niezaangażowania czy nieczynienia przemocy napotykają przeszkodę w postaci działań Pakistanu, a pośrednio także Stanów Zjednoczonych, które udzieliły władzom w Islamabadzie wsparcia militarnego[138]. Najpoważniejsze problemy wynikają jednak z kwestii wewnętrznych – biedy, niesprawiedliwości społecznej, przemysłowego zacofania. W tym świetle pokój stanowi dla Indii sprawę priorytetową, tylko on może bowiem zapewnić temu krajowi warunki do uporania się z największymi bolączkami[139].

W kolejnym fragmencie swojego artykułu Hause porównał potencjał gospodarczy Indii i Chin. Podczas gdy chiński system gospodarczy nazwał totalitarnym i skolektywizowanym, indyjskie plany pięcioletnie miały jego zdaniem charakter demokratyczny, ponieważ ich wykonawcy akceptowali je w sposób dobrowolny[140]. Na pozostałych poziomach tej swoistej analizy porównawczej Chiny również wypadły niezbyt korzystnie. Hause przedstawił Indie jako kraj prawdziwej wolności religijnej, ideologicznej (miało o tym świadczyć zalegalizowanie partii komunistycznej) oraz wolności słowa, zapewnionej przez obecność obiektywnej, a więc często niełaskawej dla rządu w Nowym Delhi prasy[141]. Warto jednak zauważyć, że Hause nie był całkowicie wobec Indii bezkrytyczny – dostrzegł zagrożenia wynikające z jednoosobowego przywództwa Jawaharlala Nehru oraz *de facto* monolitycznego systemu partyjnego. Mimo to zaznaczył optymistycznie, że nie są to problemy ani szczególnie poważne, ani trudne do rozwiązania.

Jednym z ostatnich zagadnień, które poruszył Hause w swoim artykule, jest rola Organizacji Narodów Zjednoczonych. Jego zdaniem Karta Narodów Zjednoczonych, ciesząca się uznaniem premiera Nehru, stanowi wyraz idei *ahimsy* i zasad Pańća Śila. Innymi słowy, dokument ten niejako w sposób niezamierzony wprowadził na arenę międzynarodową immanentną dla cywilizacji indyjskiej zasadę nieczynienia przemocy. Jak uzupełnił Hause, Indie wyróżniały się swoją aktywnością na forum ONZ, a większość zarzutów dotyczących ich moralnej niekonsekwencji (w tym braku konsekwencji w stosowaniu Pięciu Zasad) była bezzasadna. Dobry

---

138 Por. *ibidem*.

139 Warto zauważyć, że choć autor nie podał przy tym komentarzu jakiegokolwiek źródła, najprawdopodobniej po raz kolejny zasugerował się spostrzeżeniami Vijayi Lakshmi Pandit. Por. V.L. Pandit, *op. cit.*, s. 435; E.M. Hause, *op. cit.*, s. 74.

140 E.M. Hause, *op. cit.*, s. 76.

141 Por. *ibidem*, s. 78–79.

tego przykład stanowił problem wstrzymania się Indii przed potępieniem Związku Radzieckiego za interwencję na Węgrzech w 1956 roku – badacz wytłumaczył postawę indyjskiego rządu pragnieniem zmniejszenia międzynarodowego napięcia i niepodgrzewania atmosfery wojennej[142].

W zakończeniu swojego artykułu Hause wyraził nadzieję, że Nehru, uczeń Gandhiego, „(…) postępuje mądrze, przestrzegając zasad Pańća Śila i nie opowiadając się ani po stronie Zachodu, ani Wschodu"[143]. Tym sposobem Hause otwarcie wyraził swoją prywatną opinię na temat indyjskiej polityki zagranicznej i działalności premiera Nehru. O jego stronniczości świadczy również zażarta krytyka władz chińskich – dla kontrastu, nawet jeśli po stronie indyjskiej potrafił dostrzec problemy i kontrowersje, w każdym przypadku spieszył z usprawiedliwieniem. Warto w tym miejscu przypomnieć, że autor omawianego artykułu jest amerykańskim profesorem, niezwiązanym bezpośrednio z indyjskim kręgiem kulturowym; mimo to nie potrafił odnieść się do tematu z dystansem, jakiego należałoby oczekiwać od przedstawiciela świata nauki.

W ramach podsumowania analizy poświęconej artykułowi Hause'a można poczynić kilka krytycznych uwag. Najbardziej uderzający wydaje się fakt, iż badacz nie zgłosił żadnych zastrzeżeń pod adresem tezy o buddyjskim pochodzeniu dwudziestowiecznych zasad Pańća Śila i zawartej w nich idei nieczynienia przemocy, zapożyczonej z tekstu Vijayi Lakshmi Pandit. W tym kontekście można pokusić się o stwierdzenie, iż przekonanie o związku nowożytnych Pięciu Zasad ze starożytnymi buddyjskimi wskazaniami zostało tak mocno przez polityków pokroju Pandit czy Nehru rozpropagowane, że na stałe zagościło zarówno w dyskursie politycznym, jak i naukowym, podchwycone przez badaczy i eseistów takich jak Hause. Dużo bardziej przekonujące wydaje się jednak wyjaśnienie, że dla badacza zafascynowanego myślą gandyjską oraz polityką pierwszego premiera Indii wymieniane jednym tchem nauki Gandhiego, Nehru, Buddy oraz Aśoki były elementami logicznej, filozoficzno-moralnej układanki.

Biorąc pod uwagę komentarze Hause'a na temat Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, warto zauważyć, że badacz przyłożył znacznie większą wagę do pokoju jako takiego aniżeli do koncepcji pokojowego współistnienia. Tolerancja dla innych systemów politycznych czy gospodarczych, stanowiąca przecież fundament

142 Por. *ibidem*, s. 81.
143 *Ibidem*, s. 82.

Pańća Śila, nie została w jego artykule dostatecznie wyeksponowana, przeciwnie – Hause nazwał Chiny krajem totalitarnym i nawet nie próbował ukryć swojej dezaprobaty dla decyzji i działań władz w Pekinie. Aby zrozumieć stanowisko badacza, na kwestię tę należałoby spojrzeć przez pryzmat epoki – artykuł został opublikowany w marcu 1960 roku, w czasie, gdy po krótkim okresie euforii w połowie lat 50. w stosunkach między Pekinem a Nowym Delhi można było wyczuć coraz większe napięcie. Jest to być może powód, dla którego Hause opiewał ideę pokojowego rozwiązywania sporów, nie zaś różnorodność i domniemaną równość wszystkich systemów politycznych. Ponadto na podstawie tekstu Hause'a uprawnione wydaje się stwierdzenie, że to władze Indii były odpowiedzialne za skonstruowanie reguł Pańća Śila. Chociaż treść Pięciu Zasad z chińsko-indyjskiego porozumienia z 1954 roku wyprowadził autor z reguł buddyjskich (a więc elementu wspólnego dla obu kręgów cywilizacyjnych), przywiązanie do długiej tradycji pacyfizmu wraz z odniesieniami do działalności Aśoki czy Gandhiego omówił wyłącznie w kontekście indyjskim. W rezultacie reguły Pańća Śila miała zrodzić cywilizacja Indii, podczas gdy inne państwa – w tym Chiny, które, przynajmniej oficjalnie, włączyły je do swojej doktryny politycznej – były jedynie ich późniejszymi odbiorcami i niejako wtórnymi propagatorami.

2.1.8. NOWE SZATY HINDUSKIEJ DOKTRYNY KOEGZYSTENCJI W WYOBRAŻENIU RUSTOMA KHURSHEDJIEGO KARANJI

The Mind of Mr. Nehru. An Interview by R.K. Karanjia z 1960 roku to pozycja szczególnie cenna dla rekonstrukcji kulturowej narracji związanej z Pięcioma Zasadami. Na uwagę zasługują w niej zarówno wypowiedzi Jawaharlala Nehru[144], jak i komentarze i uzupełnienia Rustoma Khurshedjiego Karanji. Dziennikarz i redaktor, znany w świecie publicystycznym jako R.K. Karanjia, rozpoczął karierę w gazecie „The Times of India", a po opuszczeniu jej szeregów założył lewicujący, prosowiecki tygodnik tabloidowy „Blitz". Jak wyjaśnił we wprowadzeniu, początkowo zamierzał napisać biografię Nehru, zdecydował jednak, by za sprawą oryginalnych wywiadów oddać głos samemu premierowi Indii. Warto również zaznaczyć, że publikacja ta ukazała się w czasie, gdy spór z Chinami urósł do jednego z najpoważniejszych wyzwań w polityce zagranicznej władz w Nowym Delhi.

144 Wypowiedzi Nehru zamieszczone w omawianej publikacji zostały przeanalizowane w podrozdziale 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

W poprzedzającym treść wywiadów wprowadzeniu Karanjia skupił się przede wszystkim na wizji polityki zagranicznej, w tym na roli zasad Pańća Śila. Z narracji Karanji wynika, że to właśnie indyjski premier sprezentował światu Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia: „podtrzymując ciągłość indyjskiej republiki z jej historycznie uświęconymi tradycjami, Nehru wzbogacił zarówno wizję samych Indusów, jak i harmonię wśród narodów świata, ofiarowując im koncepcję Pańća Śila, opartą na bezkompromisowym poświęceniu dla sprawy pokoju”[145]. Z uwagi tej można wyprowadzić kilka wniosków. Po pierwsze, dwudziestowieczne zasady Pańća Śila miały być zakorzenione w szeroko rozumianej tradycji indyjskiej. Warto przy tym zauważyć, że mówiąc o „uświęconych tradycjach”, Karanjia nadał Pięciu Zasadom – konstrukcji o charakterze politycznym i świeckim – niemalże status sakralny. Po drugie, dziennikarz całkowicie pominął wpływ Zhou Enlaia oraz chińskiej dyplomacji i kultury na kształt Pięciu Zasad. Po trzecie, w równym stopniu podkreślił znaczenie zasad Pańća Śila dla sfery wewnętrznej, indyjskiej, jak i międzynarodowej.

W innym fragmencie, w którym rozwinięty został wątek Pięciu Zasad, Karanjia stwierdził, że premier Nehru, wiodący czytelnika przez myśl Buddy, Aśoki, Karola Marksa (1818–1883) i Gandhiego, „(…) prezentuje starożytną hinduską doktrynę koegzystencji i Uniwersalnej Syntezy, ubraną w nowoczesne szaty Pańća Śila, nie tylko jako najcenniejszą spuściznę przeszłości, lecz także jako najbardziej użyteczny historyczny imperatyw w świetle współczesnych problemów”[146]. Następnie dodał, że to „fundamentalnie indyjskie podejście”, niebędące żadną prywatną fanaberią (a więc, w domyśle, zupełnie niepraktyczną wizją, jak mogliby stwierdzić krytycy Nehru), wynika z „logiki indyjskiej myśli, religii, tradycji, kultury, historii i pozycji geograficznej”[147]. Innymi słowy, Karanjia uznał, że choć zasady Pańća Śila zostały usankcjonowane długą tradycją i dziedzictwem historycznym, odpowiadały również wymogom współczesności. W tym sensie Pięć Zasad wydaje się tworem niejako ponadczasowym – reguły te nie tylko w teorii, lecz także w praktyce łączą stare i nowe, indyjskie i światowe. Należy przy tym zauważyć, że doktrynę współistnienia powiązał Karanjia z dziedzictwem hinduskim, nie zaś, bardziej ogólnie, indyjskim. Z jednej strony można to uznać za przypadek bądź niezamierzone uogólnienie,

145 R.S. Karanjia, *Introduction*, [w:] J. Nehru, R.S. Karanjia, *The Mind of Mr. Nehru*…, s. XIV.
146 *Ibidem*, s. XV.
147 *Ibidem*.

z drugiej natomiast uprawnione wydaje się przypuszczenie, że Karanjia przyznał kulturze hinduskiej status kultury dominującej i w pełni świadomie postawił znak równości pomiędzy tym, co hinduskie, a tym, co indyjskie. Być może będzie to już zbyt daleko idący wniosek, można jednak odnieść wrażenie, że skoro zasady Pańća Śila uważał Karanjia za imperatyw – moralny dyktat oraz ideę doskonałą – to w podobny sposób oceniał on również całokształt kultury indyjskiej (lub, konkretnie, hinduskiej), z której reguły te miały wyewoluować.

W odpowiedzi na powiązanie przez premiera Nehru zasad Pańća Śila z filozofią Aśoki, Buddy i Gandhiego Karanjia podsumował: „myślę, że prowadzi nas to do najznakomitszego rozdziału indyjskiej historii od czasów uzyskania niepodległości – do naszej polityki zagranicznej opartej na niezaangażowaniu i pokojowym współistnieniu”[148]. Dziennikarz stwierdził następnie, że to „bezkompromisowe oddanie pokojowi” świadczy o historycznej ciągłości filozofii indyjskiej[149]. Na tej podstawie można zaryzykować stwierdzenie, że Karanjia w pełni akceptował, a nawet naśladował sposób narracji, który zastosował w przeprowadzonym przez niego wywiadzie pierwszy premier niepodległych Indii.

2.2. Analiza tekstów poświęconych Pięciu Zasadom z lat 1962–1988

W niniejszym podrozdziale analizie poddano teksty opublikowane po zakończeniu wojny chińsko-indyjskiej w 1962 roku. Okres ten charakteryzuje niemal całkowity zanik kontaktów między Indiami a Chinami w odpowiedzi na zbrojną konfrontację oraz stopniowe ocieplenie relacji między tymi dwoma państwami w drugiej połowie lat 70. XX wieku. Przedział ten zamyka przełomowa dla stosunków chińsko-indyjskich wizyta premiera Rajiva Gandhiego w Chinach w 1988 roku. Należy podkreślić, iż wszystkie teksty przywołane w tej części powstały już po śmierci premiera Jawaharlala Nehru.

2.2.1. Pięć zasad jako moralna „krucjata” Nehru w interpretacji K.T. Narasimhy Chara

Publikacją, która zasługuje na uwagę w tej części rozdziału, jest *Profile of Jawaharlal Nehru* autorstwa K.T. Narasimhy Chara. Książka ta ukazała się prawdopodob-

148 J. Nehru, R.S. Karanjia, *The Mind of Mr. Nehru…*, s. 81.
149 *Ibidem*.

nie w 1964 bądź 1965 roku[150]. Char dokonał w niej oceny dorobku Jawaharlala Nehru, przedstawiając go jako wybitnego polityka, ideologa, a także męża stanu i jednego z najważniejszych światowych przywódców. Niestety, dla samych Pięciu Zasad w ujęciu historyczno-kulturowym przeznaczył autor stosunkowo niewiele miejsca. Niemniej, ze względu na fakt, że publikacja ta ukazała się niedługo po zakończeniu chińsko-indyjskiej wojny granicznej i śmierci Nehru, warto przyjrzeć się zastosowanej przez Chara retoryce oraz temu, w jaki sposób opisał on znaczenie zasad Pańća Śila w świetle dorobku premiera, historii Indii i relacji międzynarodowych.

Przede wszystkim Char przedstawił politykę opartą na idei niezaangażowania jako wielki wkład Nehru w międzynarodowe zrozumienie i harmonię. Ta swoista droga środka, której podstawą było stronienie od militarnych bloków zimnej wojny, stanowiła „szczęśliwą mieszaninę" Pięciu Zasad i nieczynienia przemocy[151]. Jak stwierdził Char, skoro idea nieczynienia przemocy pod duchowym przywództwem Gandhiego[152] przyniosła Indiom niepodległość, być może pomogłaby także w utrzymaniu bezpiecznego dystansu pomiędzy zimnowojennymi rywalami. Chociaż wielu odebrało tę politykę jako oznakę słabości, indyjski premier, niezrażony negatywnymi ocenami, wytrwale budował na jej fundamencie przyjazne relacje zarówno z blokiem wschodnim, jak i zachodnim.

Kilka akapitów dalej Char poświęcił Pięciu Zasadom znacznie więcej uwagi. Jak można stwierdzić na podstawie jego wywodu, zgodził się z obserwacją Nehru, że Indie uzyskały znaczenie w świecie dzięki słusznej, nieoportunistycznej polityce.

---

150 Większość baz i zbiorów bibliograficznych podaje jedynie informację, że książka ta została wydana w latach 60. XX wieku. Pomiędzy źródłami, które wskazują konkretną datę, pojawiają się rozbieżności. Przykładowo zbiór *A Comprehensive, Annotated Bibliography on Mahatma Gandhi* (2007) wskazuje na to, że dzieło Chara opublikowano w 1964 roku (por. A.M. Pandiri, *A Comprehensive, Annotated Bibliography on Mahatma Gandhi*, vol. 2: *Books and Pamphlets about Mahatma Gandhi*, London 2007, s. 85), podczas gdy katalog biblioteki School of Oriental and African Studies przy University of London podaje rok 1965 – por. *Profile of Jawaharlal Nehru*, SOAS Library Catalogue – SOAS University of London, [on-line:] https://library.soas.ac.uk/Record/355388 (dostęp: 10 VIII 2016). Orientacyjnie można zatem przyjąć, że pozycja ta ukazała się w połowie lat 60. XX wieku.

151 Por. K.T. Narasimha Char, *Profile of Jawaharlal Nehru*, Bombay 196–, s. 6.

152 Jak wyjaśnił Char, podczas gdy celem Gandhiego było rozpropagowanie ideologii prawdy i nieczynienia przemocy, Nehru dążył do budowy socjalistycznego, bezklasowego społeczeństwa. Por. *ibidem*, s. 6.

Przyznał premierowi rację również wtedy, gdy ten stwierdził, że zasady Pańća Śila – zakładające istnienie różnych dróg rozwoju prowadzących do tych samych celów – implikują konieczność intelektualnego, moralnego i duchowego rozwoju polegającego na przyswajaniu pozytywnych cech innych państw i kultur[153]. Char przypomniał jednak, iż jawnym pogwałceniem zasad Pańća Śila przez Związek Sowiecki – oficjalnie przecież uznający Pięć Zasad za podstawę swojej polityki zagranicznej – była interwencja zbrojna na Węgrzech w 1956 roku. Tym sposobem z jednej strony autor książki chciał ostudzić entuzjazm związany z możliwością implementacji idei pokojowego współistnienia, z drugiej natomiast, za pomocą tak jaskrawych kontrastów, w wyjątkowo korzystnym świetle przedstawił dokonania indyjskiego premiera, próbującego rozwiązać konflikty świata na drodze wskazanej przez reguły Pańća Śila[154].

Kolejny ustęp poświęcił Char znaczeniu Pięciu Zasad w kontekście wojny chińsko-indyjskiej. Jak zauważył, władze w Pekinie przez lata udawały, że zamierzają sumiennie przestrzegać reguł Pańća Śila. W konsekwencji w momencie, gdy „(…) chińskie hordy przemaszerowały przez Himalaje (…)"[155], Indie doznały szoku[156]. Na szczęście – jak podkreślił badacz – kraj ten otrzymał pomoc oraz moralne wsparcie od najważniejszych demokracji świata. Mimo brutalnego ataku zdecydował również o podtrzymaniu stosunków dyplomatycznych z Chinami, czekając na ostateczny triumf idei współistnienia.

W ramach uzupełnienia wątku związanego z zasadami Pańća Śila Char odnotował, że idea współistnienia znalazła odzwierciedlenie nie tylko w działaniach rządu w Nowym Delhi, lecz także w indyjskiej konstytucji. Zagwarantowanie obywatelom Indii świeckiego ustroju oraz wolności wyznania było według Chara wielkim osiągnięciem w kraju z tak długimi i żywotnymi tradycjami o charakterze religijnym[157]. Na poparcie swoich słów badacz uwypuklił różnice między Indiami a Pakistanem, krajem, gdzie niemuzułmanie są jego zdaniem jawnie dyskryminowani. Wydaje się, że autor pragnął w ten sposób wyeksponować przewagę indyjskiej

153 K.T. Narasimha Char, *op. cit.*, s. 58. Przemówienie Nehru, które zacytował Char, przeanalizowano w podrozdziale 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

154 Por. K.T. Narasimha Char, *op. cit.*, s. 60.

155 *Ibidem*, s. 62.

156 Jak podkreślił Char, Indie nie wypowiedziały Chinom wojny, mimo iż miały do tego pełne prawo.

157 Por. K.T. Narasimha Char, *op. cit.*, s. 62.

konstytucji – przywołał nawet przykład Wielkiej Brytanii, państwa posiadającego oficjalną religię państwową, próbując przekonać swoich czytelników o wyższości indyjskiego sekularyzmu[158].

W kolejnym wątku Char usytuował reguły Pańća Śila w kontekście polityczno-kulturowym. Pięć Zasad – obok wiary w możliwość zastosowania idei nieczynienia przemocy w praktyce – uznał za filar polityki niezaangażowania. Jak wyjaśnił: „Pańća Śila nie jest w Indiach koncepcją nową – jest ona immanentna dla starożytnej kultury indyjskiej, gdyż można ją znaleźć w jednym z edyktów Aśoki sprzed ponad dwóch tysięcy lat. Esencją Pańća Śila jest tolerancja"[159]. Nie ulega wątpliwości, że autor sięgnął w tym miejscu po te same zabiegi retoryczne, które wykorzystywał w swoich przemówieniach i wywiadach Nehru, przekonujący czytelników i słuchaczy, że Pięć Zasad to nośnik starożytnych indyjskich idei pokoju i tolerancji. Niemniej badacz nie połączył filozofii ujętej w regułach Pańća Śila jedynie z edyktami Aśoki – nieco dalej przywołał fragment z *The Mind of Mr. Nehru*, wywiadu-rzeki przeanalizowanego wcześniej w niniejszej rozprawie[160]. Indyjski premier tłumaczył w nim, że rozwiązaniem konfliktów czasów współczesnych jest filozofia, którą mieszkańcy Indii odziedziczyli po Aśoce, Gandhim i innych wielkich myślicielach, opierająca się na zasadzie „żyj i pozwól żyć", nieczynieniu przemocy, tolerancji oraz współistnieniu[161]. Jak przekonywał Char, myśl Gandhiego miała wielki wpływ zarówno na ukształtowanie (czy też raczej rozwinięcie oraz upowszechnienie) wskazanych przez premiera koncepcji, jak i na charakter osobistej filozofii Nehru. Na dowód badacz przywołał wypowiedź Nehru z 1947 roku, w której premier przyznał, że jego życiową inspiracją były „moralne i etyczne aspekty (…) *satjagrahy*"[162]. Podobnie więc jak autorzy publikacji z lat 50. XX wieku, również Char zastosował narrację, zgodnie z którą zasady Pańća Śila były nośnikiem starożytnych idei i filozofii zaczerpniętych od Mahatmy Gandhiego. W tym rozumieniu premier Nehru miał być najgorętszym orędownikiem zasad Pańća Śila, ponieważ nie tylko nawiązywał do nich w wymiarze teoretycznym, lecz także usilnie próbował wprowadzić je w życie.

---

158 Por. *ibidem*, s. 63.

159 *Ibidem*, s. 71–72.

160 Wypowiedzi Nehru zamieszczone w tej publikacji zostały przywołane w podrozdziale 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

161 Cyt. za: K.T. Narasimha Char, *op. cit.*, s. 78.

162 *Ibidem*, s. 73.

Należy zauważyć, że obok rozmaitych zagadnień o charakterze historyczno-filozoficznym Char omówił również znaczenie Pięciu Zasad na arenie międzynarodowej w kontekście politycznym. Próbując przekonać czytelników, że reguły te można było z powodzeniem stosować w praktyce, przypomniał, że podczas konferencji w Bandungu w 1955 roku zyskały one aprobatę narodów Afryki i Azji[163]. Pominąwszy milczeniem spektakularną klęskę Pięciu Zasad w obliczu chińsko-indyjskiego konfliktu wojennego, autor przywołał następnie wypowiedź Nehru z 1963 roku, w której premier zapewnił o swoim przywiązaniu do idei niezaangażowania i reguł Pańća Śila oraz potwierdził, że wskazują one jedyną słuszną drogę rozwoju w stosunkach międzynarodowych[164]. Zdaniem Chara to właśnie za sprawą Pięciu Zasad Indie próbowały zmniejszyć międzypaństwowe napięcie i zbudować przyjazne relacje oparte na wzajemnej pomocy i zaufaniu. Jak wynika z przywołanego przez badacza przemówienia Nehru transmitowanego z Waszyngtonu 18 grudnia 1956 roku, ochrona światowego pokoju była głównym celem polityki zagranicznej Indii[165].

Przed przywołaniem kolejnego, ważnego z punktu widzenia niniejszej monografii fragmentu poświęconego zasadom Pańća Śila, warto zwrócić uwagę na kilka ustępów, w których Char wyliczył i omówił pozytywne aspekty polityki Jawaharlala Nehru w świetle historyczno-etycznego dziedzictwa Indii. Badacz nieprzypadkowo zacytował wypowiedź zamieszczoną w zbiorze *Independence and After. A Collection of Speeches, 1946–1949* (1949), w której Nehru stwierdził, że Indie od zarania dziejów miały znaczący wpływ na zachowanie i charakter innych narodów, choć nigdy nie czyniły tego za sprawą oręża, lecz wyłącznie siłą swojej „witalności, kultury i cywilizacji"[166]. Tak oto Char po raz kolejny zgodził się z premierem, że Indie były krajem o niezwykle bogatym dorobku cywilizacyjnym, oddziałującym na inne państwa w sposób pokojowy i kulturotwórczy. Czytelnik mógłby w tym miejscu wydedukować, że nawet współcześnie – chociażby za sprawą zasad Pańća Śila – Indie próbują w kulturotwórczy, moralny (i, w domyśle, jak najbardziej słuszny) sposób wpływać na pozostałe podmioty na arenie międzynarodowej. Chęć odegrania przez Indie pozytywnej roli potwierdza kolejny fragment, w którym Char podkreślił z emfazą, że Nehru – przywódca nowoczesny, lecz „zakotwi-

163 Por. *ibidem*.
164 Por. *ibidem*, s. 74.
165 Por. *ibidem*, s. 78.
166 Cyt. za: *ibidem*, s. 186.

czony w przeszłości"[167] – pragnął na bazie indyjskiego dziedzictwa zbudować przyszłość, w której każdy naród mógłby wnieść swój wkład do „świątyni ludzkości"[168].

Kolejna część wydaje się najważniejszym elementem historyczno-kulturowej analizy poświęconej Pięciu Zasadom w publikacji Chara. Oceniając działalność premiera Nehru w świetle indyjskiego dziedzictwa cywilizacyjnego, autor książki skonstatował: „poświęcił się szlachetnemu zadaniu wprowadzenia harmonijnych relacji pomiędzy narodami Wschodu i Zachodu, przekonując je o absolutnej konieczności implementacji starożytnego ideału współistnienia obecnego w Indiach od czasów Gautamy Buddy. Słynna wzmianka o tym ideale została umieszczona w III wieku p.n.e. w edyktach Aśoki, o którym Herbert George Wells (1866–1946) napisał w swojej *Historii świata*[169] z 1920 roku, że spośród wszystkich [przywódców], którzy puszyli się na kartach historii, jemu jednemu warto oddać honory. Współistnienie jest jednym z pięciu dogmatów Pańća Śila, kluczem do utrzymania światowego pokoju"[170]. Tym sposobem Char ukazał Jawaharlala Nehru jako kontynuatora wspaniałych tradycji indyjskiej cywilizacji. Wśród jej historycznych propagatorów wymienił z kolei Buddę oraz cesarza Aśokę, a jego dokonania ocenił przez pryzmat komentarzy H.G. Wellsa z 1920 roku. Należy jednak przypomnieć, iż wielotomowe dzieło tego słynnego pisarza uważa się dziś za uproszczoną i subiektywną wizję historii ludzkości. Już wśród współczesnych Wellsowi badaczy wywoływała ona skrajnie różne reakcje, od zachwytu i euforii, aż po zniesmaczenie i surową krytykę. Niemniej przywołanie tej kontrowersyjnej, choć niezwykle popularnej w swoim czasie pozycji wydaje się zabiegiem nieprzypadkowym – sam Nehru przyznał w krótkiej przedmowie do książki *Glimpses of World History* (1934), że jedną z lektur, które go zainspirowały, było właśnie dzieło Wellsa[171].

Na zakończenie rozdziału – i poniekąd również na zakończenie wywodu poświęconego Pięciu Zasadom – Char stwierdził, że ta niestrudzona „krucjata" Nehru na rzecz uzyskania powszechnej akceptacji dla zasady współistnienia wynikła

---

167 *Ibidem*, s. 187.

168 *Ibidem*, s. 189.

169 Por. H.G. Wells, *Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind*, vol. 1, London 1920, s. 212.

170 K.T. Narasimha Char, *op. cit.*, s. 190–191.

171 Por. J. Nehru, *Preface to Original Edition*, [w:] idem, *Glimpses of World History*, New Delhi 2003, s. 8.

z chęci pogodzenia różnych szkół filozofii politycznej[172]. Jak podsumował badacz: „Jawaharlal Nehru był mostem harmonii w świecie waśni i dywergencji (…)"[173], przywódcą, który chciał pojednać rywalizujące ze sobą bloki i pokonać wszechobecnego ducha rasizmu.

Reasumując, tym, co wydaje się najbardziej uderzające w publikacji *Profile of Jawaharlal Nehru*, jest zastosowanie w opisach poświęconych zasadom Pańća Śila dokładnie takiej samej retoryki, jaka cechowała wypowiedzi indyjskiego premiera. Biorąc pod uwagę kontekst historyczny, należy zauważyć, że o ile obecność tego typu komentarzy można było zrozumieć w okresie chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego, o tyle tak głęboka wiara w praktyczność i słuszność Pięciu Zasad w obliczu przegranej z kretesem wojny z Chinami i wymuszonej takim obrotem spraw militaryzacji może wprawić czytelników w zdumienie. Bez wątpienia trzeba jednak przyznać, że narracyjne manewry Chara wydają się niezwykle efektowne – na tle zdradliwych Chin czy nietolerancyjnego względem niemuzułmanów Pakistanu tym wznioślejsza zdawała się misja Jawaharlala Nehru, rycerza moralnej krucjaty, zdeterminowanego, by nawet w najmroczniejszych zakątkach świata głosić ideę tolerancji i pokojowego współistnienia. Jego życiową misję – jak można stwierdzić na podstawie wywodów Chara – stanowiło uzyskanie akceptacji świata dla Pańća Śila, zasad, które wyrosły z filozoficzno-moralnego podglebia indyjskiej cywilizacji. W związku z tym, iż spostrzeżenia Chara wpisują się w narrację zastosowaną przez Jawaharlala Nehru, nie powinno dziwić, że – podobnie jak indyjski premier – przedstawił on Pięć Zasad jako element dziedzictwa Buddy, Aśoki i Gandhiego.

2.2.2. KONCEPCJA WYRASTAJĄCA Z INDYJSKIEJ HISTORII W ROZUMIENIU HIRENA MUKERJEEGO

Kolejną publikacją obok omówionej wcześniej książki K.T. Narasimhy Chara poświęconą opisowi i ocenie działań Nehru w roli ideologa, premiera oraz światowego przywódcy jest *The Gentle Colossus. A Study of Jawaharlal Nehru* z 1964 roku. Autorem tej książki jest Hiren Mukerjee[174] (właśc. Hirendranath Mukhopadhyay, 1907–2004), indyjski polityk, odznaczony w 1991 roku drugim najwyższym w tym

172 K.T. Narasimha Char, *op. cit.*, s. 192.

173 *Ibidem*.

174 Choć wiele opracowań stosuje zapis „Mukherjee", sam polityk częściej posługiwał się pisownią „Mukerjee" i taką też wersję zastosowano w niniejszej publikacji.

kraju orderem – Padma Vibhushan – przyznawanym za wybitne osiągnięcia w sferze publicznej. Warto nadmienić, że Mukerjee był jednym z najbardziej znanych członków indyjskiej partii komunistycznej. Gopal Gandhi, ambasador Indii w Norwegii, z wielkim szacunkiem nazwał go „komunistycznym *riszim*" (*communist rishi*) w hołdzie na łamach „The Hindu", napisanym w związku ze śmiercią Mukerjeego w 2004 roku[175]. Niemal przez całe swoje życie Mukerjee łączył politykę z działalnością akademicką, jeżdżąc po świecie z gościnnymi wykładami oraz publikując artykuły i książki w języku angielskim i bengalskim.

Podobnie jak *Profile of Jawaharlal Nehru*, także *The Gentle Colossus* prezentuje apoteozę i apologię dokonań indyjskiego premiera zarówno na arenie wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Wydaje się, że Mukerjee zbagatelizował krytykę, która przez lata towarzyszyła indyjskiemu premierowi – opinie osób atakujących podstawy jego polityki określił jako „głos wołający na puszczy", podkreślając, że zdecydowana większość Indusów miała pełne zaufanie do jego mądrości oraz podejścia do spraw wagi światowej[176]. Chociaż wiara ta doświadczyła kryzysu w związku z atakiem Chin w 1962 roku, Nehru nie mógł odstąpić od swoich zasad jedynie ze względu na haniebne zachowanie strony chińskiej. Wydaje się, że Mukerjee w pełni usprawiedliwił w ten sposób postępowanie indyjskiego premiera. Podobnie uczynił kilkanaście stron dalej, gdzie zauważył, że pomimo błędnych kalkulacji Nehru działał najlepiej, jak było to tylko możliwe, zawsze mając na uwadze pokój, powszechny dobrobyt oraz wierność słusznym zasadom[177].

Z punktu widzenia tematu niniejszej dysertacji najważniejszy fragment poświęcił Mukerjee charakterystyce historyczno-kulturowego wymiaru zasad Pańća Śila. Jak zauważył: „nie ma potrzeby myśleć o jakimkolwiek związku przyczynowym, warto jednak przypomnieć, że niektóre koncepcje zaczerpnięte z myśli buddyjskiej, którą Jawaharlal Nehru wyjątkowo podziwiał, pozostawiły ślad w polityce zagranicznej wolnych Indii"[178]. W rezultacie można odnieść wrażenie, że autor zestawił w jednym zdaniu całkowicie sprzeczne ze sobą elementy – z jednej strony zazna-

---

175 G. Gandhi, *A Communist Rishi*, „The Hindu" 2 VIII 2004, [on-line:] http://www.thehindu.com/2004/08/02/stories/2004080202761000.htm (dostęp: 13 VIII 2016).

176 H. Mukerjee, *The Gentle Colossus. A Study of Jawaharlal Nehru*, Delhi 1984 (wyd. 1 – 1964), s. 181.

177 Por. *ibidem*, s. 203.

178 *Ibidem*, s. 180.

czył, że pomiędzy buddyjskim dziedzictwem a działaniami Indii na arenie międzynarodowej nie można doszukiwać się bezpośrednich zależności, z drugiej natomiast stwierdził, iż na politykę zagraniczną, pozostającą w gestii Jawaharlala Nehru, wpłynęła właśnie myśl buddyjska. Ponadto, jak napisał dalej Mukerjee, samo sformułowanie „Pańća Śila" miało posiadać korzenie buddyjskie – Pięć Wskazań znanych jako Pańća Śila wchodzi w skład Ośmiostopniowej Ścieżki, która prowadzi do całkowitego uwolnienia się od cierpienia. Co więcej, „ubrane w inne szaty" reguły Pańća Śila wpłynęły na kształt rozmaitych porozumień międzynarodowych z udziałem Indii, których celem było rozpropagowanie polityki pokoju oraz wyeliminowanie strachu przed wojną i wszelkim wynikającym z niej złem[179]. Po raz kolejny – niejako wbrew swojej pierwszej uwadze – badacz podkreślił związek indyjskiej polityki zagranicznej z dziedzictwem buddyjskim, gdy zauważył, że Nehru podążył na arenie międzynarodowej drogą środka wyznaczoną przez Buddę[180]. Choć w tym miejscu autor myśli tej nie rozwinął, czytelnik może przypuszczać, że ową drogą środka miała być polityka niezaangażowania, zakładająca pełną niezależność od obu bloków militarnych zimnej wojny przy jednoczesnym rozwijaniu pozytywnych, przyjaznych relacji ze wszystkimi państwami świata.

Podobnie jak wielu innych autorów, również Hiren Mukerjee nie wstrzymał się przed moralną oceną polityki zagranicznej Indii[181]. Jego zdaniem to właśnie dzięki wysiłkom Nowego Delhi ugaszono ogień wojny granicznej w 1962 roku. W tym kontekście polityk poruszył także kwestię Pięciu Zasad – zauważył, że Pańća Śila to „koncepcja pachnąca indyjską historią", opierająca się na pokojowym współistnieniu narodów i wzajemnym szacunku oraz wskazująca drogę, która prowadzi do lepszego świata[182]. Jak przypomniał Mukerjee, zasady Pańća Śila przywołano po raz pierwszy w porozumieniu z 1954 roku, a następnie Indie i Chiny wspólnie zaapelowały do pozostałych krajów świata o to, by zaczęły je stosować we własnej polityce zagranicznej. Jak uzupełnił, nawet odrzucenie tej koncepcji przez władze w Peki-

179 *Ibidem*.

180 *Ibidem*, s. 181. Mukerjee zauważył, że drogę środka obrał również lider Birmy, Ne Win, który twierdził, że jego kraj nie skłaniał się ani ku skrajnemu marksizmowi, ani antymarksizmowi. Por. *ibidem*.

181 Zdaniem Mukerjeego Indie wykazały się wielką odwagą, politycznie i moralnie odsuwając się od rywalizacji zimnowojennych obozów. Por. *ibidem* s. 187.

182 *Ibidem*.

nie (co, w domyśle, nastąpiło w 1962 roku) nie może wkładu Chińczyków unieważnić[183]. Niemniej Mukerjee w ogóle nie dostrzegł związku Pięciu Zasad z dziedzictwem cywilizacji Państwa Środka – mimo że idee te połączył z myślą buddyjską (która przecież w takim samym stopniu, jak do kontekstu indyjskiego, mogłaby się odnosić do realiów chińskich), doszukał się ich korzeni wyłącznie w dziejach Indii.

Pomimo tragicznego przebiegu wojny granicznej 1962 roku Mukerjee niezwykle pozytywnie ocenił politykę Nehru związaną z promocją Pięciu Zasad zarówno w kontekście światowym, jak i regionalnym. Jego zdaniem indyjski premier miał słuszność, gdy twierdził, że nawiązanie przyjaznych relacji z Chinami stanowiło sprawę priorytetową, a przyjaźń „ufortyfikowana deklaracją Pańća Śila i duchem Bandungu" była przez kilka lat podstawą chińsko-indyjskiego pokoju i wspólnego rozwoju[184]. Nawet kiedy badacz przypomniał o utraceniu przez Indie wpływów w Tybecie i oskarżeniach Kripalaniego, jakoby zasady Pańća Śila zostały „zrodzone w grzechu"[185], próbował Jawaharlala Nehru usprawiedliwić – zauważył, że na dopracowanie strategii względem regionów himalajskich i chińsko-indyjskiej granicy najpewniej zabrakło premierowi czasu[186].

Trudno oprzeć się wrażeniu, iż głównym celem dzieła Mukerjeego – podobnie jak przeanalizowanej nieco wcześniej książki *Profile of Jawaharlal Nehru* – było zapoznanie czytelników z sukcesami pierwszego premiera niepodległych Indii. Tak jak swój poprzednik, również Mukerjee zastosował charakterystyczny dla Pięciu Zasad sposób narracji, w przeciwieństwie jednak do Chara przywołał mniej cytatów z wystąpień i wywiadów Nehru, starając się o bardziej samodzielny komentarz. Z punktu widzenia niniejszej monografii na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Mukerjee dostrzegł związek polityki zagranicznej Indii z filozofią buddyjską – doszukał się w Pięciu Zasadach z chińsko-indyjskiego porozumienia sensu buddyjskiej Ośmiostopniowej Ścieżki oraz ducha starożytnych Indii. Warto podkreślić, że choć Pekin miał być współtwórcą umowy z 1954 roku, Mukerjee zignorował wpływ chińskiego kręgu kulturowego, przedstawiając zasady Pańća Śila jako twór na wskroś indyjski. Pomimo spektakularnej klęski, jaką poniosły te reguły na płaszczyźnie relacji chiń-

183 *Ibidem*.

184 *Ibidem*, s. 198.

185 Zagadnienie to zostało opisane szerzej w podrozdziale 1.2.4. Powstanie w Tybecie i ucieczka Dalajlamy do Indii, s. 76–82.

186 Por. H. Mukerjee, *op. cit.*, s. 207.

sko-indyjskich, Mukerjee nie poddał szczególnie dotkliwej krytyce ani samych Pięciu Zasad, ani ogólnych założeń polityki Jawaharlala Nehru, przeciwnie – po jego śmierci wezwał indyjski naród do dochowana wierności Pięciu Zasadom oraz najważniejszym elementom politycznego dziedzictwa pierwszego premiera niepodległych Indii[187].

2.2.3. OWOC FASCYNACJI NEHRU FILOZOFIĄ BUDDYJSKĄ W DZIELE MARIE SETON

Książką chętnie cytowaną i przywoływaną przez badaczy indyjskiej polityki zagranicznej lat 50. i 60. jest *Panditji. A Portrait of Jawaharlal Nehru*, wydana w 1967 roku. Jej autorką jest Marie Seton (1910–1985), krytyk filmowa i teatralna oraz biografistka, która obok postaci Jawaharlala Nehru poświęciła jedno ze swoich dzieł bodaj najwybitniejszemu indyjskiemu reżyserowi, Satyajitowi Rayowi (1921–1992). Do Indii przyjechała na zaproszenie Jawaharlala Nehru, który poprosił ją o pomoc w rozbudowaniu środowiska filmowego. Była wieloletnią przyjaciółką zarówno Nehru, jak i Indiry Gandhi – na początku lat 60. mieszkała nawet z rodziną Nehru w Teen Murti Bhavan, ówczesnej rezydencji premiera Indii w Delhi. W 1984 roku otrzymała trzecie najwyższe odznaczenie cywilne w Indiach – Padma Bhushan.

Z punktu widzenia niniejszej monografii najciekawszym fragmentem biografii jest rozdział zatytułowany *Panchsheel – The Five Principles*, który Seton poświęciła opisowi i ocenie głównych zrębów polityki zagranicznej Jawaharlala Nehru. Autorka stwierdziła, że za podstawowe cele polityki Nehru można uznać – w dużym uproszczeniu, jak dodała – pokój, współpracę pomiędzy narodami oraz negocjacje na płaszczyźnie ONZ-owskiej[188]. Jako jeden z filarów polityki premiera Indii wskazała także ewoluującą przez osiem lat (w latach 1947–1955) koncepcję niezaangażowania[189]. Wszystko to stanowiło jej zdaniem antytezę zachowań i podziałów zimnowojennych[190].

W swojej analizie Seton powołała się na obserwacje, które poczynił Mannaraswamighala Sreeranga Rajan (1920–2010), indyjski profesor oraz jeden z założycieli Indian School of International Studies, instytucji, która z czasem połączyła

187 Por. *ibidem*, s. 208.

188 Jak przypomniała Seton, Nehru postanowił przedstawić sprawę Kaszmiru na forum ONZ, mimo iż armia indyjska z łatwością mogłaby wypędzić stamtąd Pakistańczyków. Por. M. Seton, *Panditji. A Portrait of Jawaharlal Nehru*, London 1967, s. 147.

189 Jak podała Seton, nazwę tę ukuł Krishna Menon, jeden z najbliższych współpracowników Nehru. Por. *ibidem*.

190 *Ibidem*, s. 145.

się z Uniwersytetem Jawaharlala Nehru (Jawaharlal Nehru University). W książce *India in World Affairs, 1954–1956* (1964) Rajan stwierdził, że idea niezaangażowania „oparta jest na dawnych tradycjach Indii, współczesnych uwarunkowaniach geopolitycznych, jak również na bipolarnym podziale ogromnej liczby państw świata pomiędzy dwa bloki"[191]. Jak z kolei stwierdził ponoć sam Nehru, idea niezaangażowania – inkorporowana, przypomniała Seton, do zasad Pańća Śila w 1954 roku – jest „rezultatem starych praktyk i starego umysłu", który uformował politykę Indusów w ramach ruchu niepodległościowego[192]. Jak uzupełniła autorka biografii, Pięć Zasad miało sprostać wyzwaniom związanym z utrzymaniem światowego pokoju pomimo konfliktów w Indochinach i Korei oraz sporu o Berlin.

Do znaczenia zasad Pańća Śila odniosła się Seton po raz kolejny w kontekście konferencji w Bandungu. To właśnie podczas tego wielkiego azjatycko-afrykańskiego spotkania Pięć Zasad, uwiecznionych wcześniej w porozumieniu chińsko-indyjskim w 1954 roku, zwróciło na siebie uwagę całego świata. Jak napisała Seton: „Azja w osobie Nehru oferowała podejście wyraźnie odmienne od tego, co prezentowały geopolityczne bloki Zachodu i Wschodu"[193]. Tym sposobem badaczka uczyniła z Nehru reprezentanta całej Azji, a nawet zasugerowała, że przywódcy państw tego kontynentu byli w tamtym czasie zjednoczeni i solidarni. Warto przy tym zauważyć, że chociaż zaledwie chwilę wcześniej nazwała konferencję z Bandungu wielkim spotkaniem krajów dwóch kontynentów – Azji i Afryki – w tym miejscu próbowała doszukać się źródeł Pańća Śila jedynie na płaszczyźnie azjatyckiej[194]. W ramach uzupełniania warto również odnotować, że podczas gdy premiera Nehru uznała za najważniejszego propagatora Pięciu Zasad, zaangażowanie strony chińskiej pominęła milczeniem.

W kolejnym fragmencie Seton po raz wtóry przywołała wypowiedź Rajana z jego książki *India in World Affairs, 1954–1956*, w której w taki sposób skomentował on entuzjazm towarzyszący zasadom Pańća Śila: „pomysł, że ludzie wyznający różne

---

191 *Ibidem*.

192 Cyt. za: *ibidem*. Wypowiedź ta pojawia się także w książce *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China. A New Look at Asian Relationships* Willema van Eekelena, odsyłającego czytelników do „The Hindu" z 19 maja 1954 roku i referującego słowa Nehru w języku hindi. Por. W. van Eekelen, *op. cit.*, s. 53.

193 M. Seton, *op. cit.*, s. 148.

194 Wydaje się, że w tym miejscu Seton zaprzeczyła swoim wcześniejszym spostrzeżeniom, gdyż przyznała, że immanentną dla Pięciu Zasad koncepcję niezaangażowania popierała jedynie Birma. Por. *ibidem*.

religie i filozofie mogą razem żyć i pracować, jest tak stary, jak indyjska cywilizacja"[195]. Zdaniem autorki wypowiedź Rajana tłumaczy, „(…) w jaki sposób Nehru przez całe swoje życie próbował pogodzić paradoksy indyjskiego ducha i wyrazić rozmaite aspekty tolerancji obecnej w najwyższych królestwach myśli, od księcia Siddharthy, który stał się Buddą, do Mahatmy Gandhiego"[196]. Inaczej mówiąc, Seton zgodziła się z obserwacją Rajana, że korzenie idei pokojowego współistnienia, stanowiącej zarazem esencję zasad Pańća Śila, sięgają podstaw indyjskiej cywilizacji. Tłumacząc zależności pomiędzy historycznym dziedzictwem a polityką zagraniczną postkolonialnych Indii, Seton wyjaśniła, że z biegiem lat Nehru był coraz bardziej zafascynowany myślą buddyjską, choć nigdy nie stał się zwolennikiem podejścia doktrynerskiego. Dowodem na zainteresowanie premiera tą filozofią, jak przynajmniej można wywnioskować z komentarzy Seton, była treść Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Jak stwierdziła autorka: „cokolwiek wydobył on ze swoich obszernych studiów nad buddyzmem, zastosował to w relacjach pomiędzy narodami w preambule do porozumienia Pańća Śila"[197]. Tym sposobem Seton po raz kolejny potwierdziła, że Pięć Zasad wywodziło się z tradycji indyjskiej. Co więcej, badaczka uznała Jawaharlala Nehru za ich jedynego autora, przywódcę, który dzięki swojej rosnącej z biegiem lat fascynacji zastosował filozofię buddyjską w relacjach międzypaństwowych[198]. W rezultacie Nehru jawi się w tekście Seton jako pośrednik pomiędzy tradycjami i historią Indii a stosunkami międzynarodowymi czasów współczesnych. Warto przy tym zauważyć, że nastawienia strony chińskiej i jej wpływu na treść Pięciu Zasad nie oceniła Seton równie wysoko – jak przyznała, pewna osoba, która uczestniczyła w opracowywaniu treści umowy z 1954 roku, wyjaśniła jej, iż ze względu na ich „niewzruszenie pragmatyczne"[199] podejście trudno było wytłumaczyć Chińczykom sens koncepcji ujętych w końcowym porozumieniu.

Seton jeszcze kilkakrotnie wróciła w swojej książce do relacji chińsko-indyjskich oraz ich historyczno-kulturowego wymiaru. Jak stwierdziła, gdyby Nehru

---

195 Cyt. za: *ibidem*.

196 *Ibidem*.

197 *Ibidem*.

198 O tym, że to Nehru był inspiratorem Pięciu Zasad, wspomniała Seton także kilkanaście stron dalej, gdzie opisała pierwsze oficjalne protesty Indii z powodu naruszenia przez Chińczyków wspólnej granicy 18 października 1958 roku. *Ibidem*, s. 163.

199 Por. *ibidem*, s. 164.

zachował mniej podziwu dla chińskiej kultury i dwóch tysięcy lat pokojowych relacji, a także mniej entuzjastycznie odnosił się do starań komunistycznych władz o podwyższenie standardów życia mieszkańców Państwa Środka, być może nie pozostawiłby działań Pekinu względem Tybetu bez odpowiedzi[200]. W rezultacie Seton z jednej strony ukazała indyjskiego premiera jako przywódcę postępującego – przynajmniej w rozumieniu politycznym, strategicznym – nieracjonalnie i krótkowzrocznie, z drugiej natomiast przedstawiła go jako wielkiego myśliciela, człowieka posiadającego ogromną wiedzę i szacunek dla cywilizacyjnego dziedzictwa. Według Seton premier Nehru chciał sprawdzić, do jakiego stopnia możliwe było zastosowanie koncepcji filozoficznych w sferze relacji międzynarodowych[201]. W swoje uwagi wplotła autorka fragment rozmowy z francuskim pisarzem węgierskiego pochodzenia, Tiborem Mende (1915–1984) – stwierdził on, że chociaż Nehru nie był człowiekiem religijnym, pozostawał pod wpływem *Bhagawadgity*, która głosi, iż „jeśli ktoś robi dobre rzeczy, to rezultaty tych działań również będą dobre"[202]. Tym sposobem Seton przedstawiła Nehru jako osobę, która kategorycznie odrzuciła zasadę „cel uświęca środki". Niestety, jak dodała gorzko, premier nie przewidział, że z czasem zupełnie odmienne, niemoralne stanowisko zajmie w tej kwestii Mao Zedong[203].

Podsumowując, Marie Seton odniosła się do dokonań Jawaharlala Nehru z wielkim entuzjazmem. Wydaje się, że usprawiedliwiła nawet zajęcie przez Indie Goa – na podstawie jej wywodu można odnieść wrażenie, że Nehru zrobił wszystko, co mógł, by spór z Portugalią rozwiązać za pomocą pokojowych środków[204]. Na potrzeby niniejszej analizy za kluczową część należy jednak uznać ustęp, w którym autorka stwierdziła podniośle, że chociaż za życia Nehru wydawał się bardziej osobą dbającą o przyszłość świata aniżeli konserwatorem przeszłości, to w chwili śmierci stał się w świadomości zwykłych ludzi łącznikiem z Mahatmą Gandhim. Jak uzupełniła Seton, więź ta biegła dalej do tolerancyjnego umysłu Akbara, „(…) który szukał syntezy tego, co muzułmańskie, z tym, co hinduskie". Wreszcie Nehru okazał się rów-

200 *Ibidem*.

201 *Ibidem*, s. 170.

202 *Ibidem*.

203 *Ibidem*.

204 Jak wyjaśniła Seton, wsparcia dla przekazania Goa Indiom szukał Nehru nawet u papieża. Por. *ibidem*, s. 150.

nież łącznikiem z cesarzem Aśoką, który pod wpływem filozofii buddyjskiej odrzucił koncepcję krwawego podboju opartego na przemocy[205].

Mimo iż w omówionym przed chwilą fragmencie Seton nie nawiązała bezpośrednio do reguł Pańća Śila, wydaje się, że zastosowała te same zabiegi retoryczne, z jakimi można się spotkać w innych tekstach poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad. Warto jednak zaznaczyć, że do dziedzictwa Buddy, Aśoki i Mahatmy Gandhiego dodała tolerancyjność mogolskiego cesarza Akbara, być może naśladując w ten sposób premiera Nehru, który wspominał o nim w swoich przemówieniach[206]. Nie ulega przy tym wątpliwości, że autorka poruszała się w sferze haseł i frazesów, unikając doprecyzowania, jakie dokładnie nauki głoszone przez tych myślicieli miałyby wpłynąć na kształt Pańća Śila i w jaki sposób elementy pochodzące z tak odległych od siebie epok historycznych i kontekstów religijnych można by połączyć w logiczną, spójną całość. Podobnie więc jak Nehru, Seton przedstawiła czytelnikom niezwykle atrakcyjną, choć w gruncie rzeczy płytką wizję, nieznajdującą uzasadnienia w uwarunkowaniach historyczno-kulturowych. Dodatkowo to właśnie indyjskiego premiera uznała za najzagorzalszego orędownika Pięciu Zasad, pośredniczącego pomiędzy dziedzictwem historycznym a współczesnym wymiarem relacji międzynarodowych. W tym kontekście obraz Chin wydaje się, niejako dla zrównoważenia idealistycznego wizerunku Indii, jednoznacznie negatywny. Jak stwierdziła Seton, kraj ten, rządzony przez pozbawionych jakiejkolwiek filozoficznej refleksji pragmatyków, regularnie najeżdżał indyjską prowincję, zasłaniając się zasadami Pańća Śila i bezdusznie wykorzystując szczerą sympatię Nehru[207].

2.2.4. „ULUBIONA TEORIA NEHRU" – PIĘĆ ZASAD WEDŁUG NARESHWARA DAYALA SETHA

Kolejną pozycją, którą warto przywołać w niniejszym rozdziale, jest *India's Policy towards China* Nareshwara Dayala Setha, wykładowcy na Uniwersytecie w Lucknow. Artykuł ten ukazał się w 1968 roku na łamach wydawanego od końca lat 30.

---

205 *Ibidem*, s. 458.

206 Przykładowo w drugim, obok *The Mind of Mr Nehru*, wywiadzie-rzece przeprowadzonym przez Karanjię Nehru stwierdził, że Indusi działali i funkcjonowali na zasadzie syntezy, a nie antytezy, zarówno w czasach Aśoki, Akbara, jak i Gandhiego. Por. J. Nehru, R.S. Karanjia, *The Philosophy of Mr. Nehru as Revealed in a Series of Intimate Talks with R.K. Karanjia*, London 1966, s. 58.

207 Por. M. Seton, *op. cit.*, s. 265.

XX wieku „The Indian Journal of Political Science", najważniejszego w Indiach czasopisma poświęconego naukom politycznym. Seth dokonał w nim dość wnikliwej – zwłaszcza jak na stosunkowo niewielką objętość tekstu – analizy i oceny indyjskiej polityki względem Chin, poruszając liczne wątki o charakterze politycznym, historycznym i kulturowym.

Autor rozpoczął swój artykuł od stwierdzenia, że na płaszczyźnie relacji chińsko-indyjskich to właśnie Indie były krajem, który jako pierwszy wyciągnął przyjazną dłoń. Jak orzekł Seth, obiektywna analiza doprowadzi do takiego wniosku każdego badacza[208]. Tym sposobem już na samym wstępie Seth nie tylko narzucił czytelnikowi określoną perspektywę, lecz także zasugerował, iż jego własny tekst opracowany został w sposób rzetelny i możliwie jak najbardziej bezstronny. Z równie wielkim przekonaniem badacz stwierdził następnie, iż w erze chińsko-indyjskiego zbliżenia (którego symbolem było hasło *Hindi Chini Bhai Bhai*) Chiny tylko na pozór odwzajemniały przyjaźń strony indyjskiej, dążąc w istocie do realizacji własnych interesów.

Wśród przyczyn, dla których Indie pragnęły nawiązać przyjazne stosunki z komunistycznymi Chinami, w pierwszej kolejności wymienił autor chęć kontynuacji wielosetletniej tradycji dobrosąsiedzkich relacji, opartych na wzajemnym szacunku. Stwierdziwszy, iż oznaką tak długiej i prawdziwej przyjaźni był brak jakichkolwiek konfliktów, Seth najpewniej bezrefleksyjnie powielił funkcjonujący w powszechnych wyobrażeniach mit – jak wyjaśniono w pierwszym rozdziale niniejszej publikacji, z uwagi na względną izolację geograficzną i polityczną obu krajów pierwsze dwa tysiąclecia kontaktów chińsko-indyjskich miały tak naprawdę charakter neutralny. Kolejna uwaga Setha wydaje się w świetle kulturowego wymiaru zasad Pięciu Zasad jeszcze bardziej znacząca – powołując się na spostrzeżenia Jawaharlala Nehru z *Odkrycia Indii*, zaznaczył, że elementem cywilizacyjnego dziedzictwa Państwa Środka stała się z czasem bogata południowoazjatycka myśl filozoficzna i religijna[209]. Doskonały tego przykład stanowił jego zdaniem rozwój buddyzmu – indyjscy mnisi, tacy jak Dharmaraksza (ok. 233–302), Kumaradźiwa (334–413) czy Dharmagupta (? – 619), „poświęcili życie na przetłumaczenie buddyjskich dzieł na język chiński"[210], z kolei mnisi chińscy, wśród których badacz wymienił Fa Xiana, Xuanzanga i Yijinga, „odwiedzali Indie po to,

208 N.D. Seth, *India's Policy towards China*, „The Indian Journal of Political Science" 1968, vol. 29, no. 2, s. 143.

209 Por. *ibidem*.

210 *Ibidem*.

aby podtrzymać płomień duchowych i kulturowych relacji"[211]. Tym sposobem Seth, chociaż do pewnego stopnia próbował wprowadzić równowagę pomiędzy zaangażowaniem strony indyjskiej a wpływami chińskimi (przywołał wszak mnichów z obu kręgów cywilizacyjnych), podkreślił, że to mądrości indyjskie ukształtowały chińską kulturę, nie na odwrót. Innymi słowy, z tekstu Setha wynika, iż przepływ myśli pomiędzy Indiami a Chinami miał w okresie starożytnym charakter jednokierunkowy.

W kolejnym akapicie autor artykułu wyjaśnił genezę zrodzonej w kraju nad Gangesem idei chińsko-indyjskiej przyjaźni. Jako jedno z jej głównych źródeł wskazał heroiczną walkę Chin w okresie międzywojennym, prowadzoną równolegle przeciwko imperializmowi zachodniemu (związanemu z europejskim kolonializmem) i wschodniemu (związanemu z ekspansją japońską). Jak wyjaśnił Seth, przekonanie o konieczności wsparcia północnego sąsiada znalazło odzwierciedlenie zarówno w przedsięwzięciach indyjskich władz (między innymi w kilkakrotnie zorganizowanych w Indiach „dniach chińskich"), jak i wypowiedziach rozmaitych polityków i myślicieli. Jak przypomniał dalej Seth, Rabindranath Tagore otwarcie potępił japońską ekspansywność, z kolei Jawaharlal Nehru, który odwiedził Państwo Środka w 1939 roku, przekazał chińskiemu narodowi błogosławieństwo od bengalskiego noblisty oraz Mahatmy Gandhiego. Od tamtej pory pierwszy premier Indii darzył Chiny prawdziwą miłością, którą przewyższały zdaniem Setha jedynie uczucia do jego własnej ojczyzny. O pozytywnym nastawieniu Indii wobec Chin miały również świadczyć słowa Radhakrishnana, podkreślającego w serii wykładów w 1944 roku znaczenie chińsko-indyjskiej wspólnoty „kulturowej i duchowej"[212], plany dotyczące powstania Federacji Azjatyckiej[213], a nawet entuzjazm związany z indyjską wizytą Chiang Kai-sheka. Tym sposobem przywódcy indyjscy mieli głosić wiarę w przyjaźń ponad Himalajami jeszcze przed uzyskaniem niepodległości. Co więcej, to właśnie ze względu na tak silne – oraz, w domyśle, całkiem zrozumiałe – zaangażowanie w budowanie przyjaźni z Chinami Indie niemal euforycznie przyjęły proklamację Chińskiej Republiki Ludowej.

Jak stwierdził Seth, na decyzję indyjskich przywódców o przyjęciu prochińskiego i naznaczonego silnymi emocjami stanowiska wpłynęły nie tylko kwestie związane

211 *Ibidem*.

212 Cyt. za: *ibidem*.

213 Federacja Azjatycka to koncepcja rozwinięta w latach 40. XX wieku. Stowarzyszenie to miało objąć państwa takie jak Indie, Chiny, Afganistan, Birma, Indonezja, Malezja czy Nepal, połączone pragnieniem zbudowania azjatyckiej, duchowej jedności.

z historią i tradycją. Zdaniem badacza za tą emocjonalną egzageracją rządu Indii stały w istocie jak najbardziej racjonalne przesłanki – Chiny były największym krajem w regionie i najludniejszym państwem świata, który po wyzwoleniu spod „reżimu kuomintangowskiego"[214] miał szansę w pozytywny, konstruktywny sposób zaangażować się w sprawy Azji i globu. W rezultacie Seth przedstawił ideę chińsko-indyjskiej przyjaźni nie jako mrzonkę utopistów, lecz jako jeden z filarów geopolitycznych interesów Indii. Jego zdaniem bez poparcia Chin niemożliwa byłaby realizacja koncepcji niezaangażowania, antykolonializmu i panazjatyzmu, które mogły się przysłużyć utworzeniu nowego, korzystnego dla władz w Nowym Delhi układu sił na kontynencie.

Kolejną część swojego artykułu poświęcił autor Tybetowi. Jak wyjaśnił, to właśnie wątek tybetański ukształtował charakter stosunków chińsko-indyjskich i to do niego sprowadza się w istocie problem polityki Indii wobec Chińskiej Republiki Ludowej. Warto podkreślić, że Seth rzeczywiście – zgodnie z zapewnieniami we wstępie – próbował przeprowadzić swoją analizę w sposób rzetelny, z uwzględnieniem kontekstu geopolitycznego, nie zaś wyłącznie w świetle wzniosłych haseł i ideałów. Ze względu na związki kulturowe i handlowe – gwarantowane chociażby konwencją z Shimli z 1914 roku – Indie miały według niego pełne prawo do znacznie poważniejszego zaangażowania w kwestię Tybetu. Należy jednak odnotować, iż autor powołał się tym samym na dokument, którego ważności do dziś z uwagi na jego kolonialny charakter nie uznała strona chińska – i chociaż, jak wyjaśniono w rozdziale pierwszym niniejszej rozprawy, niektórym argumentom Chińczyków nie sposób odmówić racji, o kontrowersjach związanych z tą umową Seth w ogóle nie wspomniał. Zamiast tego zauważył, że poważniejsze zaangażowanie Indii w sprawę Tybetu – usprawiedliwione jego zdaniem z historycznego punktu widzenia – doprowadziłoby do wybuchu kolejnej wojny chińsko-indyjskiej, nie tylko burzącej filary indyjskiego przywiązania do idei pokoju, lecz także grożącej przekształceniem tego sporu w konflikt na skalę globalną. Co więcej, Indie zyskałyby w ten sposób wielkiego wroga w postaci bloku komunistycznego, a w rezultacie pogrzebałyby wszelkie szanse na zdobycie pozycji światowego mediatora[215].

---

214 N.D. Seth, *op. cit.*, s. 144.

215 Warto odnotować, że również w tym kontekście badacz podkreślił racjonalny, pragmatyczny charakter indyjskiej polityki zagranicznej – jak zauważył, dzięki mediatorstwu przy okazji rozmaitych światowych konfliktów Indie zyskałyby na arenie międzynarodowej nie tylko prestiż, lecz także wpływy. *Ibidem*, s. 145.

Niewątpliwie jednak, jak zauważył krytycznie Seth, Indie popełniły kilka rażących błędów. W 1950 roku zaangażowanie w mediację w konflikcie koreańskim odwróciło ich uwagę do wydarzeń, które przesądziły o losie Tybetu. Ponadto kraj nie był pod względem militarnym przygotowany na ewentualny konflikt ze znacznie silniejszym sąsiadem. W przypadku zbrojnej ofensywy Indie musiałyby liczyć na pomoc sojuszników, a to oznaczałoby nie tylko definitywny koniec polityki niezaangażowania, lecz także – przez konieczność wprowadzenia wojsk państw sojuszniczych na własne terytorium – kolejną traumę narodu, który „nie zapomniał jeszcze bólu obcej okupacji”[216]. W rezultacie wszystkie przyjęte przez Nehru koncepcje (takie jak niezaangażowanie czy antykolonializm) musiałyby zostać zarzucone. Warto zauważyć, iż Seth użył wobec ideałów indyjskiego premiera dość uszczypliwego sformułowania *pet theories of Nehru*[217]. Choć wyrażenie to trudno przetłumaczyć na język polski, uzasadnione wydaje się mówienie nie tylko o „ulubionych teoriach”, lecz także „wypieszczonych teoriach”, a nawet – „teoriach-pupilkach”. Niezależnie jednak od przyjętego tłumaczenia można odnieść wrażenie, iż uwaga Setha pod adresem polityki zagranicznej Nehru i jego sztandarowych koncepcji miała charakter ironiczny i protekcjonalny.

Jak stwierdził dalej Seth, zarówno ze względu na czynniki wewnętrzne, jak i zewnętrzne Indie „wykreśliły Tybet ze swoich planów obronnych”[218], wyrzekając się w umowie z 1954 roku praw należnych im przez wzgląd na tradycję i licząc na to, że państwo chińskie będzie respektować tybetańską autonomiczność. Niemniej również w tej decyzji doszukał się autor przesłanek racjonalnych – przywołując słowa Nehru, podkreślił, że gdyby Indie nie zaakceptowały ustalonego przez komunistyczne Chiny *status quo*, z czasem i tak zostałyby do tego zmuszone siłą[219]. Jak wyjaśnił Seth, indyjscy przywódcy żywili nadzieję, że zajęcie Tybetu będzie ostatnim krokiem chińskiej ekspansji, po którym możliwe stanie się nawiązanie z tym krajem przyjaznych relacji. W tym właśnie celu, jak uzupełnił badacz, wpisano do porozumienia z 1954 roku „słynną doktrynę” Pańća Śila[220].

Należy podkreślić, że Seth poświęcił Pięciu Zasadom stosunkowo niewiele uwagi. Co jednak najważniejsze z punktu widzenia tematu niniejszej monografii,

---

216 *Ibidem*.
217 *Ibidem*.
218 *Ibidem*, s. 145–146.
219 *Ibidem*, s. 146.
220 *Ibidem*.

pominął ich moralno-idealistyczny wydźwięk, którym zajęło się wielu autorów tekstów opublikowanych przed wojną graniczną 1962 roku. Zdaniem Setha Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia – podobnie jak agitacje na rzecz włączenia Chińskiej Republiki Ludowej do ONZ, nieuznawanie rządu na Formozie czy osobiste wsparcie Nehru dla premiera Zhou Enlaia na konferencji w Bandungu – służyło zdobyciu przychylności strony chińskiej „niemal za każdą cenę"[221]. Autor artykułu niezwykle krytycznie odniósł się w związku z tym zarówno do „miodowego miesiąca *Hindi Chini Bhai Bhai*", jak i do działalności indyjskiego ambasadora w Chinach, Kavalama Madhavy Panikkara – przypomniał, że ze względu na prochiński charakter jego działalności Panikkara zwano w Indiach „chińskim megafonem"[222].

W kolejnej części artykułu Seth skoncentrował się na analizie decyzji i interesów strony chińskiej. Zauważył, że w oczach komunistów, o których przychylność Indie tak mocno zabiegały, ojczyzna Nehru pozostawała „agentem zachodniego imperializmu"[223]. Chiny odrzuciły też wszelkie propozycje dotyczące pokojowego rozwiązania sporu, powtarzając, że Tybet jest ich wewnętrzną sprawą. Jednocześnie, jak stwierdził autor artykułu, władze w Pekinie – udające, że aprobują pomysły Indusów – wykorzystywały południowego sąsiada jako swojego „największego rzecznika" na arenie międzynarodowej[224]. W rezultacie Chińska Republika Ludowa, zasłaniająca się deklaracjami wiary w pokojowe współistnienie oraz hasłem *Hindi Chini Bhai Bhai*, wyparła Indie z ich dotychczasowych stref wpływów. Wkrótce jednak, gdy ukrywanie prawdziwych, sprzecznych z interesami Indii intencji stało się niemożliwe, Chińczycy wrócili do twardych, bezpardonowych środków. Choć za wybuch wojny granicznej w 1962 roku Seth obarczył odpowiedzialnością władze w Pekinie, przyznał również, że Indie popełniły w tej kwestii kilka poważnych błędów – ich przywódcom zarzucił upór i nieelastyczność podczas negocjacji oraz opieszałość we wprowadzaniu strategicznie ważnych zmian.

W następnym akapicie badacz rozwinął wątek uchybień po stronie indyjskiej. Niejako w ramach pouczenia przytoczył mądrość ze starożytnego traktatu *Arthaśastra*, głoszącą, iż ze względu na rozbieżność interesów wielkiego i potężnego sąsiada za-

221 *Ibidem*.
222 *Ibidem*.
223 *Ibidem*, s. 147.
224 *Ibidem*, s. 147–148.

wsze należy uważać za naturalnego wroga[225]. Jak skomentował gorzko Seth, autorzy indyjskich planów polityczno-strategicznych najwyraźniej nie wzięli tej cennej starożytnej lekcji pod uwagę, a w konsekwencji nie dostrzegli prawdziwych, dalekosiężnych celów Chińczyków. Warto odnotować, że choć wcześniej Seth przedstawił Jawaharlala Nehru jako osobę odpowiedzialną za kształt polityki zagranicznej Indii, w części poświęconej ocenie postępowania strony indyjskiej wobec Chińczyków jego nazwiska ani razu nie wymienił. Nie można wykluczyć, że to ze względu na swoisty kult Nehru, utrzymujący się po jego śmierci w 1964 roku, badacz świadomie nie zdecydował się na tak kontrowersyjną, personalną krytykę. Jak uzupełnił, prawdziwym zamiarem Chińczyków było podporządkowanie nie tylko Tybetu, lecz również Nepalu, Bhutanu, Ladakhu i Sikkimu. Regiony te – jak podsumował metaforycznie – stałyby się wówczas czterema zębami, które chiński smok mógłby zatopić w Azji Południowej[226].

W tym miejscu badacz przeszedł do oceny działań Chińskiej Republiki Ludowej. Jego zdaniem postępowanie władz tego kraju było podstępne i pozbawione skrupułów[227]. W swoim wywodzie nie szczędził jednak krytyki także pod adresem strony indyjskiej. Podczas gdy na pierwszych stronach artykułu eksponował racjonalność i pragmatyczność stojącą za różnorodnymi decyzjami władz w Nowym Delhi, teraz postanowił zwrócić uwagę czytelników na katastrofalną w skutkach idealizację i moralizację, którymi przesiąknięta była ówczesna polityka zagraniczna. Jego zdaniem orędownictwo dziejowej sprawiedliwości oraz polityka łagodzenia sporów doprowadziły do zaniedbania wszystkich kluczowych interesów kraju. Niemniej badacz posunął się w swojej krytyce jeszcze dalej – porównał zachowanie Indii względem Chin do postępowania państw zachodnich wobec Adolfa Hitlera (1889–1945) w latach poprzedzających wybuch II wojny światowej[228]. Zdaniem Setha podejście czysto pragmatyczne uchroniłoby Indie przed popełnieniem wielu rażących błędów taktycznych. Równie karygodne jak uznanie chińskiej aneksji Tybetu było w jego opinii niewspieranie Tybetańczyków na forum ONZ oraz przyzwolenie na to, aby

225 Cyt. za: *ibidem*, s. 148.

226 *Ibidem*, s. 149.

227 *Ibidem*.

228 Autor miał zapewne na myśli tak zwaną politykę *appeasementu*, polegającą na dokonywaniu ustępstw względem III Rzeszy w nadziei, że zaspokoją one nazistów i zapobiegną wybuchowi wojny.

Chińczycy przekonali się o militarnej słabości Indii oraz ich obawach przed wstąpieniem na drogę konfliktu zbrojnego. Nade wszystko o klęsce Indusów zadecydowało pragnienie utrzymania chwilowego, nietrwałego pokoju nawet za „straszną cenę"[229].

Ocena indyjskich perspektyw w kontekście sporu z Chinami wydaje się w omawianym artykule niezwykle surowa. Jak zawyrokował Seth, Indie mogły jedynie pogodzić się z utratą wpływów w Tybecie i przygotować na kolejne ofensywy Chińczyków poprzez wzmocnienie i rozbudowanie własnej armii. Jego główny, zamieszczony w podsumowaniu wniosek sprowadza się do stwierdzenia, że stosunkami międzynarodowymi rządzi prawo silniejszego – świat nie dojrzał jeszcze do kierowania się w polityce zagranicznej zasadami moralności. Inaczej mówiąc, jak można wywnioskować z artykułu, ludzkość nie jest gotowa na implementację idei, których Indie były przed wojną graniczną 1962 roku największym orędownikiem.

Rozpatrując tekst Nareshwara Dayala Setha w sposób holistyczny, uzasadnione wydaje się stwierdzenie, iż zgodnie z zamieszczoną już na samym wstępie uwagą autor artykułu próbował dokonać oceny indyjskiej polityki zagranicznej możliwie jak najbardziej obiektywnie. Chociaż zwrócił uwagę na pragmatyczne przesłanki stojące za polityką Indii wobec Chin jeszcze przed uzyskaniem przez oba kraje niepodległości, niezwykle krytycznie odniósł się do okresu „miodowego miesiąca *Hindi Chini Bhai Bhai*". Mimo iż uniknął wyrażenia tej opinii wprost, można odnieść wrażenie, że to przede wszystkim Jawaharlala Nehru obarczył odpowiedzialnością za prowadzenie polityki nierealistycznej, krótkowzrocznej, naznaczonej moralizacją i idealizacją. To właśnie ona miała doprowadzić do wojennej klęski w 1962 roku i upokorzenia Indii. Kwestią dyskusyjną pozostaje to, czy badaczowi udało się zachować obiektywność; nie sposób jednak nie zauważyć, że jego tekst nie służy pozytywnej, wychwalającej politykę indyjską propagandzie, z którą można powiązać większość książek i artykułów przeanalizowanych w poprzednim podrozdziale niniejszej dysertacji.

Chociaż idei Nehru jako takich – niezaangażowania, antykolonializmu czy pokojowego współistnienia – nie poddał Seth krytyce, podkreślił, że kierowanie się nimi w sferze relacji międzynarodowych byłoby poważnym błędem. Tym samym zasady Pańća Śila bynajmniej nie stanowiły dla badacza zbioru wzniosłych idei, które mogłyby odmienić losy świata – były one jedynie elementem uległej polityki władz w No-

229 N.D. Seth, *op. cit.*, s. 149.

wym Delhi, gotowych na poniesienie wszelkich kosztów. Co więcej, przekonanie o możliwości obustronnej implementacji Pięciu Zasad wpisywało się zdaniem Setha w szereg działań, które doprowadziły do utraty przez Indie wpływów w Tybecie.

Równie realistyczne i pragmatyczne podejście charakteryzuje stosunek badacza do kwestii tybetańskiej. Seth nie próbował ukryć przed czytelnikami faktu, że region ten stanowił niegdyś strefę wpływów Indii. Nade wszystko autor nie nazwał Tybetańczyków bratnim narodem ani nie przedstawił walki z chińską okupacją w kategoriach dziejowej sprawiedliwości – zamiast tego skupił się na perspektywie geopolitycznej. Chociaż uznał chińskie roszczenia względem Tybetu i zmiany przebiegu granic za nieuzasadnione (ignorując tym samym kontrowersje związane z kontekstem kolonialnym), skonstatował gorzko, że o charakterze stosunków międzynarodowych zawsze decydują podmioty najsilniejsze. W tym przypadku stroną, która narzuciła Indusom warunki gry, była Chińska Republika Ludowa – ekspansywna i skoncentrowana na realizacji własnych interesów.

2.2.5. „Substytut kreatywnego myślenia" – krytyczne uwagi Michaela Edwardesa

Jedną z pozycji najbardziej krytycznych względem pierwszego premiera Indii wydaje się *Nehru. A Political Biography* z 1971 roku Michaela Edwardesa. Książka ta poświęcona jest analizie błędów popełnionych przez Nehru zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. O tym, jak wiele kontrowersji wzbudziła ta monografia, świadczy fakt, że do dziś importowanie jej do Indii jest na mocy decyzji z 13 grudnia 1975 roku zabronione[230]. Oficjalnie pozycja ta znalazła się na czarnej liście ze względu na błędy faktograficzne[231], nie sposób jednak nie spostrzec, że decyzję tę podjęto – zapewne nieprzypadkowo – za rządów córki Nehru, Indiry

230 Książka Edwardesa znajduje się na liście obiektów, których import do Indii do dziś jest zakazany. Niektóre przedmioty zostały wpisane ze względu na ochronę środowiska naturalnego, inne zaś – tak jak książka Edwardesa czy słynne *Szatańskie wersety* (1988) Salmana Rushdiego – znalazły się tam z powodów politycznych bądź ideologicznych. Listę tę można znaleźć między innymi pod adresem: *Prohibition on Importations into India*, pt. 4, Internet Archive – Wayback Machine, [on-line:] https://web.archive.org/web/20120921231208/http://www.chennaicustoms.gov.in/imports/part4.htm (dostęp: 17 XII 2016).

231 N.S. Roy, *Banned Books in India: 1970s–2006*, „Business Standard" 30 V 2006, [on-line:] http://www.business-standard.com/article/opinion/nilanjana-s-roy-banned-books-in-india-1970s-2006-106053001122_1.html (dostęp: 17 V 2016).

Gandhi. W tym świetle warto uważnie przyjrzeć się surowym ocenom Edwardesa i jego opiniom na temat zasad Pańća Śila, którym poświęcił on stosunkowo dużą część swojej publikacji.

Najważniejszy z punktu widzenia niniejszej monografii fragment znajduje się w rozdziale o znamiennym tytule *Unchallenged Caesar* („Niekwestionowany Cezar"). Zdaniem Edwardesa to frustracja spowodowana sceptycznym podejściem do jego pomysłów na arenie wewnętrznej pchnęła Nehru do sfery międzynarodowej, gdzie „(…) jego rosnący autorytet jako światowego męża stanu mógł ukryć nieudolność polityka krajowego"[232]. Warto podkreślić, że przechodząc do omówienia roli Pięciu Zasad, badacz nie ograniczył się jedynie do kwestii wyrażonych w nich *explicite*, lecz próbował je umieścić w znacznie szerszym kontekście – dostrzegł w regułach Pańća Śila umiłowanie pokoju, znajdujące odzwierciedlenie w nieangażowaniu się Indii w działalność bloków militarnych, niezależnej postawie względem sporów na arenie międzynarodowej, chęci eliminacji dyskryminacji rasowej oraz kulcie wolności, zarówno tej indywidualnej, jak i związanej z losem całych narodów. W rezultacie zasady Pańća Śila miały stanowić podsumowanie trzech kluczowych zdaniem Edwardesa elementów polityki zagranicznej Nehru: świadomości celów, wysokiego tonu moralnego oraz ogólnej atmosfery nierealności[233].

W tym miejscu badacz przeszedł do szczegółowej analizy treści i znaczenia zasad Pańća Śila. Jak zauważył, reguły te pojawiły się po raz pierwszy w chińsko-indyjskim porozumieniu regulującym zasady ruchu przygranicznego dla handlarzy i pielgrzymów. Jego zdaniem było to dla Pięciu Zasad „absurdalne tło" (*incongruous setting*[234]). Innymi słowy, szukając trafnego odpowiednika w języku polskim, można kolokwialnie stwierdzić, że zasady te pasowały do treści całej umowy jak „kwiatek do kożucha". W roli „panaceum pokoju"[235] pojawiły się z kolei we wspólnym oświadczeniu Jawaharlala Nehru i Zhou Enlaia w czerwcu 1954 roku. Po obu stronach himalajskiej granicy uruchomiono wówczas machinę propagandy, której zadaniem było wypromowanie zasad Pańća Śila[236]. Wydawałoby się, że działalność ta zakończyła się sukcesem, biorąc pod uwagę fakt, że wiele postkolonialnych krajów

232 M. Edwardes, *Nehru. A Political Biography*, London 1971, s. 264.
233 *Ibidem*, s. 265.
234 *Ibidem*.
235 *Ibidem*.
236 Por. *ibidem*, s. 265–266.

Azji i Afryki uznało Pięć Zasad za podstawę swojej polityki zagranicznej. Jak jednak dodał Edwardes, w większości przypadków państwa te ograniczyły swoje poparcie dla Pięciu Zasad do wzniosłych deklaracji.

Charakter polityki zagranicznej Nehru wynikał zdaniem badacza z uwarunkowań Indii: historii tego kraju (w tym doświadczeń imperialnych), geografii (wielkości terytorialnej i naturalnych granic) oraz biedy, z którą zmagała się większa część społeczeństwa. Nie powinno więc szczególnie dziwić, że, jak twierdził Nehru, tylko uwolnienie się od wszelkich sporów o charakterze militarnym dawało Indiom szansę na rozwiązanie problemów wewnętrznych. Niemniej, jak zauważył Edwardes, w żadnym innym kraju osobowość ministra spraw zagranicznych nie odgrywała tak dominującej roli, jak w Indiach – „z arogancją zachodniego imperialisty", z którą pozornie tak mocno walczył, Nehru trwał w przekonaniu, że jego ocena jest lepsza niż kogokolwiek innego[237]. Paradoksalnie, znacznie bardziej krytycznie miał się on również odnosić do państw Zachodu aniżeli do reprezentantów bloku komunistycznego, o czym świadczy fakt, że jego przemówienia utrzymane w wysokim tonie moralnym skierowane były zazwyczaj do przywódców zachodnich. Niepodważalny dowód na niekonsekwencję Nehru i stosowanie przez niego podwójnych standardów stanowiło zdaniem badacza bezwzględne potępienie interwencji brytyjsko-francuskiej w Egipcie[238] na tle powściągliwej reakcji związanej ze stłumieniem powstania na Węgrzech przez ZSRR w 1956 roku.

W tym miejscu Edwardes przeszedł do najważniejszej – z punktu widzenia tematu niniejszej monografii – części swojej analizy. Jak zauważył, o koncepcji niezaangażowania nie można mówić jedynie w kategoriach politycznych – Nehru podniósł ją do poziomu „aktu wiary, ucieleśniającego Dobro i Prawdę"[239]. Premier uczestniczył także w procesie, którego zadaniem było „(…) ubranie politycznego niezaangażowania – koncepcji współczesnej, nowoczesnej – w sankcję li tylko indyjskiej przeszłości"[240]. Rozkładając na czynniki pierwsze kontekst historyczno-kulturowy, w jaki z rozmysłem wtłoczono zasady Pańća Śila i politykę zagraniczną Nehru,

---

237 *Ibidem*, s. 267.

238 Edwardes miał tutaj na myśli kryzys sueski w dniach 29 października – 7 listopada 1956 roku, spowodowany agresją Izraela, Wielkiej Brytanii i Francji na Egipt. Celem tej interwencji było odzyskanie kontroli nad Kanałem Sueskim po jego nacjonalizacji przez rząd Egiptu.

239 M. Edwardes, *op. cit.*, s. 267.

240 *Ibidem*, s. 267–268.

Edwardes wyjaśnił, że politycy, dziennikarze i badacze oparli działalność indyjskiego premiera na dwóch głównych filarach.

Pierwszy z tych dwóch filarów miały stanowić koncepcja nieczynienia przemocy oraz filozofia gandyjska. Jak stwierdził przewrotnie Edwardes, sam Nehru jednocześnie popierał i odrzucał pomysły Gandhiego. Z jednej strony polityka niezaangażowania stanowiła dla niego inherentną część dawnego myślenia Indii, a postawa Indusów w czasach pokolonialnych opierała się na ideach wypromowanych przez Gandhiego[241], z drugiej natomiast przypominał, że Mahatma bynajmniej nie był pacyfistą, świadomy faktu, że we współczesnym świecie nie sposób było zrezygnować z narzędzi wojennych. Jak stwierdził dalej autor biografii, Nehru nie miał żadnych wątpliwości, iż zastosowanie idei nieczynienia przemocy w praktyce należało do rzeczy niemożliwych. Mimo to – co najwyraźniej przemawia w analizie Edwardesa na jego niekorzyść – premier „(…) nie powstrzymywał innych, często tych z najbliższego otoczenia, przed doszukiwaniem się w jego polityce zagranicznej gandyjskich korzeni, których tam wcale nie było"[242]. W rezultacie łączenie polityki Indii z myśleniem gandyjskim stanowiło wyłącznie zabieg o charakterze ideologicznym, propagandowym – pomiędzy działalnością Nehru na arenie międzynarodowej a filozofią Mahatmy Gandhiego nie było w istocie żadnych związków.

Drugi filar polityki zagranicznej Nehru miała stanowić filozofia buddyjska. Zdaniem Edwardesa to prawdopodobnie za sprawą cesarza Aśoki, którego premier szczerze podziwiał, Nehru miał dla wizji polityki opartej na rozmyślaniach Buddy znacznie więcej sympatii aniżeli dla myśli gandyjskiej. Warto zauważyć, że Edwardes opisał Aśokę jako „»buddyjskiego« władcę", rozmyślnie biorąc to określenie w cudzysłów – badacz chciał najpewniej zasugerować, że jednoznaczne powiązanie starożytnego władcy z filozofią buddyjską jest wynikiem interpretacyjnej wybiórczości i generalizacji. Ponadto, jak napisał Edwardes, doszukiwanie się w polityce zagranicznej niepodległych Indii – w tym w zasadach Pańća Śila – związków z dziedzictwem buddyjskim pozwoliło na „(…) odstawienie na bok zasadniczo brutalnego, realistycznego i cynicznego charakteru hinduskiej myśli politycznej"[243]. Na tej podstawie można stwierdzić, że badacz doszukał się w hinduskiej myśli po-

241 Por. *ibidem*, s. 268.

242 *Ibidem*.

243 *Ibidem*.

litycznej nie idei *ahimsy*, lecz rozwiązań bliższych *Arthaśastrze*, nakierowanej na realizację praktycznych celów, czy *Bhagawadgicie*, pozwalającej na wymordowanie kuzynów dla zachowania kosmicznego porządku. W tym świetle, zgodnie przynajmniej z wywodem Edwardesa, nie powinno dziwić, że Nehru stawiający w centrum swojej polityki tolerancję i pokojowe współistnienie znacznie chętniej odwoływał się do dziedzictwa Buddy.

Jak uzupełnił Edwardes, opinie i komentarze pierwszego premiera Indii stały się inspiracją dla wielu innych polityków i myślicieli. Jako przykład badacz przywołał wypowiedź Vijayi Lakshmi Pandit („tuby" przekonań Nehru, jak zauważył sarkastycznie[244]), która napisała w przywołanym wcześniej w niniejszej dysertacji artykule, że ujęte w polityczne ramy podejście do kwestii pokoju nie było dla Indii niczym nowym, przeciwnie – stanowiło wyraz tradycyjnych poglądów Indusów zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i historycznym[245]. Jak dopowiedział Edwardes, na płaszczyźnie filozoficznej poglądy te miały znaleźć odzwierciedlenie w działalności Buddy, na historycznej zaś – w działalności Aśoki.

W opinii Edwardesa nawiązania do dziedzictwa starożytnego władcy odegrały w historii reguł Pańća Śila – czy też, doprecyzowując, w historii narracji związanej z regułami Pańća Śila – szczególną rolę. Jak wyjaśnił, wielkiego cesarza przywoływano przede wszystkim po to, aby nadać charakter i głębię „komunałom"[246] Pięciu Zasad. W ramach egzemplifikacji przypomniał autor wypowiedź Jawaharlala Nehru, w której ten stwierdził, że pokojowe współistnienie nie jest w Indiach ideą nową, lecz drogą życia tak starą, jak indyjska myśl i kultura. Zdaniem premiera przesłanie ujęte w zasadach Pańća Śila miał uchwycić cesarz Aśoka już ponad dwa tysiące lat temu, wykuwając w swoich skalnych edyktach lekcję tolerancji i pokojowego współistnienia. Jak dodał Nehru, pomimo przemian gospodarczych i społecznych, jakie zaszły w Indiach na przestrzeni wieków, przesłanie to przetrwało do czasów współczesnych[247].

Po przybliżeniu dwóch historyczno-kulturowych sposobów interpretacji, wychwyconych w tekstach poświęconych znaczeniu reguł Pańća Śila, Edwardes prze-

---

244 *Ibidem*.

245 Por. *ibidem*, s. 268–269. Edwardes przywołał wypowiedzi z przeanalizowanego wcześniej w tej monografii artykułu Pandit z 1956 roku, por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

246 M. Edwardes, *op. cit.*, s. 269.

247 Por. *ibidem*.

szedł do rozważań na temat prawdziwych intencji Nehru. Jak zauważył, poza pragnieniem premiera, by umieścić „siebie i swoje idee w głównym nurcie indyjskiej historii" (nawet jeśli oznaczałoby to ich zniekształcenie, wypaczenie), trudno podać przyczyny, dla których zdecydowano się na otoczenie „trywializmów Pańća Śila" takimi „moralistycznymi frazesami"[248]. Choć analiza Edwardesa wykluczyła istnienie prawdziwego, historycznego związku pomiędzy ideami buddyjskimi a treścią Pięciu Zasad, badacz przyznał, że reguły te w istocie nie były tworem zupełnie nowym, wszak nawet oficjalne indyjskie broszury państwowe podkreślały, że powtarzają one postanowienia Karty Narodów Zjednoczonych[249]. Zdaniem autora książki świadczy to nie tylko o banalności tych zasad, lecz także o zagrożeniu, jakie stwarzały – ubrane w szaty starej, indyjskiej myśli stawały się „substytutem kreatywnego myślenia"[250]. Co gorsza, w wątpliwość podał Edwardes także ich idealistyczno-moralny charakter – jego zdaniem miały one tak naprawdę służyć zakonserwowaniu *status quo*, czyli podtrzymaniu stabilnej, choć niezbyt korzystnej sytuacji polityczno-militarnej oraz uniknięciu konfrontacji. Niemniej, jak zawyrokował gorzko Edwardes, w sferze relacji chińsko-indyjskich nawet tego zadania Pięciu Zasadom nie udało się zrealizować.

Chociaż trudno wyobrazić sobie bardziej dosadną krytykę polityki Jawaharlala Nehru i reguł Pańća Śila, Edwardes zakończył tę część wywodu spostrzeżeniem, że najpoważniejszy zarzut, jaki można postawić Pięciu Zasadom, bynajmniej nie wiąże się z faktem, iż reguły te nie były w stanie zapewnić Indiom bezpieczeństwa. Zdaniem badacza najgorszym skutkiem wypromowania reguł Pańća Śila okazało się rozbudzenie wśród zwykłych ludzi nadziei, które nie mogły zostać spełnione[251]. Mimo iż Edwardes uwagi tej nie rozwinął, można założyć, że odniósł się do wiary mieszkańców zarówno Indii, jak i pozostałych krajów świata w możliwość zakończenia międzynarodowych sporów i polepszenia warunków życia.

W ramach uzupełnienia warto przywołać spostrzeżenie, iż zasady niezaangażowania, stanowiącej podstawę polityki Nehru i reguł Pańća Śila, władze Indii nigdy nie zastosowały względem Pakistanu. Na tym przykładzie autor omawianej książki zwrócił uwagę na niekonsekwencję w aplikowaniu zasad Pańća Śila i nie po

---

248 *Ibidem*.

249 Edwardes miał prawdopodobnie na myśli broszury, które zostały przeanalizowane w niniejszej rozprawie w podrozdziale 2.1.2. Perspektywa indyjskich broszur parlamentarnych, s. 131–138.

250 M. Edwardes, *op. cit.*, s. 269.

251 Por. *ibidem*, s. 269–270.

raz pierwszy próbował przekonać czytelników, że Pięć Zasad było w istocie zbiorem pustych haseł[252]. W innym fragmencie stwierdził z kolei, że to właśnie w kontekście narastającego sporu z Chinami zaczęły w Indiach wybrzmiewać głosy krytyki względem Nehru i jego polityki[253]. Co znamienne, do tego czasu surowej ocenie poddawano w tym kraju jego rozmaite funkcje wykonawcze, nigdy jednak autorytet moralny. Na zmianę tego stanu rzeczy wpłynął zdaniem Edwardesa konflikt z Pekinem, który wkrótce stał się dominującym elementem indyjskiego życia politycznego. Wzrost napięcia w relacjach z północnym sąsiadem starano się ukryć za fasadą zasad Pańća Śila, co zakończyło się upokorzeniem na arenie międzynarodowej zarówno Indii, jak i samego premiera Nehru.

Pomimo tak surowej krytyki Edwardes dostrzegł fakt, że za postępowaniem władz w Nowym Delhi wobec Chin i Tybetu kryła się pewna logika. Jego zdaniem twierdzenie, że Indie zrezygnowały za sprawą umowy z 1954 roku ze wszystkich swoich przywilejów w Tybecie w zamian za nic, jest błędne. Po pierwsze, quasi-imperialnych wpływów w tym regionie Indusi musieli w warunkach postkolonialnych pozbyć się szybko i po cichu. Po drugie, zajęcie przez Indusów wszystkich ziem aż do linii granicznej (przynajmniej tej w rozumieniu rządu w Nowym Delhi) zmusiłoby Chińczyków do uznania tych terenów za integralną część Indii, a w konsekwencji – w myśl reguł Pańća Śila – niemieszania się w ich sprawy wewnętrzne[254]. Euforia związana z Pięcioma Zasadami nie trwała jednak długo. Jak podsumował metaforycznie Edwardes, kiedy odkryto, że wojska chińskie dokonywały intruzji na „indyjskie" terytorium (a nawet wybudowały drogę w regionie Aksai Chin), po regułach Pańća Śila pozostał jedynie blady uśmiech, który niebawem znikł niczym uśmiech kota z Cheshire[255]. Działań Indii podczas wojny z Chinami również nie ocenił badacz pozytywnie – choć nie rozstrzygnął jednoznacznie, czy któraś ze stron okazała się „dobra" czy „zła", podkreślił, że to Nehru zaprzepaścił szansę na podję-

252 Największy sukces w upowszechnieniu idei Pańća Śila przyniosła zdaniem Edwardesa konferencja w Bandungu w 1955 roku. W ciągu kolejnych kilku lat koncepcje niezaangażowania i pokojowego współistnienia stały się podstawą polityki kilkudziesięciu krajów świata. Co więcej, zostały życzliwie przyjęte zarówno przez Związek Radziecki, jak i przez państwa Zachodu. Por. *ibidem*, s. 275.

253 Por. *ibidem*, s. 278.

254 Por. *ibidem*, s. 281.

255 Por. *ibidem*, s. 283. Edwardes nawiązał w ten sposób do *Alicji w Krainie Czarów* (1865) Lewisa Carrolla (właśc. Charlesa Lutwidge'a Dodgsona, 1832–1898).

cie negocjacji z Chińczykami, a następnie ograniczył się do przedstawienia swoim rodakom, jak również opinii międzynarodowej, czarno-białej wersji wydarzeń[256].

Na tle w większości pochwalnych lub przynajmniej umiarkowanych w swoim tonie publikacji poświęconych polityce zagranicznej Jawaharlala Nehru surowa ocena Edwardesa może wzbudzić pewne kontrowersje. W świetle tematu niniejszej monografii należy podkreślić, iż badacz skupił się nie na próbie odnalezienia w Pięciu Zasadach śladów dziedzictwa hinduskiego czy buddyjskiego, lecz na analizie procesu świadomego nadawania tym zasadom historyczno-kulturowego sensu przez premiera Nehru i jego naśladowców. Jak stwierdził autor omawianej książki, proces ten polegał na wiązaniu zasad Pańća Śila z „unikalną indyjskością, z przeszłością buddyjską"[257]. Tym samym z analizy Edwardesa jasno wynika, że w narracji osnutej wokół Pięciu Zasad nie pojawiały się żadne odniesienia do dziedzictwa cywilizacji chińskiej. Po drugie, nawet nawiązania do kontekstu indyjskiego cechowała spora selektywność – sięgano albo po idee gandyjskie (choć ponoć sam Nehru nie czynił tego zbyt chętnie), albo po koncepcje buddyjskie, szczególnie cenione przez pierwszego premiera Indii. Warto jednak zauważyć, że chociaż kontekst buddyjski umożliwiłby stworzenie płaszczyzny wspólnych, chińsko-indyjskich wartości, związki z tą filozofią zostały ograniczone w komentarzach na temat zasad Pańća Śila do życia samego Buddy oraz cesarza Aśoki, odpowiedzialnego (przynajmniej w ramach powszechnych, uproszczonych wyobrażeń) za przeniesienie wzniosłych idei pokoju i tolerancji do sfery polityki. Co więcej, Edwardes dostrzegł fakt, iż w historyczno-kulturowej narracji zbudowanej na regułach Pańća Śila pominięto związki z tradycją hinduską, odgrywającą przecież w historii subkontynentu rolę dominującą – powodem był prawdopodobnie jej cyniczny i brutalny charakter, a zatem, jak można wywnioskować, niekompatybilność ze znacznie atrakcyjniejszą wizją buddyjską.

Ocena wystawiona przez Edwardesa wydaje się jednoznacznie negatywna. Pięć Zasad było jedynie zbiorem pustych haseł, nic nieznaczących frazesów, które nie spełniły pokładanych w nich powszechnie nadziei. Wydaje się, że stanowiły one nieodłączną część błędnej polityki Nehru, przywódcy uparcie trwającego przy swojej wizji i niedopuszczającego alternatywnych rozwiązań. Innymi słowy, nadawanie kulturowego sensu Pięciu Zasadom było jedynie zabiegiem o charakterze retorycznym,

256 Por. M. Edwardes, *op. cit.*, s. 299.

257 *Ibidem*, s. 324.

dyplomatycznym, a przede wszystkim wizerunkowym, służącym budowaniu autorytetu samego Nehru. Choć bez wątpienia do tak bezwzględnie krytycznej oceny na kartach *Nehru. A Political Biography* można mieć pewne zastrzeżenia, uprawnione wydaje się stwierdzenie, że prawdziwym celem wprowadzenia zakazu importu tej książki do Indii w 1975 roku nie była eliminacja z indyjskiej przestrzeni naukowej błędów faktograficznych, lecz ochrona pozytywnego wizerunku pierwszego premiera tego kraju. W tym świetle monografia Edwardesa zasługuje w ramach analizy kulturowego wymiaru Pańća Śila na szczególną uwagę.

2.2.6. FILAR UMORALNIAJĄCYCH KAZAŃ NEHRU W UJĘCIU NEVILLE'A MAXWELLA

Jednym z artykułów opublikowanych w okresie ochłodzenia relacji chińsko-indyjskich po wojnie 1962 roku jest tekst *Jawaharlal Nehru: Of Pride and Principle*, który ukazał się na łamach prestiżowego „Foreign Affairs" w 1974 roku. Jego autorem jest Neville Maxwell, brytyjsko-australijski dziennikarz znany dzięki publikacjom poświęconym stosunkom chińsko-indyjskim, a w szczególności konfliktowi granicznemu. Za jego najważniejszą książkę uznaje się przywołaną w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji *India's China War* z 1970 roku – znawcy tematu uważają ją za jedną z najważniejszych analiz naukowych chińsko-indyjskiego sporu terytorialnego. Należy podkreślić, że Maxwell przyjął w swojej monografii postawę niezwykle krytyczną wobec Republiki Indii, w związku z czym spotkał się w tym kraju z politycznym i naukowym ostracyzmem. W omówionym w niniejszym podrozdziale artykule, napisanym w dziesiątą rocznicę śmierci Jawaharlala Nehru, badacz ocenił politykę zagraniczną Indii równie surowo. W swojej analizie wziął pod uwagę relacje tego kraju ze Stanami Zjednoczonymi, zaangażowanie w działalność ONZ, aneksję Goa, a także stosunki chińsko-indyjskie i rolę zasad Pańća Śila.

Jak zauważył Maxwell, podczas gdy zaraz po śmierci spłynęła na Jawaharlala Nehru olbrzymia fala krytyki, w momencie, kiedy ster rządów objęła jego córka, Indira Gandhi, z powrotem zaczęto doszukiwać się w działalności pierwszego premiera Indii wyłącznie pozytywnych elementów[258]. Niemniej wyważona ocena polityki Nehru jeszcze w okresie jego urzędowania również nie była według badacza łatwa, gdyż powszechny podziw dla jego wielkiej osobowości sprawił, że szacunek wyniesiono do poziomu zachwytu, potępienie zaś sprowadzono do współczującego

258 N. Maxwell, *Jawaharlal Nehru: Of Pride and Principle*, „Foreign Affairs" 1974, vol. 52, no. 3, s. 633.

zrozumienia[259]. Działalność Nehru oraz polityka zagraniczna Indii tamtego okresu wydają się w tekście Maxwella integralną całością – premier miał na politykę zagraniczną absolutny monopol i nawet jeśli inni indyjscy politycy wywierali na jej kształt jakikolwiek wpływ, zazwyczaj mogli się wykazać tylko w sytuacji, gdy ich opinie i pomysły pozostawały zbieżne z poglądami Nehru.

Po dość krytycznym wobec indyjskiego premiera wstępie autor artykułu przeszedł do szczegółowej analizy jego polityki zagranicznej. Za jej główne filary uznał antykolonializm, antyrasizm oraz – co z punktu widzenia niniejszej analizy wydaje się elementem najważniejszym – koncepcję niezaangażowania. Jak stwierdził Maxwell, polityka Indii miała oryginalnie charakter racjonalny, pragmatyczny, niezwiązany z moralnym idealizmem – jak zauważył: „na początku Nehru nie był skłonny do ubierania polityki niezaangażowania w terminy moralne. Postrzegał ją – i przedstawiał – jako pragmatyczny wybór wynikający naturalnie, niemal aksjomatycznie, z okoliczności, w jakich Indie się znalazły"[260]. Tym sposobem, chociaż niektórzy badacze mieli później bezrefleksyjnie powtarzać rozmaite określenia, którymi posługiwał się Nehru (nazywając reguły Pańća Śila „aksjomatyczną prawdą", czyli moralnymi, bezwzględnie słusznymi zasadami), Maxwell uznał koncepcje niezaangażowania i pokojowego współistnienia za element pragmatycznej polityki, mogącej zapewnić Indiom bezpieczny, stabilny rozwój. Inaczej mówiąc, zastosowanie i wypromowanie idei niezaangażowania na arenie międzynarodowej miało być jedynie elementem dodatkowym, swoistym pozytywnym skutkiem ubocznym polityki służącej interesom państwa. Jak jednak zauważył badacz, pragmatyzm ten z czasem przysłonięto retoryką naznaczoną „moralną wyższością"[261]. Maxwell odniósł się do takiego obrotu spraw niezwykle krytycznie – jego zdaniem z premiera Nehru uczyniono „kaznodzieję", samo niezaangażowanie zaś – zamiast jako politykę służącą w pierwszej kolejności interesom Indii, a dopiero później, szczęśliwym zbiegiem okoliczności, pomyślnemu rozwojowi relacji międzypaństwowych – przedstawiono jako „projekcję indyjskiej moralności"[262]. W ten sposób nad praktycznym wymiarem idei neutralności nadbudowano „niemal metafizyczną teorię"[263].

---

259 *Ibidem*.
260 *Ibidem*, s. 634.
261 *Ibidem*, s. 635.
262 *Ibidem*.
263 *Ibidem*.

W kolejnym fragmencie autor artykułu skoncentrował się na znaczeniu Pięciu Zasad. Warto zauważyć, że podczas gdy większość przeanalizowanych dotychczas tekstów podkreślała wpływ filozofii gandyjskiej na działalność Nehru, Maxwell stwierdził, iż tak naprawdę premier Indii „(…) odrzucił ideę nieczynienia przemocy w polityce państwa”[264]. Jak wyjaśnił, Nehru jedynie przywykł do mówienia w taki sposób, jak gdyby, zgodnie z proroctwem Gandhiego, rzeczywiście miał przekonać do idei *ahimsy* całą ludzkość[265]. W konsekwencji wydaje się, że Maxwell nie doszukał się żadnych zależności pomiędzy gandyzmem a polityką zagraniczną Indii. Co jeszcze ważniejsze, podobnych, gandyjskich inspiracji nie dostrzegł nawet w treści Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia – jak wyjaśnił: „politykę, która zrodziła się we współczesnych – i przejściowych – warunkach międzynarodowych, powiązano z przeszkoleniem w duchu gandyjskim (przez które, jak mówiono, przeszli Indusi podczas ruchu niepodległościowego), a nawet z odległą buddyjską przeszłością. W rezultacie przedstawiono ją jako *stricte* indyjską”[266]. Tym samym Maxwell zasugerował, iż łączenie zasad Pańća Śila z filozofią Gandhiego, a nawet przesłaniem buddyjskim było formą nadinterpretacji. Co więcej, nie tylko nie dostrzegł on związku Pięciu Zasad z dziedzictwem historycznym Indii, lecz także stwierdził, że punkty te – zwłaszcza zasady równości, wzajemnych korzyści oraz wzajemnego poszanowania terytorialnej jedności i suwerenności – wywieść można tak naprawdę z kontekstu maoistycznego. Zastanawiając się nad uwagą Maxwella, warto przypomnieć, iż Mao Zedong zadeklarował chęć nawiązania stosunków dyplomatycznych z krajami kierującymi się wspomnianymi regułami podczas przemówienia 1 października 1949 roku, w którym proklamował utworzenie Centralnego Rządu Ludowego[267]. Jak stwierdził badacz: „poprzez aplikację terminu Pańća Śila z jego buddyjskimi konotacjami w formie będącej rozszerzeniem formuły Mao Nehru umieścił je w obrębie specyficznie indyjskiej przeszłości”[268]. Tym sposobem Maxwell próbował przekonać swoich czytelników, że chociaż samo sformułowanie „Pańća Śila” miało buddyjskie korzenie, doszukiwanie się związku tych reguł z dziedzic-

264 *Ibidem*.

265 *Ibidem*.

266 *Ibidem*, s. 635–636.

267 Por. *The Writings of Mao Zedong, 1949–1976,* vol. 1: *September 1949 – December 1955*, eds. M.Y.M. Kau, J.K. Leung, New York 1986, s. 11.

268 N. Maxwell, *op. cit.*, s. 636.

twem indyjskim stanowiło jedynie zabieg o charakterze retoryczno-ideologicznym. Ze względu więc na to, że, zgodnie z wywodem Maxwella, zasadom Pańća Śila bliżej było do kontekstu maoistycznego aniżeli buddyjskiego czy gandyjskiego, omawiany tekst rzuca zupełnie nowe światło na Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia na tle przeanalizowanych wcześniej źródeł.

Podsumowując tę część artykułu, warto odnotować, że chociaż Maxwell krytycznie odniósł się do polityki zagranicznej Jawaharlala Nehru i reguł Pańća Śila, surowo ocenił nie samą ich treść, lecz sposób, w jaki zasady te zostały wykorzystane w polityczno-kulturowej narracji uprawianej przez Nehru i jego naśladowców. Zdaniem badacza to właśnie Nehru przyczynił się do sprowadzenia praktycznych wskazówek, jakimi były oryginalnie zasady Pańća Śila, do zbioru pustych sloganów[269]. Innymi słowy, ważne, praktyczne przesłanie, jakie w rzeczywistości miał dla społeczności międzynarodowej indyjski premier, zostało niejako stłumione za sprawą jego umoralniających kazań[270].

W kolejnych sekcjach artykułu Maxwell próbował sprawdzić, do jakiego stopnia premier Nehru postępował w zgodzie z zasadami, o których mówił w swoich „kazaniach". W tym kontekście badacz dokonał niezwykle krytycznej oceny aneksji Goa. W ramach usprawiedliwienia strony indyjskiej wspomniał jedynie, iż z rozpoczęciem akcji militarnej Nehru wstrzymywał się przez ponad dekadę. Podobnie surowy osąd w kwestii wierności ideałom (w tym zasadom Pańća Śila) wydał Maxwell w przypadku Kaszmiru, choć odnotował, że z punktu widzenia interesów państwa Nehru odniósł dzięki utrzymaniu przynajmniej części tego regionu w granicach Indii całkiem spory sukces. Ciekawą, chociaż bardzo krótką analizę przedstawił Maxwell również na temat relacji Indii ze Stanami Zjednoczonymi – chociaż początkowo władze w Waszyngtonie były skrajnie nieufne wobec idei niezaangażowania, w latach 60. zadeklarowały początek wielkiej amerykańsko-indyjskiej przyjaźni, której podstawą była zbieżność interesów obu państw w kontekście sporu z Chinami.

Wreszcie autor artykułu przeszedł do oceny polityki Jawaharlala Nehru wobec Chińskiej Republiki Ludowej. Mimo iż przy omówionych wcześniej kwestiach chwalił premiera Indii za rozmaite sukcesy (wiążące się wszakże z realizowaniem interesów państwa, lecz nie z przestrzeganiem zasad Pańća Śila), stwierdził, że porażka na

269 *Ibidem*.
270 *Ibidem*.

polu chińsko-indyjskim miała charakter „totalny”[271]. Jak wynika z jego analizy, największym błędem Nehru było naleganie na stronę chińską, by uznała ona linię McMahona nie tylko za granicę faktyczną, obowiązującą w praktyce, lecz także za granicę oficjalną, o charakterze *de iure*. Tym sposobem problem, który „niemal rozwiązał się sam”, urósł do ogromnych rozmiarów przez nieugiętość Nehru, jego niechęć do negocjacji oraz próbę przymuszenia Chińczyków do zaakceptowania sprawy dokładnie w takim kształcie, w jakim widziała ją strona indyjska. Wojna graniczna, jak podsumował Maxwell, była „nieuchronną konsekwencją polityki Nehru”[272].

Pisząc o znaczeniu zasad Pańća Śila w kontekście chińsko-indyjskiego sporu granicznego, badacz stwierdził, że konflikt graniczny nie tyle sprowadził te reguły na złą drogę, ile wykazał, że były one w rzeczywistości puste i bezużyteczne. Paradoksalnie jednak bezużyteczność ta wiązała się nie z zachowaniem strony chińskiej, lecz z postępowaniem samego Nehru, którego polityka zagraniczna „(…) szydziła z nich na każdym kroku”[273]. W konsekwencji autor artykułu skupił się na krytyce polityki indyjskiego premiera, nie zaś na oskarżaniu strony chińskiej o dwulicowość i zdradę, jak czyniło to przed nim wielu innych polityków i badaczy. To właśnie Nehru, zdaniem Maxwella, doprowadził swoim uporem do wybuchu otwartego konfliktu. Co więcej, zdołał przekonać opinię publiczną, że sprawa przebiegu granicy została już dawno rozwiązana i to Chińczycy pogwałcili istniejące od wielu lat porozumienia. Z pomocą swoich lojalnych urzędników – „robiących prawnicze sztuczki z technik historyków” – Nehru zwiódł w tej kwestii opinię międzynarodową, środowisko indyjskie i samego siebie[274].

Na zakończenie wątku chińskiego Maxwell przywołał spostrzeżenia, jakie poczynił Bhola Nath Mullik, szef indyjskiego wywiadu, którego książkę przywołano w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy[275]. Mullik miał stwierdzić, że wbrew tolerancyjnemu wizerunkowi, jaki sam wykreował, Nehru w rzeczywistości uważał Chiny za odwiecznego, uśpionego wroga Indii. Z kolei pewien wysoki rangą oficjel miał Maxwellowi zdradzić, że premier nigdy nie czuł się bardziej „indyjski” niż w towarzystwie Chińczyków[276]. W tym kontekście badacz odnotował, że przekonania

271 Por. *ibidem*, s. 639.
272 *Ibidem*, s. 641.
273 *Ibidem*, s. 642.
274 *Ibidem*.
275 Por. podrozdział 1.2.5. Chińsko-indyjska wojna graniczna (1962), s. 83–93.
276 Por. N. Maxwell, *op. cit.*, s. 643.

Nehru, uważającego sąsiada Indii za ich naturalnego wroga, prędzej można powiązać ze spostrzeżeniami Kautilji, autora *Arthaśastry*, aniżeli z Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia[277]. Wydaje się, że Maxwell próbował w ten sposób obnażyć hipokryzję Nehru, tak chętnie przecież odwołującego się w swojej retoryce do pacyfistycznej, tolerancyjnej myśli Buddy, Aśoki i Gandhiego.

Reasumując, z tekstu Maxwella jasno wynika, że doszukiwanie się związków pomiędzy polityką zagraniczną pierwszego premiera Indii a pokojowo-tolerancyjnym dziedzictwem indyjskiej cywilizacji stanowiło jedynie rodzaj propagandy świadomie uprawianej przez Nehru i jego urzędników. Mimo iż samych reguł Pańća Śila badacz nie poddał krytyce, próbował udowodnić, że nie spełniły one swojego zadania z kilku powodów. Po pierwsze, sam Nehru, niekwestionowany lider Indii, odpowiedzialny za kształt polityki zagranicznej, nie zawsze był im wierny. Po drugie, to właśnie indyjski premier odebrał im oryginalny, głęboki sens za sprawą swoich kaznodziejskich przemówień opartych na pustych hasłach i sloganach. Mimo to, jak zawyrokował Maxwell w ostatnim zdaniu swojego artykułu, w przyszłości Zachód prawdopodobnie zapomni o porażkach Nehru, zapamięta natomiast górnolotne wystąpienia na forum międzynarodowym, w których apelował on o stosowanie metod racjonalnych i pacyfistycznych[278].

2.2.7. Pięć Zasad jako element hinduskiej ideologii religijnej w analizie Pillachiry Mathew Thomasa

Jedną z najciekawszych prac, w których pojawiają się komentarze na temat kulturowej interpretacji zasad Pańća Śila, stanowi *20th Century Indian Interpretations of Bhagavadgita. Tilak, Gandhi and Aurobindo.* Autorem tej książki jest Pillachira Mathew Thomas, znany w literaturze naukowej jako P.M. Thomas. Monografia została wydana w 1987 roku przez The Christian Institute for the Study of Religion and Society w Bengaluru[279]. Należy nadmienić, iż Thomas obronił tę pracę w formie

277 *Ibidem*.

278 Por. *ibidem*.

279 Organizacja The Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS) w Bengaluru (dawnym Bangalore) posługiwała się wcześniej nazwą Center for the Study of Hinduism. W świecie nauki stała się znana głównie dzięki pismu „Religion and Society". Por. *Devanandan, Paul David*, [w:] *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. G.H. Anderson, Cambridge 1999, s. 177.

dysertacji doktorskiej trzynaście lat wcześniej na McMaster University w kanadyjskim Hamilton[280].

Przedmiotem badań Thomasa jest *Bhagawadgita*, która odegrała jego zdaniem najważniejszą rolę w ukształtowaniu religijnej tożsamości hindusów. Jak powtórzył za Balem Gangadharem Tilakiem (1856–1920), indyjskim politykiem i pisarzem, żadne inne dzieło sanskryckie nie tłumaczy hinduizmu tak treściwie i jednoznacznie, jak *Gita*[281]. Jak wyjaśnił Thomas, nadrzędnym celem jego dysertacji było przeanalizowanie dwudziestowiecznych interpretacji *Bhagawadgity*, co dodatkowo miało pomóc w rekonstrukcji ogólnej świadomości religijnej hindusów[282]. Badacz zaznaczył również, że chociaż wziął pod uwagę rozmaite komentarze i analizy, nie uwzględnił perspektywy nieindyjskiej, ponieważ autorzy spoza Indii zazwyczaj prezentują podejście historyczno-krytyczne[283]. Z jednej strony Thomas sugerował w ten sposób, że sam postrzega *Gitę* w kategoriach religijnych, nie zaś naukowych, obiektywnych, z drugiej jednak strony uwagę tę można odebrać jako zapewnienie, iż w swoich badaniach Thomas osadził *Bhagawadgitę* nie tylko w kontekście epoki, w której powstała, lecz także w realiach dwudziestowiecznych, próbując odpowiedzieć na pytanie, jakich znaczeń należy się w niej doszukiwać w czasach współczesnych i jakie przesłanie może ona mieć w przyszłości. W rezultacie wydaje się, że do pewnego stopnia autor książki kierował się podstawowymi założeniami badań hermeneutycznych, które mówią o dynamiczności sensów oraz nakazują rozpatrywanie danego obiektu bądź zjawiska w różnych kontekstach.

Chociaż przywołana publikacja szeroko omawia rozmaite koncepcje filozoficzno-religijne, na potrzeby niniejszej rozprawy główny nacisk w badaniach nad jej treścią został położony na związek Pięciu Zasad z dziedzictwem cywilizacyjnym Indii, a konkretniej – ideami i wartościami ujętymi w *Bhagawadgicie*. Aby jednak uczynić wywód Thomasa bardziej zrozumiałym, warto pokrótce przybliżyć naj-

---

280 Tekst obronionej w 1974 roku dysertacji można znaleźć na stronie internetowej McMaster University: P.M. Thomas, *Twentieth Century Indian Interpretations of the* Bhagavagītā*: A Selective Study of Patterns* (Thesis), McMaster University, 1974, [on-line:] https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/14080/1/fulltext.pdf (dostęp: 19 III 2017).

281 Idem, *20th Century Indian Interpretations of Bhagavadgita. Tilak, Gandhi and Aurobindo*, New Delhi 1987, s. 13.

282 *Ibidem*, s. 22.

283 *Ibidem*, s. 19.

ważniejsze spostrzeżenia z jego obszernej analizy poświęconej dwudziestowiecznym interpretacjom świętego tekstu hinduizmu.

Powołując się na słowa myślicieli, takich jak Aurobindo Ghose (1872–1950), Sarvepalli Radhakrishnan czy Chakravarthi Rajagopalachari (1878–1972), Thomas stwierdził, że *Bhagawadgita* jest tekstem uniwersalnym, tolerancyjnie odnoszącym się do rozmaitych, niekiedy sprzecznych doktryn[284]. Ponadto *Gita* wykracza w swoim przesłaniu daleko poza sens *Mahabharaty*, której jest częścią[285]. Jak podkreślił Thomas, centralnym pojęciem utworu jest *dharma*, a jej znaczenie można omówić zarówno na poziomie indywidualnym, jak i uniwersalnym[286]. Poziom indywidualny odnosi się do sensu rozmowy Kriszny z Ardźuną, który dowiaduje się, że udział w bitwie przeciwko kuzynom stanowi element *dharmy* kszatrii; z kolei poziom uniwersalny to nie tylko konieczność obrony własnego dobrego imienia, lecz także walka o podtrzymanie ładu we wszechświecie. Kwestią dyskusyjną wśród dwudziestowiecznych interpretatorów pozostaje to, czy owa *dharma*, rozumiana jako zestaw praw i obowiązków związanych z przynależnością do określonej *dżati* (czy też kasty, jak pisał Thomas), zależy od urodzenia, czy też od predyspozycji, jakie posiada dana jednostka[287]. W ramach konkluzji Thomas zauważył, że *dharma* znacząco wpływa na ograniczenie ludzkiej wolności, choć jednocześnie jest sprawiedliwym wynikiem zgromadzonej w przeszłych wcieleniach karmy[288]. Cel człowieka stanowi w związku z tym „odnalezienie się" we własnej *dharmie*. W konsekwencji przestrzeganie przez jednostki zasad przypisanych konkretnej pozycji społecznej sprawia, że całe społeczeństwo może poprawnie funkcjonować.

Drugim pojęciem, z którym pod wpływem interpretacji Mahatmy Gandhiego kojarzy się powszechnie *Bhagawadgitę*, jest *ahimsa*, czyli idea nieczynienia przemocy. Jak wyjaśnił badacz, idea ta pojawia się zarówno w kręgu buddyjskim, jak

---

284 Thomas przyznał rację tym badaczom, którzy stwierdzili, że żaden inny tekst z tradycji hinduskiej nie łączy tak wielu sprzecznych systemów myśli, jak *Bhagawadgita*. Por. *ibidem*, s. 110.

285 *Ibidem*, s. 9.

286 *Ibidem*, s. 43.

287 Jak uzupełnił Thomas, nietrudno również trafić na opinie skrajne negatywne – wielu badaczy i interpretatorów stwierdziło, że *Bhagawadgita* utrwaliła niesprawiedliwy system społeczny i dominację braminów. Por. *ibidem*, s. 52.

288 *Ibidem*, s. 54.

i dźinijskim – Gandhi zapoznał się z nią dzięki gudźarackim dźinistom, a następnie włączył ją do swojej filozofii życiowej[289]. Nie wszyscy jednak myśliciele zgadzają się z interpretacją Gandhiego – Thomas zestawił z jego poglądami rozważania Aurobinda, który twierdził, że *Gita* mówi tak naprawdę o konieczności ciągłej walki, bez której niemożliwy byłby jakikolwiek rozwój[290]. Następnie Thomas porównał poglądy obu myślicieli, próbując rozstrzygnąć, jaki jest sens całej *Bhagawadgity* – zdaniem Gandhiego[291] bitwa na Kurukszetrze, czyli metaforyczne starcie dobra ze złem, jest w istocie batalią, która rozgrywa się w sercu każdego człowieka[292]. Jest to bez wątpienia bardzo proste przesłanie, które z łatwością może trafić do przeciętnych odbiorców. Niemniej Aurobindo odczytał *Gitę* zupełnie inaczej – w jego rozumieniu Ardźuna był reprezentantem narodów uciśnionych, walczących o wolność i sprawiedliwość[293]. W ten sposób Aurobindo połączył przesłanie starożytnego utworu z indyjskim nacjonalizmem pierwszej połowy XX wieku[294].

W rozdziale zatytułowanym *The Gita and Ideologies* Thomas osadził dwudziestowieczne interpretacje *Bhagawadgity* w kontekście kolonialnym. Brytyjski system edukacji oraz niepokój wywołany podważeniem indyjskiej myśli i wartości przez rządy Brytyjczyków sprawił, że myśliciele, tacy jak Gandhi, Tilak czy Aurobindo, zwrócili się ku *Bhagawadgicie*. Wydaje się, że szukali na jej kartach bodźców do rozwoju politycznych, społecznych i religijnych ideologii, które mogłyby stawić czoła wyzwaniom Zachodu i nowoczesności[295]. W ramach uzupełnienia należy podkreślić, że Thomas umyślnie określił poglądy Gandhiego czy Aurobinda mianem „ideologii", czyli jako zestaw określonych poglądów, schemat, który powinien zostać zaaprobowany i wdrożony przez jego zwolenników. Odwołując się do definicji amerykańskiego socjologa, Edwarda Shilsa (1910–1995), zauważył,

289 *Ibidem*, s. 94.

290 Jak zauważył Thomas, taka interpretacja stanowi odzwierciedlenie ekstremistycznych, nacjonalistycznych poglądów Aurobinda, przez których pryzmat odbierał on sens utworu. Por. *ibidem*, s. 99.

291 Zdaniem Thomasa jednym z podstawowych błędów popełnianych przez różnych interpretatorów (w tym samego Gandhiego) jest próba odnalezienia w *Gicie* idei europejskich (związanych z prawidłowym funkcjonowaniem społeczeństwa), a nie odczytywanie utworu wyłącznie w kategoriach duchowych. Por. *ibidem*, s. 107.

292 *Ibidem*, s. 92.

293 *Ibidem*, s. 112.

294 *Ibidem*, s. 125.

295 *Ibidem*, s. 149–150.

że nieodzownym elementem ideologii jest promocja systemu wartości związanego z określoną wizją porządku świata[296].

W tym świetle warto przywołać najważniejszy z punktu widzenia niniejszej rozprawy fragment książki Thomasa – podrozdział zatytułowany *National Ideals and National Ideology*. Zdaniem autora za wprowadzenie ideałów *Gity* do świata polityki odpowiedzialny był sam Mahatma Gandhi[297]. Choć jego sukces okazał się tylko częściowy, rząd niepodległych Indii kontynuował przekuwanie gandyjskiego idealizmu w działania polityczne. Według Thomasa był to „początek nowej polityki zagranicznej opartej na ideologii religijnej, choć nie w pełni uświadomionej, dla Indii i sporej grupy narodów afrykańsko-azjatyckich"[298]. Jak zauważył, aura idealizmu towarzysząca działaniom władz niepodległych Indii, zainspirowanych ideologią gandyzmu i różnorodnymi wątkami religijnymi, przybrała w polityce zagranicznej formę Pańća Śila[299]. Jak napisał dalej Thomas: „indyjscy liderzy jednym głosem mówią, że polityka pokojowego współistnienia jest zgodna z duchem indyjskiego geniuszu i gandyjskiej ideologii, która z tego geniuszu wyewoluowała"[300]. Uwagę, że owa „ideologia religijna" została zaakceptowana przez wiele narodów Afryki i Azji, uzupełnił autor spostrzeżeniem, iż grupa państw Trzeciego Świata przyjęła Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia na konferencji w Bandungu w 1955 roku[301]. Zdaniem Thomasa wielu Indusów z dumą utrzymuje, że to właśnie Indie wprowadziły ideały właściwego, moralnego prowadzenia się do sfery stosunków międzynarodowych[302]. Niejako na potwierdzenie tych słów badacz przywołał następnie wypowiedź byłego ambasadora w Stanach Zjednoczonych, Gaganvihariego Lallubhai Mehty (1900–1974), twierdzącego, że Indie – kraj, który nie może się pochwalić szczególnie wielkim potencjałem militarnym czy gospodarczym – zyskały w ten sposób wysoką pozycję na arenie międzynarodowej. Jak dodał Mehta, Indie uzupełniły zwyczaje regulujące stosunki międzypaństwowe o gandyjski koncept mediacji i pojednania, którego materializacją były zasady Pańća Śila[303]. Jak z kolei dopowiedział Thomas,

296 *Ibidem*, s. 152–153.
297 *Ibidem*, s. 155.
298 *Ibidem*, s. 156.
299 *Ibidem*.
300 *Ibidem*, s. 157.
301 *Ibidem*, s. 156.
302 *Ibidem*, s. 156–157.
303 *Ibidem*, s. 157.

reguły Pańća Śila stały się w ten sposób „kardynalnymi zasadami" indyjskiej polityki zagranicznej lat 50. XX wieku[304].

W kolejnym akapicie autor książki przeszedł do wyjaśnienia związku hinduskiej myśli religijnej oraz ideologii gandyzmu z Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia. Jak zauważył, sam termin „Pańća Śila" został zapożyczony z etyki buddyjskiej i Pięciu Wskazań określających właściwe prowadzenie się. W przeciwieństwie jednak do innych komentatorów, których książki i artykuły zostały uwzględnione w niniejszej monografii, Thomas w ogóle nie rozwinął wątku buddyjskiego – stwierdził jedynie, że „etyka *Gity* w pewnym sensie asymiluje i rozszerza zasady buddyjskie"[305]. W konsekwencji w poszukiwaniu związku pomiędzy Pięcioma Zasadami a dziedzictwem cywilizacyjnym Indii autor sięgnął przede wszystkim do myśli hinduskiej, w tym do szeroko omawianych przez niego idei *dharmy* oraz *ahimsy*. Warto podkreślić, że Thomas pominął w tym miejscu także kontekst dżinijski, mimo iż wcześniej, we fragmencie poświęconym koncepcji *ahimsy* w rozumieniu Gandhiego, zwrócił uwagę na dżinijskie korzenie tej idei.

Jak stwierdził dalej Thomas, idea *dharmy* z *Bhagawadgity* – odnosząca się zarówno do poziomu indywidualnego, jak i uniwersalnego[306] – odegrała kluczową rolę w skonstruowaniu polityki pokojowego współistnienia[307]. Zdaniem badacza reguły Pańća Śila, określające właściwe zachowanie w stosunkach międzynarodowych, zakładają wzajemną pomoc przy jednoczesnym realizowaniu narodowych interesów. To, czy odniosą one sukces, zależy jednakowoż od zdolności państw i ludzi do odpowiadania dobrem na dobro – jak wynika ze słów przywołanego przez Thomasa Johna Geeverghese'a Arapury, zasady te opierają się na wierze, że ludzie i narody zrozumieją w końcu „świętość układania się i wzajemnego zrozumienia"[308]. Chociaż Thomas nie doprecyzował tej uwagi, to biorąc od uwagę jego wcześniejszą analizę, można dojść do wniosku, że tak jak *dharma* była naturalnym ładem, spajającym społeczeństwo za sprawą podziału ról i obowiązków, tak samo zasady Pańća Śila miały zjednoczyć środowisko międzynarodowe, ustanawiając wśród państw i narodów

304 *Ibidem*.

305 *Ibidem*.

306 Thomas przywołał w swojej książce wypowiedź Radhakrishnana, twierdzącego, że to właśnie *dharma* jest siłą, której potrzeba światowej wspólnocie narodów. Por. *ibidem*, s. 156.

307 *Ibidem*, s. 157.

308 Cyt. za: *ibidem*, s. 157–158.

świata sprawiedliwy porządek. Na tej podstawie uprawnione wydaje się stwierdzenie, że wprowadzenie Pięciu Zasad do relacji międzynarodowych było tak naprawdę zastosowaniem na większą skalę zasad organizujących życie społeczeństwa hinduskiego. Jak zauważył Thomas, Pięć Zasad stanowiło przeniesienie gandyjskiej *satjagrahy* i *ahimsy* ze sfery wewnętrznej (w domyśle: krajowej, indyjskiej) do sfery stosunków międzynarodowych[309].

Ideologię związaną z polityką pokojowego współistnienia oraz koncepcją niezaangażowania wkrótce wielu Indusów zaczęło postrzegać w sposób dogmatyczny. Jak wyjaśnił Thomas, to właśnie dogmatyczna sztywność sprawiła, że przeoczyli oni pełnię realiów „dyplomatycznych szachów". Tym sposobem przeniesienie idealizmu do sfery politycznej miało charakter iluzoryczny[310]. Co więcej, to właśnie idealistyczny klimat utwierdził indyjskich polityków w przekonaniu, że zostali oni wyświęceni przez historię na przywódców, których zadaniem było zaprowadzenie ogólnoświatowego pokoju. W rezultacie, jak stwierdził Thomas, z zasad Pańća Śila odfiltrowano prawdziwą, moralną i duchową siłę gandyjskiej koncepcji *ahimsy* i łagodzenia sporów. Wywód ten zakończył autor gorzką uwagą, że o naiwności i bezsilności swojej ideologii boleśnie przekonali się indyjscy politycy podczas konfrontacji z Chińczykami na lodowych pustkowiach Himalajów[311].

Wydaje się, że choć na tle omówionych dotychczas tekstów *20th Century Indian Interpretations of Bhagavadgita* przedstawia rzetelną, wieloaspektową analizę, kontekst, w jakim Thomas umieścił zasady Pańća Śila, wymaga z punktu widzenia niniejszej dysertacji znacznie bardziej krytycznego spojrzenia. Po pierwsze, autor potraktował Pięć Zasad wyłącznie jako przejaw gandyjskiego idealizmu polityki zagranicznej Indii lat 50. XX wieku. Warto w tym miejscu zauważyć, iż omawiając rolę reguł Pańća Śila, w ogóle nie wspomniał on o Jawaharlalu Nehru, pomijając tym samym fakt, że to przecież indyjski premier – uważany przez wielu za kontynuatora tradycji gandyjskich – wprowadził Pięć Zasad do słownika relacji międzynarodowych. Niewykluczone, że wpływ na myślenie Thomasa miała ogólna atmosfera przełomu lat 60. i 70., związana z odejściem od kultu premiera Nehru i postrzegania zarówno polityki wewnętrznej, jak i zagranicznej Indii przez pryzmat jego ideologii.

309 *Ibidem*, s. 158.
310 *Ibidem*.
311 *Ibidem*.

Po drugie, sens Pięciu Zasad wywiódł autor bezpośrednio z dziedzictwa hinduskiego, dokładniej zaś – z *Bhagawadgity*, najważniejszego w jego opinii tekstu hinduizmu. Jego zdaniem *Gita* zaadaptowała i dodatkowo przekształciła idee zaczerpnięte z buddyzmu, w tym kluczową dla interpretacji Gandhiego *ahimsę*. Niemniej autor nie rozwinął przy tej okazji wątku buddyjskiego; co więcej, nie wspomniał o korzeniach dżinijskich, mimo iż wcześniej zauważył, że to właśnie ta religia (w tym jeden z jej filarów – *ahimsa*) miała na rozmyślania Mahatmy Gandhiego wielki – a może nawet decydujący – wpływ.

Po trzecie, w ramach analizy poświęconej regułom Pańća Śila Thomas zupełnie pominął rolę czynników chińskich. Jego zdaniem Pięć Zasad stanowiło ucieleśnienie ideałów i wartości pochodzących wyłącznie z indyjskiego kręgu cywilizacyjnego. Tym samym nie wziął pod uwagę ani wpływów politycznych Pekinu, ani znaczenia chińskich systemów filozoficznych i religijnych. Niewykluczone jednak, że badacz pominął te kwestie tylko dlatego, iż obrał w swojej książce *stricte* indyjską perspektywę, nie zaś ze względu na świadomą deprecjację chińskiego kontekstu polityczno-kulturowego. Z drugiej strony o tym, że całkowicie zignorował on opcję, iż na kształt Pańća Śila mogły się złożyć również czynniki chińskie, świadczy nieuwzględnienie ewolucji podejścia Indusów do Pięciu Zasad w świetle rozwoju chińsko-indyjskiego konfliktu. Doprecyzowując, chociaż Thomas zauważył, że wojna 1962 roku obnażyła naiwność i, w gruncie rzeczy, bezużyteczność tych reguł, nie wspomniał o jakichkolwiek przemianach ani w świadomości, ani w postępowaniu indyjskich polityków. Należy przy tym zauważyć, że ewolucję stosunku władz Indii wobec idealizmu lat 50. (w tym ideologii Gandhiego) mógł autor zaobserwować na długo przed obroną swojej dysertacji doktorskiej, do której przystąpił w 1974 roku.

Podsumowując, mimo iż Thomas ustrzegł się w swojej książce nadmiernej subiektywizacji i rozemocjonowania, w rzeczywistości powielił interpretacyjne schematy, jakie można było dostrzec w przeanalizowanych wcześniej publikacjach. Doskonałym tego przykładem jest umniejszenie roli dżinizmu (a nawet – co z kolei wyróżnia pracę Thomasa – buddyzmu) na rzecz *Bhagawadgity* i zbudowanej na jej przesłaniu ideologii gandyjskiej. Ponadto pominięcie kontekstu chińskiego sprawiło, że zasady Pańća Śila zostały niejako zawłaszczone przez kontekst indyjski, a dokładniej – hinduski. Warto w tym miejscu uzupełnić, że Thomas nie wspomniał o jakimkolwiek związku Pięciu Zasad z wartościami muzułmańskimi. W swojej dysertacji stwierdził nawet, że hindusi i muzułmanie stworzyli w Indiach dwa różne

społeczeństwa, które choć współistniały obok siebie, to nigdy się nie przenikały[312]. W rezultacie, nawet jeśli Thomas nie wyraził tej myśli wprost, czytelnik może odnieść wrażenie, że idee Pańća Śila powiązał on wyłącznie z fundamentalną dla polityki lat 50. ideologią gandyjską, która wyrosła na bazie dziedzictwa hinduskiego, w tym szeroko omówionej przez niego *Bhagawadgity*.

2.2.8. NOŚNIK „TRADYCJI AŚOKOWO-BUDDYJSKIEJ" W KOMENTARZU BHIMA SANDHU

W świetle prowadzonych tutaj rozważań jedną z najciekawszych pozycji, opublikowanych pod koniec drugiego wyróżnionego na potrzeby tej analizy okresu, jest *Unresolved Conflict. China and India* z 1988 roku. Książkę tę można uznać zarówno za najważniejszą publikację w dorobku Bhima Sandhu, wykładowcy na amerykańskim West Chester University, jak i za cenny materiał badawczy służący rekonstrukcji historyczno-kulturowego wizerunku zasad Pańća Śila.

Przed przystąpieniem do analizy fragmentów poświęconych Pięciu Zasadom warto na początku przybliżyć stanowisko Sandhu odnośnie do indyjskiej polityki zagranicznej, w tym zarówno jej kształtu współczesnego, jak i wymiaru historycznego. Przede wszystkim Sandhu usytuował politykę Indii w kontekście walki o niepodległość pod przywództwem Mahatmy Gandhiego w ramach *satjagrahy* – obejmującej opór cywilny, strajki, bojkot wyrobów zagranicznych, niepłacenie podatków, a nawet gotowość na pójście do więzienia (czyli wszystko to, co określił mianem „nieczynienia przemocy"[313]) – oraz pokojowego przekazania władzy Indusom przez Brytyjczyków[314]. Za głównego architekta współczesnej polityki zagranicznej Indii uznał Jawaharlala Nehru, kierującego się ideami niezaangażowania, antykolonializmu, antyrasizmu, rozbrojenia, pokojowego współistnienia, a także chęcią zwiększenia roli Indii i Azji w świecie oraz ocieplenia nastrojów zimnowojennych[315]. Wpływ na politykę, jak również prywatną filozofię Nehru miała między innymi myśl Mahatmy Gandhiego[316], mimo iż, jak zauważył badacz, przywódcy ci nie

312 *Ibidem*, s. 120.

313 Por. B. Sandhu, *Unresolved Conflict. China and India*, New Delhi 1988, s. 40.

314 Por. *ibidem*, s. 34.

315 Por. *ibidem*, s. 47.

316 Jak stwierdził Sandhu, wpływ na filozofię Nehru, obok myśli gandyjskiej, miało także jego wychowanie i edukacja – poglądy przyszłego premiera Indii ukształtowały się w środowisku

zgadzali się w wielu sprawach, w tym w kwestii *ahimsy*. Chociaż Gandhi czasami dawał przyzwolenie na stosowanie przemocy (jak w przypadku przystąpienia Indii do II wojny światowej czy wojen burskich[317]), *ahimsę* uważał za swoje religijne *credo*, postrzegał ją jako Prawdę, Prawdę zaś jako Boga; Nehru natomiast, w przeciwieństwie do Gandhiego, nie wierzył w możliwość zastosowania *ahimsy* na arenie międzynarodowej, o czym dobitnie świadczą przypadki Goa, Kaszmiru, Hajdarabadu, a także konflikty Indii z Pakistanem i Chinami. W konsekwencji, jak wyjaśnił Sandhu, pacyfizm nieustannie przeplatał się w polityce indyjskiej ze stosowaniem przemocy[318]. Niemniej, choć Nehru nigdy nie poświęcił się filozofii *ahimsy* całkowicie, w pełni zaakceptował przekonanie Gandhiego o tym, że w dążeniu do słusznych celów należało stosować słuszne środki[319]. Na tle tego, co powiedział dotychczas Sandhu, można by oczywiście rozważyć, czy wykorzystanie przemocy rzeczywiście było we wspomnianych wyżej konfliktach „słusznym środkiem". Tym sposobem, chociaż autor książki starał się nakreślić sytuację polityczną Indii w sposób możliwie jak najbardziej obiektywny, wydaje się, że nie dostrzegł pojawiających się w jego tekście sprzeczności, a przynajmniej nie próbował ich czytelnikowi wyjaśnić.

Jak wyliczył Sandhu, filarami indyjskiej polityki zagranicznej pod przywództwem Nehru były narodowy interes, bezpieczeństwo oraz dobro zwykłych ludzi. Zdaniem badacza indyjski premier łączył w swojej polityce najlepsze elementy z myślenia realistycznego i idealistycznego, choć jednocześnie „(…) odrzucał idealistyczne i moralistyczne podejście w relacjach międzynarodowych"[320]. Innymi słowy, wybór modelu niezaangażowania dla polityki zagranicznej Indii podyktowany był troską o ich bezpieczeństwo i rozwój. W rezultacie Sandhu próbował przekonać czytelni-

zwesternizowanym i arystokratycznym. Ponadto, mimo iż Nehru miał dużo sympatii dla pewnych elementów doktryny komunistycznej, kultura *wedanty* sprawiła, że nie mógł być on nią całkowicie usatysfakcjonowany. Por. *ibidem*, s. 42–43.

317 Podczas drugiej wojny burskiej (1899–1902) przebywający w Afryce Południowej Gandhi zorganizował korpus medyczny pomagający brytyjskim żołnierzom. Prawdopodobnie miał nadzieję, że dzięki tej pomocy Brytyjczycy staną się bardziej przychylni ludności indyjskiej. Wśród badaczy nie brakuje jednak głosów, że mimo pewnej sympatii dla Burów Gandhi chciał przede wszystkim zachować się lojalnie wobec imperium brytyjskiego. Por. R. Gandhi, *Gandhi. The Man, His People and the Empire*, London 2008, s. 85; M.J. Nojeim, *Gandhi and King. The Power of Nonviolent Resistance*, London 2004, s. 75–76.

318 Por. B. Sandhu, *op. cit.*, s. 42.

319 Por. *ibidem*, s. 41.

320 *Ibidem*, s. 35.

ków, że decyzje polityczne Nehru miały charakter racjonalny, a nie naiwny czy wręcz utopijny. Jego zdaniem premier Nehru „realistycznie wierzył", że to interesy Indii – nie zaś interesy społeczności międzynarodowej – wymagały uwagi w pierwszej kolejności[321]. Tym sposobem badacz wskazał nie tylko na pragmatyzm polityki Nehru, lecz także na to, że premier Indii traktował podniesienie standardów życia swoich rodaków w sposób priorytetowy. Jedyną kwestią, jaką skrytykował w tym miejscu Sandhu, zdaje się zbyt wielki wpływ zagadnień gospodarczych na politykę zagraniczną Indii. Niemniej myślenie tymi kategoriami badacz częściowo usprawiedliwił – jak wyjaśnił, Indie potrzebowały spokoju na granicach i w regionie, by móc się rozwijać gospodarczo. Co więcej, unikając opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron, chciały skorzystać z pomocy ekonomicznej zarówno od państw z bloku wschodniego, jak i zachodniego[322].

W kolejnym fragmencie autor omawianej książki uzupełnił wywód dotyczący polityki zagranicznej Indii, wspartej na narodowym interesie, bezpieczeństwie, dobrobycie ludzi oraz rozwoju gospodarczym, „długą historią i kulturowym dziedzictwem"[323]. Jak zauważył, chociaż polityka tego kraju dostosowana była do współczesnych wymogów, jednocześnie wpisywała się w ramy indyjskiej filozofii i tradycji. Na poparcie swoich słów przywołał wypowiedź Jawaharlala Nehru, który stwierdził, że indyjska polityka zagraniczna nie była kreacją arbitralną, lecz tworem wyrastającym z dawnej myśli oraz tradycji kulturowych[324]. Zdaniem badacza opinię tę podzielali także dwaj inni czołowi politycy ówczesnych Indii – Kavalam Madhava Panikkar oraz Krishna Menon. Jak przypomniał Sandhu, podczas spotkania z Bułganinem i Chruszczowem w 1955 roku Nehru potwierdził, iż Pańća Śila nie jest w Indiach koncepcją nową, lecz drogą życia tak starą, jak indyjska myśl i kultura[325]. „Retoryka Nehru była zgoda z jednym z aspektów indyjskiej kultury – tradycją aśokowo-buddyjską"[326], skomentował Sandhu, zarysowując w ten sposób związek pomiędzy starożytną filozofią a treścią Pięciu Zasad.

---

321 Por. *ibidem*.

322 Por. *ibidem*, s. 36.

323 *Ibidem*, s. 37.

324 Ten sam komentarz zamieściła w biografii Nehru Marie Seton, por. podrozdział 2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton, s. 179–183.

325 Cyt. za: B. Sandhu, *op. cit.*, s. 37. Stwierdzenie to pojawiło się wcześniej w przemówieniu *Coexistence at Home* i zostało przeanalizowane w podrozdziale 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

326 B. Sandhu, *op. cit.*, s. 37.

W kolejnym akapicie Sandhu rozwinął najważniejszy z punktu widzenia niniejszej analizy wątek. Jak stwierdził: „idealistyczno-moralistyczna tradycja zainspirowana buddyzmem i dżinizmem tworzy »etyczno-duchową« kompozycję, która faworyzuje w Indiach politykę niezaangażowania oraz zasady Pańća Śila”[327]. W rezultacie, nawet jeśli Pięć Zasad nie wyrosło bezpośrednio z tradycji indyjskiej, to z pewnością – przynajmniej zdaniem Sandhu – wpisało się w pewien moralny, duchowy model, będący owocem najbardziej idealistycznych aspektów dwóch starożytnych systemów filozoficznych Indii. Warto zauważyć, że chociaż pojawienie się wątku buddyjskiego nie powinno na tle przeanalizowanych wcześniej tekstów dziwić, nawiązanie do dżinizmu wydaje się elementem dość nietypowym. Jak wyjaśnił badacz, buddyjsko-dżinijski model przyjął najpierw cesarz Aśoka, później przeniósł go do działalności proniepodległościowej Mahatma Gandhi, na koniec zaś zaadaptował go do relacji zagranicznych pierwszy premier Indii[328]. Tym sposobem autor książki ulokował na jednej płaszczyźnie Aśokę, Gandhiego oraz Nehru. Należy jednak podkreślić, że w przeciwieństwie do autorów przywołanych wcześniej publikacji próbował zarysować między tymi myślicielami różnice – zauważył, że Aśoka kładł w porównaniu ze swoimi następcami znacznie większy nacisk na *ahimsę*, dopuszczał jednakowoż użycie przemocy w szczególnych przypadkach. Co więcej, w przypisie Sandhu wzbogacił ten opis o uwagę, że cesarz Aśoka zwrócił się ku idei nieczynienia przemocy dopiero po podbiciu niemal całego subkontynentu na drodze krwawych wojen i konwersji na buddyzm. W ten sposób Sandhu zachował bezpieczny dystans wobec idealizmu powszechnie towarzyszącego opowieściom o Aśoce, próbując jednocześnie przedstawić historyczno-kulturowy kontekst Pańća Śila w sposób rzetelny i faktograficznie wiarygodny.

Jak stwierdził dalej badacz, model Aśoki opierał się na buddyjskiej doktrynie uniwersalnej miłości i pokoju, negocjacjach, rozbrojeniu, a także przekonaniu, że „dobre środki prowadzą do dobrych celów”[329]. Ponadto Aśoka miał odrzucić przemoc jako narzędzie służące zdobyczom terytorialnym, a w konsekwencji potępił imperializm i kolonializm. Przy tej konstatacji niewątpliwie należy zgłosić kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, wydaje się, że autor celowo i z pominięciem naukowego obiektywizmu

327 *Ibidem*.
328 *Ibidem*.
329 Por. *ibidem*, s. 38.

zestawił pozytywny wizerunek Indii z nie najlepszym obrazem cywilizacji chińskiej, która, jak wielokrotnie podkreślił w swoim opracowaniu, opierała się na ekspansjonizmie. Po drugie, Sandhu zaprezentował podejście ahistoryczne – nawet jeśli sprzeciw wobec europejskiego kolonializmu (jak należałoby domniemywać) można logicznie wywieść z doktryny Aśoki, analogia ta wydaje się bardzo odległa, wszak pod względem chronologicznym zjawisko to dzieli od działalności starożytnego cesarza ponad tysiąc pięćset lat.

W kolejnych akapitach Sandhu zestawił omówiony wcześniej model buddyjsko-dżinijski z zupełnie odmiennym wzorem o charakterze hinduskim. Jak wyjaśnił: „kontrast dla myślenia buddyjsko-dżinijskiego stanowi tradycja *Mahabharaty* i *Ramajany*, która gloryfikuje politykę siły i przemocy dla zagwarantowania praw i sprawiedliwości”[330]. Zdaniem Sandhu zarówno król Rama z *Ramajany*, jak i Kriszna z *Mahabharaty* uosabiali politykę przemocy i siły. Warto jednak zaznaczyć, że badacz nie potępił podejścia ujętego w starożytnych hinduskich tekstach, lecz jedynie starał się w miarę obiektywnie przybliżyć czytelnikom charakterystykę tej tradycji. Jak uzupełnił Sandhu, model przyjęty przez oba eposy faworyzował także Kautilja, autor traktatu *Arthaśastra*[331].

Z punktu widzenia niniejszej analizy najważniejsze wydają się wnioski, jakie wywiódł Sandhu z tekstów hinduskich w kwestii neutralności – taką taktykę powinien jego zdaniem obrać naród albo nieobawiający się niczyjego ataku, albo niemający dość sił na regularną wojnę. Co więcej, jak zauważył badacz, zarówno *Arthaśastra*, jak i *Mahabharata* zalecały hinduskim władcom ograniczenie swojej działalności do kręgu cywilizacji indyjskiej. Na tej podstawie Sandhu po raz kolejny doszedł do wniosku, że kultura Indii nie popierała ani ekspansjonizmu, ani imperializmu. Analogicznie nie pierwszy raz można badaczowi zarzucić nadmierną generalizację oraz rozumowanie ahistoryczne, należy bowiem odnotować, że Sandhu nie uwzględnił w tym miejscu uwarunkowań geograficznych, które mogły mieć wpływ na charakter starożytnych przekazów oraz niechęć Indusów do wyprawiania się poza granice subkontynentu. Niemniej autor książki uczciwie wyliczył przypadki, w których

330 *Ibidem*.

331 W kilku kolejnych ustępach badacz opisał najważniejsze założenia *Arthaśastry* – mądry król musi bacznie obserwować swoich sąsiadów, gdyż stanowią oni dla niego potencjalnie największe zagrożenie; sąsiad jego sąsiada jest dla niego naturalnym przyjacielem; przymierza powinien szukać z krajem, który jest silniejszy od jego wroga. Por. *ibidem*.

odstąpiono od tej doktryny – wojnę z Chinami cesarza Kaniszki (ok. 127–150), podbój Cejlonu przez południowoindyjskich Ćolów, a nawet rozszerzenie wpływów kultury hinduskiej aż po Indonezję. Jak jednak wyjaśnił, w przeciwieństwie do islamu i chrześcijaństwa hinduizm nie był religią misyjną i nie uznawał przemocy za narzędzie ekspansjonizmu. Co więcej, model Kautilji miał charakter „parafialny", „zaściankowy" – odnosił się do relacji między księstwami Indii i jednocześnie zalecał postawę izolacjonizmu względem państw nieindyjskich[332]. W przeciwieństwie do propozycji Ćanakji model Aśoki wydawał się w swej naturze znacznie bardziej „kosmopolityczny i uniwersalistyczny" – miał być aplikowany zawsze i wszędzie[333].

Warto się zastanowić, czemu tak naprawdę służyła przeprowadzona przez Sandhu analiza porównawcza. Jak zauważył badacz: „wydaje się, że na indyjską politykę zagraniczną przed chińsko-indyjską wojną 1962 roku większy wpływ miał model Aśoki aniżeli modele *Ramajany*, *Mahabharaty* oraz Kautilji"[334]. Chociaż autor nie wyraził jednoznacznie poparcia dla modelu Aśoki, z jego komentarza można wywnioskować, iż uważał go za wzór słuszny i pożądany. Jego zdaniem Indie były orędownikiem międzypaństwowej przyjaźni, młodą demokracją, która w duchu aśokowo-gandyjskim wzywała pozostałe kraje do utrzymania międzynarodowego pokoju oraz rozbrojenia. Dowodem na to, że Indie starały się dochować wierności tym ideałom, miało być przyjęcie postawy niezaangażowania oraz proklamowanie zasad Pańća Śila[335].

W tym miejscu Sandhu po raz kolejny poruszył wątek, który zdaje się podawać w wątpliwość jego wcześniejsze spostrzeżenia. Zauważył, że Indusi nigdy nie byli bezwarunkowymi pacyfistami – przemoc i nieczynienie przemocy współkształtowały oblicze indyjskiej historii i kultury, a to, który z tych elementów chwilowo dominował nad drugim, zależało wyłącznie od okoliczności. W ramach egzemplifikacji przywołał badacz „wyzwolenie" Goa oraz wojny z Chinami i Pakistanem – przykłady te „(…) świadczą o tym, że Indie całkowicie polegały w relacjach międzynarodowych na stosowaniu przemocy, odrzucając tym samym wpływ tradycji *Mahabharaty* i Kautilji"[336]. Choć na pozór komentarz ten wydaje się całkowicie sprzeczny z uwagami,

332 *Ibidem*, s. 39.
333 *Ibidem*.
334 *Ibidem*.
335 *Ibidem*.
336 *Ibidem*.

jakie wcześniej poczynił badacz na temat modelu hinduskiego, można założyć, że w tym miejscu miał na myśli nie przemoc jako taką, lecz stosowanie jej poza granicami cywilizacji indyjskiej, a więc działanie angażujące władze w Nowym Delhi w wojny z państwami nieindyjskimi. Jak wyjaśnił Sandhu, wspomniane teksty staroindyjskie rzeczywiście odradzały tego typu kampanie i, jak można dopowiedzieć, kontaktu z tak zwanymi barbarzyńcami, czyli ludźmi spoza szeroko rozumianej kultury hinduskiej. Ponadto ta „dualistyczna natura kultury politycznej" – z jednej strony opierającej się na praktycznych rozwiązaniach hinduskich, z drugiej zaś na stroniących od przemocy propozycjach buddyjsko-dżinijskich – była zdaniem Sandhu powodem niekonsekwentnych działań Indii na arenie międzynarodowej[337]. Tym sposobem badacz zasugerował, że charakter indyjskiej polityki zagranicznej stanowił rezultat ciągłego ścierania się dwóch modeli zakorzenionych w starożytnej cywilizacji.

Jak podsumował Sandhu, polityka zagraniczna Indii nie była spontaniczną, arbitralną kreacją ich pierwszego premiera, lecz owocem długiej ewolucji myśli politycznej pod wpływem kulturowych tradycji i historycznych doświadczeń[338]. Nietrudno zauważyć, iż wniosek ten wpisuje się w narrację, jaką stosował niegdyś sam Jawaharlal Nehru. Niemniej, jak uzupełnił Sandhu, zachowania Indii na arenie międzynarodowej nie można było wyjaśnić jedynie z uwzględnieniem ich starożytnych tradycji – na politykę tego kraju miały wpływ różnorodne czynniki, w tym doświadczenia związane z walką o niepodległość oraz nauczaniem Gandhiego[339], akceptującego, jak podkreślił wcześniej Sandhu, rozwiązania zaproponowane w edyktach Aśoki. Badacz po raz kolejny próbował w ten sposób przekonać swoich czytelników, że indyjska polityka zagraniczna stanowiła realizację modelu przyjętego przez starożytnego cesarza. W konsekwencji można zaryzykować stwierdzenie, że nawet jeśli fundamentem polityki Indii były rozmaite koncepcje dwudziestowieczne, to ze względu na ich charakter indyjska myśl polityczna przynajmniej pośrednio wspierała się również na ideach leżących u podstaw cywilizacji południowoazjatyckiej.

Do Pięciu Zasad powrócił Sandhu w podrozdziale zatytułowanym *Panch Shila*. Jego zdaniem to właśnie reguły Pańća Śila, będące elementem szeroko rozumianej koncepcji niezaangażowania, stanowiły etyczny i pokojowy wymiar indyjskiej poli-

337 *Ibidem*.
338 *Ibidem*.
339 *Ibidem*.

tyki zagranicznej[340]. Niejako w nawiązaniu do omówionego wcześniej pragmatyzmu Indii na arenie międzynarodowej badacz stwierdził, że „Nehru, żarliwy miłośnik ašokowo-gandyjskiej koncepcji światowego pokoju, nie chciał ograniczać swojego niezaangażowania do sfery abstrakcyjnego idealizmu"[341]. Jak wyjaśnił, Nehru przedłożył światu zasady Pańća Śila w porozumieniu podpisanym wspólnie z Zhou Enlaiem po to, aby urzeczywistnić model Ašoki i Gandhiego[342]. Reguły te, jak stwierdził dalej Sandhu, premier uważał za najważniejszy instrument pokoju oraz jedyną alternatywę dla konfliktu, agresji i wojny. Ponadto Nehru pragnął zastosować Pięć Zasad nie tylko w relacjach z Chinami, lecz również wobec innych krajów, rozszerzając w ten sposób „obszar pokoju"[343]. W rezultacie polityka niezaangażowania z jednej strony miała zapewnić ochronę interesów Indii, z drugiej zaś głosiła starożytną, ašokowo-gandyjską doktrynę światowego pokoju[344].

Po przybliżeniu czytelnikom praktycznego wymiaru takiego rozumowania Sandhu ponownie zwrócił się ku wątkom idealistycznym. Jak stwierdził: „zasady Pańća Śila były dla Nehru duchowym *credo* albo rodzajem moralnego dogmatu, takim, jakim *ahimsa* była dla Gandhiego"[345]. W ten sposób, mimo iż przed momentem Sandhu przedstawił Pięć Zasad jako przykład praktycznego zastosowania koncepcji niezaangażowania, po raz kolejny ulokował je w sferze moralno-ideologicznej.

Innym, bardzo ważnym z perspektywy niniejszej monografii wątkiem, który poruszył w swojej książce Sandhu, jest kwestia dwóch tysięcy lat chińsko-indyjskiej przyjaźni. Choć historii relacji tych dwóch azjatyckich krajów poświęcił badacz sporo uwagi, warto skupić się na kilku najistotniejszych fragmentach. Przede wszystkim autor opracowania zauważył, że pozornie stosunki te miały przez dwa tysiące lat

340 *Ibidem*, s. 53.

341 *Ibidem*.

342 Sandhu poświęcił sporą część swoich rozważań polityce Chińskiej Republiki Ludowej. Jego zdaniem różnice między postępowaniem Indii i Chin wynikały z ich ideologicznych, kulturowych, historycznych, społecznych, gospodarczych i politycznych uwarunkowań, i to właśnie w nich należałoby szukać źródeł chińsko-indyjskiej wojny 1962 roku. Jak wyjaśnił, Pięć Zasad traktowano w Chinach zupełnie inaczej aniżeli w Indiach, choć również tam miały one służyć realizacji narodowych interesów. Chińczycy uważali jednak, że reguły te nie mogą stanąć na przeszkodzie zmian rewolucyjnych i walki z kapitalizmem. Por. *ibidem*, s. 74–77.

343 Por. *ibidem*, s. 54.

344 Por. *ibidem*, s. 52.

345 *Ibidem*, s. 54.

niezwykle pozytywny charakter – oparte były głównie na kontaktach handlowych, a także kulturowych, intelektualnych i religijnych, niewiele miejsca pozostawiając sprawom natury politycznej[346]. O trwającej dwa tysiące lat przyjaźni dyskutowali przy podpisywaniu porozumienia w 1954 roku Jawaharlal Nehru i Zhou Enlai, którzy uznali ją za filar zasad Pańća Śila oraz podstawę relacji chińsko-indyjskich[347]. Jak wyjaśnił Sandhu, Indusi i Chińczycy zaintonowali hasło *Hindi Chini Bhai Bhai*, dumni ze „sztucznych dwóch tysięcy lat przyjaźni i dobrej woli", by niedługo potem, w 1959 roku, przejść do wzajemnej podejrzliwości i granicznych konfrontacji[348]. Jak zauważył krytycznie Sandhu, szczycenie się dwoma tysiącami lat chińsko-indyjskiej sympatii wydaje się całkowicie nieuzasadnione, ponieważ prawdziwej przyjaźni pomiędzy tymi dwoma narodami nigdy tak naprawdę nie było[349]. W tym świetle można zawyrokować, że charakterystyczne dla połowy lat 50. myślenie o dwóch mileniach pokoju, mogących uchronić te kraje przed wojną graniczną, cechowała spora naiwność[350].

Zdawałoby się, że w tym miejscu autor niezwykle surowo ocenił politykę Nehru i ogólny kurs Indii względem Chin. Nic jednak bardziej mylnego – badacz pospieszył z wyjaśnieniem, że zadeklarowanie chińsko-indyjskiej przyjaźni stanowiło bardziej sprawę „względów praktycznych aniżeli historycznej iluzji czy idealizmu"[351]. Jak wyjaśnił, Indusi szczerze wierzyli, że zapędy ekspansjonistyczne Chin mogła powstrzymać polityka dobrej woli – w obliczu dwóch i pół tysiąca mil wspólnej granicy oraz militarnej dysproporcji strategia ta wydawała się władzom w Nowym Delhi jak najbardziej słuszna.

Wątku poświęconego żywotności i przydatności Pięciu Zasad nie zakończył Sandhu w sposób szczególnie optymistyczny. Jak stwierdził, cokolwiek ostało się z Pięciu Zasad po 1959 roku i poważnym ochłodzeniu relacji chińsko-indyjskich w związku ze sporem granicznym, znikło zupełnie po wojnie 1962 roku. Na potwierdzenie Sandhu przywołał w rozdziale zatytułowanym *End of Panch Shila*

346 Por. *ibidem*, s. 78.

347 *Ibidem*, s. 79.

348 *Ibidem*. Zdaniem Sandhu szczyt „sztucznej przyjaźni" z Chinami, opartej na polityce utrzymanej w duchu zasad Pańća Śila, przypadł na konferencję w Bandungu w 1955 roku. Por. *ibidem*, s. 98.

349 *Ibidem*, s. 78

350 *Ibidem*, s. 84.

351 *Ibidem*.

komentarz z „The Indian Express", w którym stwierdzono, że doktryna Pańća Śila jest „martwa jak dodo" (*dead as a dodo*[352]). Z kolei cytowany przez Sandhu „The Organizer" podsumował: „Nehru mówi, że zasady Pańća Śila są martwe; w rzeczywistości nigdy nie były żywe"[353]. Jak stwierdził dalej Sandhu, po wojnie 1962 roku nigdy już w indyjskich kręgach nie słyszano o Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia[354]. Co najważniejsze, konflikt graniczny miał ogromny wpływ na całokształt indyjskiej polityki zagranicznej, ponieważ zakończył erę nieczynienia przemocy (a przynajmniej erę, w której wiele mówiono o konieczności nieczynienia przemocy) i doprowadził do otwarcia epoki militaryzmu[355]. Jak skonkludował badacz, wojna chińsko-indyjska potwierdziła, że idei gandyjskiej nie da się zastosować w relacjach międzynarodowych[356].

Jeszcze jednym skutkiem konfliktu pomiędzy Chinami a Indiami okazało się obalenie mitu, zgodnie z którym Indusi mieli kierować się w swoich działaniach zasadami moralnymi i stronić od przemocy[357]. Jak wyjaśnił autor omawianej książki, opisywanie dokonań Indii w kategoriach *ahimsy* wydawało się uprawnione przed uzyskaniem przez nie niepodległości; później jednak kraj ten dokonał aneksji Hajdarabadu, wysłał wojska do Kaszmiru, zajął siłą Goa, a w latach 70. przeprowadził rozbiór Pakistanu[358]. W wyniku konfliktu 1962 roku ucierpiał jednakowoż nie tylko wizerunek ojczyzny Gandhiego – anihilacji uległ również funkcjonujący w Indiach niemal do końca lat 50. pozytywny obraz Chin, postrzeganych zarówno przez indyjski parlament, prasę, jak i opinię publiczną jako kraj nastawiony do Indusów przyjaźnie i pokojowo[359].

---

352 Cyt. za: *ibidem*, s. 159.

353 Cyt. za: *ibidem*. Podobnie krytycznie wypowiadał się miejscami również Sandhu – jak zauważył, niedługo po proklamacji Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia doszło w stosunkach między Pekinem a Nowym Delhi do pierwszych spięć, a w konsekwencji chińsko-indyjski „miesiąc miodowy" okazał się bardzo krótki lub nie było go wcale. *Ibidem*, s. 101.

354 Por. *ibidem*, s. 147.

355 W innym fragmencie swojej książki Sandhu stwierdził, że po 1962 roku idea niezaangażowania – dynamiczna z natury – musiała ulec pewnym zmianom, przede wszystkim pod kątem głównych założeń i celów. Por. *ibidem*, s. 52.

356 Por. *ibidem*, s. 161.

357 Por. *ibidem*.

358 Sandhu miał z pewnością na myśli oderwanie się Pakistanu Wschodniego i powstanie niepodległego Bangladeszu.

359 Por. B. Sandhu, *op. cit.*, s. 164.

Poddając opracowanie Bhima Sandhu krytycznej ocenie, można dojść do wniosku, że opisując charakter relacji chińsko-indyjskich oraz rolę reguł Pańća Śila, autor lawirował między podejściem pragmatycznym a myśleniem idealistycznym, mimo iż sam starał się ukazać Pięć Zasad jako twór wykorzystywany przez Indie do realizacji konkretnych celów – w pierwszej kolejności takich, które służyły interesom państwa, a dopiero później takich, które mogły przynieść korzyści społeczności międzynarodowej. Jednocześnie Sandhu potraktował zasady Pańća Śila jako rodzaj emanacji koncepcji starożytnych, które dla Jawaharlala Nehru – swoistego pośrednika pomiędzy indyjską tradycją a nowoczesnością – stały się religijnym *credo* dokładnie w taki sam sposób, w jaki *ahimsa* urosła do najwyższej Prawdy w oczach Mahatmy Gandhiego. Ponadto Pięć Zasad wpisał Sandhu w model aśokowo-gandyjski, opierający się nie tylko na prymacie pokoju, lecz także na stosowaniu słusznych środków do osiągania słusznych celów. Założenie to stawia reguły Pańća Śila w opozycji do modelu faworyzowanego przez *Mahabharatę*, *Ramajanę* i *Arthaśastrę*, popierającego, a wręcz nakazującego użycie siły i przemocy w sytuacji, gdy służy to realizacji słusznych zadań. W konsekwencji Sandhu zdaje się przywiązywać w swojej analizie znacznie większą wagę do doboru środków aniżeli bezwzględnego pacyfizmu, wszak nawet model aśokowo-gandyjski miał dopuszczać stosowanie przemocy w uzasadnionych przypadkach. Na zakończenie warto również przypomnieć, że badacz obalił w swojej książce mit dwóch tysięcy lat przyjaźni z Chinami, zauważył bowiem, że w przypadku historii relacji chińsko-indyjskich można mówić jedynie o stosunkowo krótkich okresach wymiany intelektualnej i handlowej, nie zaś o trwałej więzi opartej na szczerej sympatii.

2.3. Analiza tekstów poświęconych pięciu zasadom z lat 1988–2014

Celem ostatniego z trzech podrozdziałów jest przeanalizowanie tekstów polityków, badaczy i myślicieli powstających od momentu zakończenia przez premiera Rajiva Gandhiego wizyty w Chinach w 1988 roku aż do obchodów sześćdziesięciolecia proklamacji zasad Pańća Śila w roku 2014. Okres ten charakteryzuje powolna i problematyczna – zakłócana incydentami granicznymi, próbami nuklearnymi oraz zbliżeniem Chin z Pakistanem – normalizacja stosunków chińsko-indyjskich, opierająca się przede wszystkim na rozwoju relacji gospodarczych.

2.3.1. Pięć zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy

Pierwszą pozycją przeanalizowaną w tej części rozdziału jest *India's Contribution towards World Peace under Nehru*. Książka ta – poświęcona znaczeniu idei pokoju w indyjskiej polityce zagranicznej – została wydana w 1990 roku. Jej autorem jest Ram Dutt Sharma, występujący w literaturze naukowej jako R.D. Sharma.

W swojej pracy badacz poddał analizie przede wszystkim indyjską politykę niezaangażowania. Na początku podkreślił, że określenie „neutralność" nie jest w kontekście polityki zagranicznej Indii precyzyjne – mimo że kraj ten nie przyłączył się do żadnego bloku militarnego, zaangażował się w działania promujące na arenie międzynarodowej określony zestaw zasad i wartości. Jak uzupełnił Sharma, polityka niezaangażowania wzmocniła więzy przyjaźni pomiędzy krajami rozwijającymi się (dodając sił ruchom niepodległościowym w niektórych państwach afrykańskich i azjatyckich), załagodziła również spory pomiędzy głównymi partiami politycznymi w samych Indiach[360]. Co więcej, to właśnie niezaangażowanie miało być najpotężniejszą siłą skierowaną przeciwko kolonializmowi, imperializmowi i regionalizmowi. Jednocześnie autor książki próbował polemizować z zarzutami pod adresem indyjskiej demokracji, której tolerancyjne podejście wobec innych systemów politycznych i gospodarczych miało – przynajmniej zdaniem niektórych krytyków – charakter wybiórczy. Na potwierdzenie swych słów Sharma przywołał wypowiedź indyjskiego historyka, Sarvepallego Gopala (1923–2002), który podkreślił, że chociaż ze względu na doświadczenia kolonialne Indii Jawaharlal Nehru mniej przychylnie patrzył na działalność państw Zachodu aniżeli bloku wschodniego, to w rzeczywistości żywił jednakową odrazę wobec wszelkich form totalitaryzmu[361].

Bodaj najważniejszą część książki Sharmy stanowi rozdział trzeci, zatytułowany *Aims and Ideals of India's Foreign Policy under Nehru*. Zdaniem autora „neutralność" (czy też, jak woli, „niezaangażowanie") jest terminem nieostrym, którego sensu nie sposób uchwycić bez odniesienia do właściwego kontekstu. Jak wyjaśnił, Indie wybrały politykę niezaangażowania po konfrontacji dwóch teorii – pierwsza z nich głosi, że pokój można utrzymać tylko za pomocą środków militarnych, druga zaś wszelkie formy przemocy definitywnie odrzuca. Według

360 R.D. Sharma, *India's Contribution towards World Peace under Nehru*, New Delhi 1990, s. 20.
361 Por. *ibidem*, s. 21.

Sharmy rezygnacja ze stosowania przemocy wydała się władzom Indii znacznie bardziej korzystnym rozwiązaniem. Badacz przypomniał również, że polityka neutralności zakładająca stronienie od przemocy miała, wbrew pozorom, charakter aktywny i dynamiczny.

W tym miejscu Sharma przeszedł do uwag kluczowych dla rozważań prowadzonych w niniejszej publikacji. Rozwijając wątek związany z indyjską polityką niezaangażowania, skonstatował: „to szczególne podejście do pokoju nie jest w Indiach niczym nowym. To tradycyjny pogląd, zarówno pod względem filozoficznym, jak i historycznym. W wymiarze filozoficznym przybrał on kształt już w VI wieku p.n.e., kiedy Budda potępił wszelkie formy przemocy i poprzez osobiste wyrzeczenia szukał rozwiązania ludzkiego cierpienia. W wymiarze historycznym pokojowe nastawienie znalazło swojego najznakomitszego interpretatora w osobie cesarza Aśoki w III wieku p.n.e."[362] Biorąc pod uwagę teksty przywołane w poprzednich dwóch podrozdziałach monografii, można zaryzykować stwierdzenie, iż Sharma nie był w swojej obserwacji szczególnie oryginalny – wydaje się, że wiążąc politykę niezaangażowania z działalnością Buddy i Aśoki, naśladował między innymi Vijayę Lakshmi Pandit, która dostrzegła związek koncepcji neutralności ze starożytną myślą indyjską w swoim artykule dla „Foreign Affairs" w 1956 roku[363]. Jak stwierdził dalej badacz, Aśoka uświadomił sobie, że kampanie wojenne są w istocie bezowocne, a następnie porzucił w chwili największej chwały drogę podboju, przyjmując buddyjskie *credo* nieczynienia przemocy w formie doktrynalnej oraz praktycznej, zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. Przy tej okazji Sharma odnotował również, że przez stulecia kraje azjatyckie utrzymywały między sobą przyjazne relacje, oparte w głównej mierze na kontaktach o charakterze kulturowym i religijnym. W rezultacie, podczas gdy większość przywołanych wcześniej badaczy skupiła się w swoich tekstach na historycznej przyjaźni pomiędzy Indiami a Chinami, Sharma próbował wykazać, że pokojowe i przyjazne relacje łączyły tak naprawdę wszystkie kraje i cywilizacje na kontynencie azjatyckim.

W kolejnym fragmencie swojego wywodu Sharma podkreślił rolę „wielkiego interpretatora tradycyjnego rozumowania"[364]. Zdaniem badacza to właśnie Gandhi zademonstrował, w jaki sposób przeciętny obywatel może uzyskać wpływ na poli-

362 *Ibidem*, s. 40–41.

363 Artykuł Pandit został przeanalizowany w niniejszej publikacji w podrozdziale 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

364 Por. R.D. Sharma, *op. cit.*, s. 41.

tykę państwa. Co więcej, przywiązanie Gandhiego do zasad etycznych i nieczynienia przemocy zapewniło Indiom niepodległość – jego postawa dowodzi, że rozlew krwi nigdy nie jest jedynym możliwym rozwiązaniem. Jak uzupełnił Sharma, Indie działały w duchu *ahimsy* już od wielu lat w łonie ONZ, dążąc do pokojowego rozwiązania konfliktów i wojen. Niestety, jak skonkludował, zaprowadzenie pokoju na arenie międzynarodowej nie zależy wyłącznie od dobrej woli Indii – dopóki w mocy pozostaną rozmaite pakty militarne, dopóty znaczenie tego kraju w roli pokojowego negocjatora będzie ograniczone.

Sharma wskazał w swojej monografii dwa główne powody, dla których Indie miały konsekwentnie przestrzegać reguł polityki niezaangażowania[365]. Po pierwsze, pokój był imperatywem, absolutną koniecznością, jeśli chciały sobie zapewnić warunki, w których mogłyby się skupić na rozwiązywaniu problemów wewnętrznych. Po drugie, władze tego kraju z zasady odrzuciły psychologię strachu, ponieważ uznały, że utrzymanie pokoju w takiej atmosferze nie jest możliwe.

Po uwagach dotyczących idei niezaangażowania autor książki przeszedł do omówienia znaczenia Pięciu Zasad. Jak stwierdził, drogę prowadzącą do cywilizowanych, harmonijnych relacji z krajami kierującymi się odmiennymi ideologiami wskazywała jedynie polityka pokojowego współistnienia. Był to jego zdaniem jeden z głównych powodów, dla których Indie przyjęły zasady Pańća Śila, sformułowane po raz pierwszy w porozumieniu z Chinami w sprawie Tybetu w 1954 roku. Od tego czasu, jak zauważył Sharma, wiele innych krajów uznało je za „kodeks międzynarodowej moralności" (*code of international morality*)[366]. Przejawem autentycznej, głębokiej wiary w słuszność Pięciu Zasad była ponoć szeroko zakrojona działalność Indii na arenie międzynarodowej – od wspierania ONZ, przez wzywanie do wprowadzenia zakazu używania broni nuklearnej oraz ograniczeń na broń konwencjonalną, aż po krytykowanie porozumień opartych na rozwiązaniach militarnych.

Jak podkreślił Sharma, ujęta w regułach Pańća Śila koncepcja pokojowego współistnienia miała wielki wpływ na rozwój krajów Azji i Afryki, zwłaszcza dzięki osiągnięciom konferencji w Bandungu. Pomimo różnic politycznych i ideologicznych dwadzieścia dziewięć krajów odrzuciło w duchu wzajemnego szacunku i przyjaźni dyskryminację rasową, potępiło kolonializm, a także obiecało sobie wsparcie i odnowienie starożyt-

365 Por. *ibidem*.

366 Por. *ibidem*, s. 42.

nych kontaktów[367]. Najważniejszym osiągnięciem tej konferencji była jednak, zdaniem Sharmy, jednomyślna deklaracja w sprawie promocji idei światowego pokoju[368].

W kolejnych akapitach badacz poczynił uwagi szczególnie istotne w kontekście kulturowej interpretacji reguł Pańća Śila. Wyrażona w Pięciu Zasadach polityka pokojowego współistnienia wywodziła się według niego z indyjskiej historii i filozofii. Wymiar historyczny odniósł autor książki do doświadczeń Indii z Zachodem, doszukując się w nich źródeł zdecydowanej postawy antykolonialnej i antyrasistowskiej; z kolei w ujęciu filozoficznym działalność Indii miała pozostawać pod wpływem bogatego dziedzictwa hinduizmu i buddyzmu. Jak stwierdził Sharma: „idea tolerancji wydaje się głęboko zakorzeniona w hindusko-buddyjskim społeczeństwie, a jej przejawem na gruncie politycznym jest odrzucenie wszelkich roszczeń w sprawie totalności prawdy, sprawiedliwości i dobra na świecie"[369]. Chociaż Sharma myśli tej nie rozwinął, na podstawie jego wcześniejszych uwag można wydedukować, że wyznające wartości hindusko-buddyjskie Indie nie chciały w myśl polityki pokojowego współistnienia narzucać innym państwom własnych rozwiązań o charakterze politycznym, gospodarczym czy ideologicznym. Do podobnych wniosków można dojść dzięki przywoływanym przez autora przykładom – neutralność Indii w kontekście wojny koreańskiej oznaczała nieprzyłączenie się do żadnego z militarnych bloków przy jednoczesnych zabiegach o zmniejszenie międzynarodowego napięcia. Niemniej, mimo pozytywnej, niemal gloryfikującej kraj nad Gangesem oceny, Sharma zauważył, że w przypadku konfliktów w Suezie i na Węgrzech rząd w Nowym Delhi zastosował podwójne standardy – podczas gdy w sporze sueskim zareagował szybko i stanowczo, sprzeciwiając się próbie odzyskania przez Zachód kolonialnej dominacji w tym regionie świata, w komentarzach na temat radzieckiej interwencji na Węgrzech zachował znacznie większą powściągliwość. Mimo to badacz docenił starania kierującego wówczas indyjską polityką zagraniczną Jawaharlala Nehru – zdaniem Sharmy to właśnie pierwszy premier Indii, pozostający pod duchowym wpływem Mahatmy Gandhiego, przyczynił się do rozbudowania koncepcji neutralności[370].

---

367 Por. *ibidem*, s. 42–43.

368 Obok pokoju drugim najważniejszym dla Sharmy pojęciem jest wolność, przysługująca wszystkim ludziom niejako naturalnie, nie zaś w ramach nagrody za dobre zachowanie. Por. *ibidem*, s. 43.

369 *Ibidem*, s. 44.

370 Działalność Nehru, której celem było skonstruowanie i wdrożenie polityki neutralności, sięga zdaniem Sharmy lat 20. XX wieku. Por. *ibidem*, s. 45.

W kilku kolejnych fragmentach swojej publikacji Sharma powrócił do zagadnień, które poruszył wcześniej w rozdziale trzecim. Przede wszystkim zauważył, że indyjska polityka zagraniczna stanowiła kombinację idealizmu i narodowych interesów. Miało to być połączenie pozytywne i praktyczne. Jak przekonywał Sharma, borykającym się z kolonialną przeszłością Indiom potrzeba było czasu, by mogły się zregenerować, nie zaś kolejnej wielkiej wojny[371]. W ten sposób łatwiej zrozumieć zaangażowanie Nowego Delhi w promocję Pięciu Zasad, idei, które odgrywały zdaniem badacza równie ważną rolę, jak koncepcje niezaangażowania, antykolonializmu, antyimperializmu oraz walki o samostanowienie narodów[372]. Jak podkreślił, zasady Pańća Śila, zakazujące interweniowania w sprawy wewnętrzne innych państw i rozwiązywania sporów na drodze militarnej, były osobistym wkładem Nehru, dążącego do ustanowienia nowego światowego porządku w oparciu o wzajemną tolerancję, przyjaźń i współpracę. Jak napisał podniośle Sharma: „Nehru miał wizję światową i próbował ocalić współczesną cywilizację poprzez ofiarowanie ludzkości tych odwiecznych, fundamentalnych dla jej przetrwania zasad"[373]. W konsekwencji autor po raz kolejny próbował przekonać swoich czytelników, że Pięć Zasad odgrywało bardzo ważną rolę zarówno na gruncie indyjskim, jak i międzynarodowym.

Na koniec warto zwrócić uwagę na część zatytułowaną *Conclusion*. Z uwag poczynionych przez Sharmę w ramach podsumowania wynika, że zasady Pańća Śila były narzędziem służącym do implementacji międzyludzkiego i międzynarodowego pokoju, idei immamentnej dla indyjskiej kultury. Równie entuzjastycznie wypowiedział się badacz o działalności Jawaharlala Nehru, który w swojej polityce miał się kierować wyznacznikami „(…) wielotysiącletniej indyjskiej sztuki syntezy i asymilacji"[374]. Największą próbą dla tradycyjnej indyjskiej tolerancji okazał się konflikt z Chinami w 1962 roku. Jak stwierdził Sharma, Nehru nie zakładał nawet, że do otwartej wojny granicznej z północnym sąsiadem mogłoby kiedykolwiek dojść. Mimo iż badacz dokonał w swojej publikacji apoteozy pierwszego premiera Indii, zauważył gorzko, że warunek wstępny do podjęcia rozmów z Chinami, Rosją czy Pakistanem stanowiło zdobycie dorównującego tym krajom potencjału militarnego

371 Por. *ibidem*, s. 54–55.
372 Por. *ibidem*, s. 87.
373 *Ibidem*, s. 96.
374 *Ibidem*, s. 101.

(czy też, jak podkreślił, obronnego, sygnalizując, że siły te miałyby zachować czysto defensywny charakter)[375].

Kulturowa interpretacja zasad Pańća Śila zaprezentowana przez Sharmę bez wątpienia wpisuje się w model narracji mówiącej o przywiązaniu Indusów do idei pokoju, której materializację miała stanowić działalność Buddy, Aśoki i Mahatmy Gandhiego. Warto zauważyć, iż autor omawianej książki znacznie chętniej podkreślał w swojej analizie rolę elementów buddyjskich aniżeli hinduskich (których, w domyśle, należałoby się doszukiwać w filozofii Gandhiego), całkowicie pominął natomiast znaczenie islamu, dżinizmu czy sikhizmu. Jak przekonywał Sharma, związek polityki Nehru i koncepcji Pięciu Zasad ze starożytną filozofią pozostawał sprawą bezdyskusyjną, wszak „(…) uwarunkowania odległej przeszłości były potężnym czynnikiem, mającym wpływ na politykę Indii, zapewne potężniejszym niż w przypadku większości innych państw"[376]. Jak wynika ze słów Sharmy, pojawiające się w rozmaitych komentarzach na temat Pięciu Zasad nawiązania do filozofii Buddy czy działalności Aśoki należałoby wobec tego traktować nie jako zręczny zabieg retoryczny, lecz jako potwierdzenie, że indyjscy przywódcy rzeczywiście kierowali się w polityce zagranicznej mądrościami starożytnej cywilizacji.

2.3.2. Zasady „zrodzone w grzechu" – krytyka Claude'a Arpiego

Monografię, bez której przeprowadzenie pełnej, wieloaspektowej analizy kulturowego dyskursu Pańća Śila nie byłoby możliwe, stanowi *Born in Sin: The Panchsheel Agreement. The Sacrifice of Tibet* z 2004 roku. Autorem książki jest Claude Arpi, francuski dziennikarz, historyk i tybetolog, koordynator Pavilion of Tibetan Culture w Auroville w stanie Tamil Nadu.

Fragmentem, któremu należy poświęcić uwagę w pierwszej kolejności, jest wstęp, doskonale oddający charakter całego opracowania. Arpi zauważył w nim, że porozumienie z 1954 roku zostało zapamiętane – paradoksalnie – nie jako „gwóźdź do trumny Tybetu" i unicestwienie dwutysiącletniej „drogi życia" tybetańskiego narodu, lecz jako dokument przedstawiający światu treść Pięciu Zasad, których zadaniem było uregulowanie relacji chińsko-indyjskich[377]. Jak stwierdził Arpi, za-

375 Por. *ibidem*, s. 105.

376 *Ibidem*, s. 101.

377 Por. C. Arpi, *Born in Sin: The Panchsheel Agreement. The Sacrifice of Tibet*, New Delhi 2004, s. VI.

sady te nigdy nie znalazły zastosowania w praktyce; co więcej, nigdy nie wiązały się z nimi szczere intencje polityków. Mimo to intonujący hasło *Hindi Chini Bhai Bhai* Nehru naiwnie wierzył swojemu chińskiemu odpowiednikowi, Zhou Enlaiowi, gdy ten zapewniał, że reguły Pańća Śila „będą świecić nad światem jak słońce"[378]. Na podstawie tak wyrazistego opisu można stwierdzić, że zarówno do postępowania samego Nehru, jak również reakcji indyjskiej opinii publicznej podszedł Arpi niezwykle krytycznie. Jak uzupełnił, przed 1958 rokiem w parlamencie indyjskim nie przeprowadzono żadnej poważnej debaty na temat Pięciu Zasad i relacji chińsko-indyjskich. Dopiero rok 1959, w którym z Tybetu uciekł Dalajlama, przyniósł w Indiach refleksję nad konsekwencjami „polityki *Bhai Bhai*". Niestety, jak zawyrokował Arpi, zrozumienie to przyszło zbyt późno.

W kolejnym fragmencie badacz opisał wątek, który był źródłem inspiracji dla tytułu jego książki. Podczas debaty parlamentarnej w maju 1959 roku Acharya Kripalani, polityk reprezentujący partię socjalistyczną, przypomniał: „(…) ta wielka doktryna została zrodzona w grzechu, ponieważ ogłoszono ją po to, aby przypieczętować naszą zgodę na unicestwienie starożytnego narodu, który był z nami związany pod względem duchowym i kulturowym… Był to naród, który chciał żyć po swojemu i pragnął uzyskać powszechną zgodę na życie po swojemu"[379]. Jak stwierdził Arpi z wyraźnie wyczuwalną dezaprobatą, indyjski premier, słysząc sformułowanie *born in sin*, odpowiedział jedynie „słabym dowcipem": „zrodzona w Sindh?"[380].

Nie ulega wątpliwości, że słowa Kripalaniego potraktował Arpi z najwyższą powagą – nie tylko wykorzystał ukute przez parlamentarzystę sformułowanie w tytule swojej książki, lecz także przeanalizował jego znaczenie w kontekście indyjskiej kultury. Jak zauważył, w tradycji indyjskiej nie ma pojęcia grzechu, istnieje natomiast koncepcja karmy. Ponadto, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy po pięćdziesięciu latach możliwe jest jeszcze naprawienie krzywd, jakie Indie wyrządziły tybetańskiemu narodowi za sprawą porozumienia z 1954 roku, stwierdził, że byłoby to zadanie niezwykle trudne[381].

---

378 Cyt. za: *ibidem*.

379 Cyt. za: *ibidem*.

380 Żart oparty jest na podobnym brzmieniu wyrazów – *born in sin* („zrodzona w grzechu") brzmi niemal identycznie jak *born in Sindh* (czyli „urodzony w Sind"). Jak zauważył Arpi w przypisie, sam Kripalani pochodził z prowincji Sind, co być może indyjski premier świadomie w swoim żarcie wykorzystał.

381 Por. C. Arpi, *op. cit.*, s. VII.

Przemianie tej nie sprzyjałby z pewnością fakt, że wielu dokumentów, które mogłyby rzucić więcej światła na wydarzenia lat 1950–1954, nadal nie odtajniono. Jak podsumował badacz, niewygodne dla indyjskich władz kwestie Tybetu i Kaszmiru zostały pochowane przez „obskuranckich, rządowych *babu*[382]" w „zakurzonych szafach Jawaharlal Nehru Memorial Fund lub Ministerstwa Spraw Zagranicznych"[383].

Równie krytycznie odniósł się Arpi do działalności Jawaharlala Nehru. Z jednej strony docenił fakt, że darzył on Indie wielką, prawdziwą miłością, wyraził także podziw dla jego niestrudzonej pracy na rzecz ojczyzny. Z drugiej jednak strony brzydzącego się wojną i konfliktem przywódcę obarczył odpowiedzialnością za wiele problemów, z którymi zmagały się Indie od 1947 roku, szczególnie w relacjach z Pakistanem i Chinami[384]. Jak skomentował Arpi, indyjski premier „chciał być nowoczesnym Aśoką, który wyrzekł się przemocy i siły w rozwiązywaniu problemów świata. W podziwie dla szlachetnego władcy zapomniał, że imperium Maurjów nie przetrwało edyktów Aśoki. Najwspanialsze imperium starożytnych Indii rozpadło się mniej niż siedemdziesiąt lat po śmierci Aśoki"[385]. Tym sposobem Arpi krytycznie odniósł się do próby przeniesienia za pomocą Pięciu Zasad starożytnych wzorców na grunt współczesny i międzynarodowy. Warto zauważyć, że surowej ocenie poddał badacz również szlachetne edykty Aśoki – tak jak w przypadku reguł Pańća Śila nie skrytykował ani treści samych edyktów, ani intencji władcy, dostrzegł jednak ich słabość w konfrontacji z brutalnymi realiami stosunków międzynarodowych.

W kolejnym akapicie Arpi streścił historię z *Dżatak*, zbioru opowieści z około IV wieku p.n.e. o poprzednich wcieleniach Buddy. Zgodnie z jedną z tych opowieści wśród pięciuset pasażerów łodzi, którą płynął Budda (będący wówczas *bodhisattwą*), znajdował się złodziej, planujący zatopienie łodzi ze wszystkimi ludźmi na pokładzie. *Bodhisattwa* stanął przed poważnym dylematem: mógł albo zabić rabusia, wyrzekając się w ten sposób ideału *ahimsy*, albo skazać pięćset osób na śmierć. Ostatecznie zdecydował się uśmiercić rozbójnika, aby ocalić współpasażerów. Historię tę ba-

382 *Babu* to określenie honoryfikatywne, używane często wobec osób uczonych lub oficjeli rządowych i urzędników państwowych. Czasami jednak – jak chociażby w nagrodzonym Literacką Nagrodą Nobla *Kimie* (1901) Rudyarda Kiplinga (1865–1936) – nadaje się je ironicznie „Hindusom na pół zangliczałym". Por. R. Kipling, *Kim*, tłum. J. Birkenmajer, Warszawa 1990, s. 149 (przypis pochodzi od tłumacza).

383 C. Arpi, *op. cit.*, s. VII.

384 Por. *ibidem*.

385 *Ibidem*, s. VIII.

dacz podsumował metaforycznie: „dziś, pięćdziesiąt lat po podpisaniu zasad Pańća Śila, można tylko mieć nadzieję, że nowe pokolenie indyjskich przywódców będzie zarówno żyć według zasad wyrażonych w tym porozumieniu, jak również nauczy się czegoś z opowieści Buddy i zyska lepszy wgląd w podejmowanie zdecydowanych działań, aby Indie mogły prawdziwie błyszczeć”[386].

Z powyższego wątku można wyprowadzić kilka obserwacji. Po pierwsze, z opowieści jasno wynika, że dla dobra większości czasem trzeba poważyć się na tak zwane „mniejsze zło”. W tym kontekście wydaje się, że – zgodnie z przekazem Arpiego – Indie nie mogą być zawsze i w każdej sytuacji wierne zasadom Pańća Śila, zwłaszcza jeśli taka postawa mogłaby je narazić na niebezpieczeństwo. Historia udowodniła, że to właśnie bezwarunkowe przestrzeganie Pięciu Zasad w relacjach z Chinami doprowadziło do klęski w wojnie granicznej i utraty wpływów w Tybecie. Inaczej rzecz ujmując, tam, gdzie jest to tylko możliwe, Indie powinny działać w zgodzie z moralnymi ideałami. Priorytetem musi jednak pozostać ich własne dobro i bezpieczeństwo, nawet jeśli oznacza to konieczność postępowania wbrew szlachetnym zasadom. Paradoksalnie, podążanie drogą Pańća Śila bez względu na koszty i konsekwencje mogłoby doprowadzić do jeszcze większej katastrofy, a więc i „większego zła”. W rezultacie nie można w przypadku Pięciu Zasad mówić o czarno-białym podziale na słuszny idealizm i zły pragmatyzm.

Po drugie, wydaje się, że Arpi w przewrotny sposób nawiązał w swojej opowieści do przywołanej przez niego wcześniej wypowiedzi Zhou Enlaia, w której chiński premier przekonywał, iż zasady Pańća Śila będą prawdziwie błyszczeć, gdy zaakceptują je wszystkie kraje świata. Z analizy Arpiego wynika jednak, że to nie sumienne przestrzeganie Pięciu Zasad powinni uznać indyjscy przywódcy za swój główny cel – priorytetem musi pozostać zapewnienie Indiom bezpieczeństwa na arenie międzynarodowej. Tym samym badacz po raz kolejny udowodnił, że jest zwolennikiem podejścia realistycznego, pragmatycznego, przeniósł bowiem punkt ciężkości z ponadnarodowego idealizmu na praktyczne potrzeby kraju.

Po trzecie, podobnie jak większość przywołanych w niniejszej monografii autorów, również Claude Arpi nawiązał w kontekście kulturowym do wątków buddyjskich. Podążając tropem inspiracji Jawaharlala Nehru, przywołał dokonania cesarza Aśoki oraz opowieści związane z działalnością Buddy. Co jednak najistotniejsze, zagadnienia te wykorzystał nie do zaznaczenia związku pomiędzy dwudziestowiecz-

386 *Ibidem*, s. IX.

nymi zasadami Pańća Śila a starożytnymi ideałami, lecz po to, aby, parafrazując łacińskie przysłowie, uczynić historię nauczycielką życia – źródłem praktycznych wskazówek, nie idealistycznych mrzonek.

Kolejną część swojej książki poświęcił badacz kwestii tybetańskiej. Porozumienie z 1954 roku oparte na Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia okazało się jego zdaniem zarówno „gwoździem do trumny Tybetu"[387], jak i dowodem na to, że indyjskie władze nie potrafiły utrzymać wpływów, które zagwarantowała im wcześniej umowa z Shimli. Ponadto porozumienie z Chinami miało być wyrazem wielkiego entuzjazmu otoczenia Nehru wobec chińskiej rewolucji, walczącej z tak zwanym starym porządkiem i tradycją[388]. Jak zauważył Arpi, podczas gdy Chińczycy od początku wiedzieli, jakie były ich brutalne, realistyczne cele, Indusi zwodzili samych siebie wizją chińsko-indyjskiej przyjaźni ponad Himalajami. Co więcej, Chińczycy traktowali Nehru jak „papierowego tygrysa", który pomimo głośnych zapewnień nie był w stanie w żaden sposób pomóc swoim tybetańskim sojusznikom[389].

Równie krytycznie odniósł się Arpi do ogólnej, międzynarodowej atmosfery związanej z proklamacją Pięciu Zasad. Badacz powołał się między innymi na relacje i opisy Trilokiego Natha Kaula (1913–2000), indyjskiego dyplomaty oraz autora wielu książek na temat indyjskiej polityki zagranicznej. Kaul przedstawił w nich Jawaharlala Nehru jako pierwszego przywódcę, który sformułował swój zestaw ideałów w formie zasad wyznaczających ramy właściwych zachowań względem państw o odmiennych rozwiązaniach ustrojowych, gospodarczych i społecznych. Arpi podał tę obserwację w wątpliwość – jego zdaniem zasady Pańća Śila były zbiorem nieszczególnie oryginalnych reguł, opisujących kwestie naturalne i oczywiste. Tym samym zwykła umowa handlowa zyskała w opinii Arpiego „(…) nieproporcjonalną wielkość i stała się w pełni upierzoną filozoficzną i ideologiczną praktyką dyplomatycznego idealizmu"[390]. Tak przynajmniej, jak dopowiedział badacz, postrzegali tę sprawę Indusi – dla Chińczyków umowa oparta na Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia od początku była niewiele znaczącym skrawkiem papieru, dzięki któremu władze w Pekinie mogły się skoncentrować na realizacji celów o charakterze ekspansjonistycznym[391].

---

387 *Ibidem*, s. 53.
388 Por. *ibidem*, s. 72.
389 Por. *ibidem*, s. 83.
390 *Ibidem*, s. 99.
391 Por. *ibidem*, s. 122.

W konsekwencji w imię bezwarunkowej wierności Pięciu Zasadom oraz wyrzeczenia się kolonialnego dziedzictwa z traktatu z Shimli (które, zdaniem Arpiego, chroniło Tybet przed agresją chińskiego sąsiada) strona indyjska pozwoliła, by kraj na dachu świata zniknął z map Azji[392].

Jak stwierdził przywoływany wcześniej przez badacza Kaul, sformułowanie „Pańća Śila", które przywrócił do życia indonezyjski prezydent Sukarno, miało korzenie sanskryckie. Zdaniem indyjskiego dyplomaty to Kavalam Madhava Panikkar, wieloletni ambasador Indii w Chinach, zaproponował premierowi Nehru wykorzystanie tego określenia w kontekście chińsko-indyjskim, na co ten przystał ponoć z wielkim entuzjazmem[393]. Jak uzupełnił Arpi, Chińczycy byli nie tyle niezainteresowani włączeniem Pięciu Zasad do preambuły porozumienia, ile otwarcie się temu sprzeciwiali, tak długo, aż w końcu ulegli uporowi indyjskich dyplomatów[394].

Jak zauważył Arpi, reguły wchodzące w skład Pańća Śila brzmiały jak „nowoczesny edykt Aśoki"[395]. Zgodnie z wyjaśnieniem, które zamieścił badacz w przypisie, wykute w skałach i filarach edykty miały powtarzać treść „buddyjskich zasad nieczynienia przemocy, współczucia, braterstwa i właściwego rządzenia opartego na *dharmie*"[396]. Warto podkreślić, że wątku tego bynajmniej nie wykorzystał autor do gloryfikacji osiągnięć indyjskiego premiera, bodaj największego admiratora Aśoki, przeciwnie – w ramach komentarza zapytał retorycznie, ilu Indusów rozumiało paradoks, iż zasady te przypieczętowały anihilację tybetańskiego narodu, który sam ich tradycyjnie przestrzegał. Jak perorował Arpi, Tybetańczycy – „naród *par excellence* nieczyniący przemocy" – nie tylko kierowali się pokojowym współistnieniem, wzajemnym szacunkiem i nieingerencją, lecz także krzewili te zasady w Chinach, Mandżurii, Mongolii i na Syberii[397]. Tymczasem, jak podsumował ironicznie Arpi, lekceważące wiedzę historyczną władze w Nowym Delhi chwaliły się, że żaden inny traktat na przestrzeni dziejów nie zaproponował tak szlachetnych i słusznych rozwiązań.

Podsumowując, *Born in Sin: The Panchsheel Agreement. The Sacrifice of Tibet* jest opracowaniem niezwykle cennym ze względu na oryginalną, niezbyt korzystną

392 Por. *ibidem*, s. 112–113.
393 Por. *ibidem*, s. 114.
394 Por. *ibidem*, s. 114–115.
395 *Ibidem*, s. 115.
396 *Ibidem*, s. 123, przyp. 11.
397 *Ibidem*, s. 115.

dla Indii i zasad Pańća Śila perspektywę. Należy jednak podkreślić, że z uwagi na jednostronność autora oraz częste przytaczanie cytatów i szczegółowych danych bez podania źródeł bibliograficznych książkę tę trudno uznać za solidne dzieło naukowe. Ignorując historię tybetańskich wojen i ekspansji, autor ukazał kraj na dachu świata jako oazę pokoju, krainę szczęśliwości, gdzie zasady Pańća Śila udało się wprowadzić w życie na długo, zanim znalazły się one w chińsko-indyjskim porozumieniu z 1954 roku. Skrajnym subiektywizmem wykazał się badacz także przy ocenie zachowania Indii i Chin. Powołując się na analizę historyka Ramesha Chandry Majumdara (1888–1980), wyjaśnił, że chińska cywilizacja od zawsze miała charakter ekspansywny, imperialistyczny[398]; dla kontrastu, wspierając się cytatem z prac Aurobinda, indyjską ekspansję określił mianem „inwazji pokoju" oraz kulturowego „podboju" Wschodu przez idee buddyjskie[399].

Wydaje się, że zasady Pańća Śila postrzegał Arpi przede wszystkim przez pryzmat umowy, która przypieczętowała zgodę Indii na zajęcie Tybetu przez armię Chińskiej Republiki Ludowej. Choć Pięciu Zasad jako takich nie poddał badacz krytyce, wyraźnie umniejszył ich historyczne znaczenie – zauważył, że kraje takie jak Tybet w praktyce przestrzegały ujętych w nich idei i wartości na długo, zanim zostały one skodyfikowane przez Nehru i jego stronników. Ponadto związek Pańća Śila ze starożytnymi ideałami dostrzegł Arpi w zasadzie jedynie w działalności Nehru, pretendującego do roli dwudziestowiecznego Aśoki. Uprawnione wydaje się w tym świetle stwierdzenie, że Pięć Zasad postrzegał autor nie jako rzeczywistą emanację starożytnych ideałów, lecz jako koncept wykorzystany przez indyjskie władze do celów ideologiczno-dyplomatycznych. Jak podkreślił Arpi, proklamacja zasad Pańća Śila – równoznaczna z akceptacją chińskiej aneksji Tybetu – miała wysoką cenę: dla Indusów oznaczała utratę tradycyjnej strefy wpływów oraz triumf naiwności, Tybetańczykom zaś przyniosła kres ich wielkiej cywilizacji[400].

2.3.3. PERSPEKTYWA KONFERENCJI W KALKUCIE (2004)

Pięćdziesięciolecie proklamacji Pięciu Zasad w 2004 roku przyniosło nie tylko wspólne, chińsko-indyjskie obchody tego wydarzenia, lecz także sporą liczbę

398 Por. *ibidem*, s. 125.
399 Por. *ibidem*, s. 126.
400 Por. *ibidem*, s. 146.

poświęconych temu zagadnieniu publikacji. Jedną z nich jest monografia zbiorowa *Panchsheel. Retrospect and Prospect* (2005) pod redakcją Mahavira Singha. Książka jest owocem jednodniowej konferencji o tym samym tytule, zorganizowanej przez Maulana Abul Kalam Azad Institute of Asian Studies w październiku 2004 roku w Kalkucie[401]. Jak wyjaśnił we wstępie redaktor, współautorzy monografii przyjrzeli się w swoich tekstach zarówno historycznym źródłom zasad Pańća Śila, jak również ich roli w relacjach politycznych i gospodarczych w czasach współczesnych.

Choć każdy z rozdziałów poświęcono – przynajmniej z założenia – innemu aspektowi relacji chińsko-indyjskich, większość z nich wysoko oceniła wartość Pięciu Zasad i opartej na ich fundamencie przyjaźni między tymi dwoma azjatyckimi sąsiadami. Mimo iż współautorzy monografii nie przemilczeli tematu wojny granicznej, wydaje się, że większość zbagatelizowała jej znaczenie. Dla przykładu Vidya Prakash Dutt w rozdziale *The Relevance of Panchsheel in the Current International Situation* pisze, że to, co zdarzyło się w 1962 roku, było „aberracją, elementem historycznego procesu wzajemnego dostosowywania się dwóch wielkich sąsiadów, a być może nawet czasowym odejściem od ducha Pięciu Zasad"[402]. Równie pozytywnie badacze wypowiedzieli się na temat chińsko-indyjskich stosunków historycznych oraz ich wpływu na charakter relacji współczesnych. Zastanawiając się nad znaczeniem zasad Pańća Śila dla bezpieczeństwa w Azji w XXI wieku, Ram Rattan Sharma zwrócił uwagę na historię misji buddyjskich i rolę Jedwabnego Szlaku[403]. Jak zawyrokował, w świetle tego bogatego dziedzictwa Indie i Chiny są niejako naturalnie zobowiązane do współpracy, w tym wspólnej walki z terroryzmem, handlem ludźmi, religijnym ekstremizmem, a nawet separatyzmem religijno-etnicznym. Warto zauważyć, że w kontekście metod, jakie władze obu krajów stosują dziś względem prowincji o tendencjach separatystycznych w celu utrzymania spójności terytorialnej, apel Sharmy może się wydać kontrowersyjny.

---

401 M. Singh, *Introduction*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, ed. idem, Delhi 2005, s. 4.

402 V.P. Dutt, *The Relevance of Panchsheel in the Current International Situation*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, s. 19.

403 R.R. Sharma, *Panchsheel – a Conceptual Profile of Security in Asia*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, s. 70. Co ciekawe, autor nie wspomniał o podobnym przepływie myśli chińskiej do Indii, choć wcześniej, we fragmencie poświęconym misjom buddyjskim, przywołał zarówno tych mnichów, którzy przybyli z Chin do Indii (Xuanzanga i Fa Xiana), jak i mnichów indyjskich działających na terenie Państwie Środka (Kumaradźiwę i Bodhidharmę).

2.3.3.1. Pięć Zasad jako owoc „cywilizacyjnej matrycy Azji" w wyobrażeniu Sheel K. Asopy

Mimo iż wątki historyczno-kulturowe pojawiają się w co najmniej kilku różnych rozdziałach, z punktu widzenia tematu niniejszej rozprawy na uwagę zasługują w szczególności dwa teksty. Pierwszym z nich jest rozdział *Fifty Years of Panchsheel and India-China Relations* autorstwa Sheel K. Asopy. Swój tekst badaczka rozpoczęła od spostrzeżenia, że chociaż treść Pięciu Zasad została ogłoszona wspólnie przez Zhou Enlaia i Jawaharlala Nehru, to za propozycją, by reguły te wykorzystać w formie wskazówek służących rozwiązaniu wszelkiego rodzaju problemów w relacjach między tymi dwoma państwami, stała strona chińska. W świetle kolejnego komentarza trudno jednak przypisać autorstwo Pańća Śila któremukolwiek ze wspomnianych przywódców. Jak zauważyła badaczka: „Pięć Zasad nie było dla Indii i Chin niczym nowym. Tak naprawdę starożytne indyjskie teksty, ich moralne, duchowe, religijne i kulturowe nauki od wieków krzewiły wśród Indusów ducha wzajemnego szacunku, tolerancji, pokojowego współistnienia oraz poszanowania integralności i niepodległości pozostałych krajów"[404]. Inaczej ujmując, choć zasady te oficjalnie skodyfikowano dopiero w połowie XX wieku, w rzeczywistości mieszkańcy subkontynentu mieli się nimi kierować już od kilkuset, a być może nawet kilku tysięcy lat. Dowodów na to, jak wielką rolę odegrały te starożytne idee w historii ludzkości, próbowała się badaczka doszukać również daleko poza Indiami – zauważyła, że przestrzegano ich między innymi w Indonezji i Birmie. Co więcej, do zasad Pańća Śila miała się także odwoływać szeroko rozumiana literatura buddyjska[405].

Tym, co odróżnia spostrzeżenia badaczki od komentarzy poczynionych przez Vijayę Lakshmi Pandit i jej naśladowców, jest fakt, że Pięć Zasad uznała ona za konstrukt znany od dawna zarówno Indusom, jak i Chińczykom. Dla zachowania równowagi pomiędzy wątkami indyjskimi i chińskimi wspomniała o „wielkim chińskim filozofie Konfucjuszu", który szukając „harmonii pomiędzy odmiennościami", przedłożył ludzkości reguły właściwego postępowania[406]. Odwołania do obu kręgów kulturowych

404 S.K. Asopa, *Fifty Years of Panchsheel and India-China Relations*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, s. 89.

405 *Ibidem*. W ten sposób badaczka zasugerowała, że „starożytne indyjskie teksty", o których napisała wcześniej, miały przede wszystkim charakter hinduski.

406 *Ibidem*.

połączyła następnie sugestią, że „zasady Pańća Śila wyrosły z cywilizacyjnej matrycy Azji i stanowią jej wielki wkład do pokoju na świecie”[407]. Tym samym ze spostrzeżeń autorki wynika, że zarówno Zhou, jak i Nehru nawiązali za sprawą Pięciu Zasad do uniwersalnych azjatyckich wartości, które można znaleźć zarówno w kręgu hinduskim, konfucjańskim, jak i w kulturze buddyjskiej, spajającej niejako obie cywilizacje.

Pod adresem przywołanych wcześniej komentarzy Asopy należy niewątpliwie zgłosić kilka zastrzeżeń. Przede wszystkim badaczka zdaje się operować na najwyższym stopniu ogólnikowości, nie dostrzegając faktu, że za pozornie identycznymi pojęciami (takimi jak „pokój” czy „harmonia”), pochodzącymi z różnych kontekstów kulturowych, kryją się w rzeczywistości różne znaczenia. Po drugie, autorce rozdziału można zarzucić sporą wybiórczość – uzasadnione wydaje się pytanie, dlaczego nawiązując do obu kręgów cywilizacyjnych, nie szukała korzeni Pięciu Zasad w taoizmie, współkształtującym oblicze Państwa Środka na równi z konfucjanizmem, czy islamie, którego miliony wyznawców żyją dziś zarówno w Chinach, jak i w Indiach.

W dalszej części swojego rozdziału Asopa opisała wkład Jawaharlala Nehru w skonstruowanie zasad Pańća Śila. Jak zauważyła, to właśnie indyjski premier zasugerował włączenie tych pięciu punktów do porozumienia z Chinami[408]. Warto odnotować, że na działalności indyjskiego premiera autorka skupiła się w swoim wywodzie znacznie bardziej aniżeli na wpływie strony chińskiej. Badaczka wielokrotnie podkreśliła, jak mocno indyjski premier wierzył w siłę Pięciu Zasad, w tym w prawo każdego kraju do wyboru własnej, niezależnej drogi. To właśnie ze względu na chęć implementacji zasad Pańća Śila Indie celowo miały unikać podnoszenia drażliwych kwestii, takich jak niepodległość Tybetu, optowały także za przyjęciem Chińskiej Republiki Ludowej do Organizacji Narodów Zjednoczonych[409]. Po raz kolejny słowami Jawaharlala Nehru badaczka zaznaczyła również, że „nie ma nic nowego w tych zasadach poza ich aplikacją w konkretnym kontekście”[410]. W ten sposób zasugerowała, że idee ujęte w regułach Pańća Śila obecne były w kręgu kul-

407 *Ibidem*, s. 89–90.

408 Należy zauważyć, że wniosek ten wydaje się przeczyć wcześniejszym spostrzeżeniom Asopy. Próbując pogodzić uwagi badaczki, można zaryzykować stwierdzenie, że podczas gdy Chińczycy pragnęli uczynić z Pięciu Zasad nieformalną podstawę relacji chińsko-indyjskich, za propozycją włączenia ich do porozumienia z kwietnia 1954 roku stał premier Nehru.

409 Por. S.K. Asopa, *op. cit.*, s. 91.

410 Cyt. za: *ibidem*, s. 90.

tury indyjskiej na długo przed podpisaniem przez władze w Nowym Delhi porozumienia z Pekinem w 1954 roku.

Choć decyzję o wprowadzeniu do polityki międzynarodowej Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia oceniła autorka niezwykle pozytywnie, jednocześnie uznała, że wydarzenie to nie było w relacjach chińsko-indyjskich punktem zwrotnym. Jak wyjaśniła, mimo iż sam Nehru szczerze podziwiał chiński naród, jego bogatą kulturę oraz walkę z kolonializmem i imperializmem, Chińczycy nie darzyli indyjskiego premiera zaufaniem, postrzegając go jako stronnika wrogiego Zachodu. Źródłem wielu problemów okazało się także nieuznanie przez rząd w Nowym Delhi niezależności tybetańskiego państwa w latach 1947–1949 – gdyby indyjskie władze postąpiły inaczej, mogłyby postarać się o wprowadzenie Tybetu na arenę międzynarodową oraz odgrodzenie się od Chin za pomocą silnej strefy buforowej[411]. Tym sposobem autorka odniosła się krytycznie zarówno do poczynań Chin, jak i zaniedbań ze strony Indii. Nade wszystko pięćdziesiąt lat stosunków chińsko-indyjskich przedstawiła jako historię nieustannych starań o utrzymanie Pięciu Zasad w mocy i uzyskanie dla nich powszechnej akceptacji.

2.3.3.2. Narzędzie chińskiej *Realpolitik* według Madhu Bhalli

Drugim tekstem wchodzącym w skład publikacji *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, na który, obok omówionego w poprzednim podrozdziale artykułu Asopy, warto zwrócić uwagę, jest *The Significance of Panchsheel in China's Foreign Policy Framework*. Jego autorką jest Madhu Bhalla, badaczka specjalizująca się w tak zwanych studiach chińskich, profesor Delhi University.

Zdaniem Bhalli Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia od samego początku miało służyć uregulowaniu zachodniej granicy Chin. Chińczykom bynajmniej nie zależało na pozytywnym charakterze relacji z Indiami, a tym bardziej na wypromowaniu zasad Pańća Śila na arenie międzynarodowej[412]. Dla samego Mao Zedonga, jak stwierdziła Bhalla, Pięć Zasad było wyłącznie ramą negocjacji, których celem było osiągnięcie porozumienia w kwestii przebiegu granicy – w konsekwencji, gdyby sprawy tej nie udałoby się uregulować, reguły Pańća Śila automatycznie utraciłyby rację bytu[413].

411 Por. *ibidem*, s. 95.

412 Por. M. Bhalla, *The Significance of Panchsheel in China's Foreign Policy Framework*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, s. 126–127.

413 Por. *ibidem*, s. 128.

Najważniejszym elementem tekstu Bhalli wydaje się naświetlenie różnic pomiędzy tym, jak Pięć Zasad rozumieli Chińczycy, a tym, jak reguły te postrzegali Indusi. Jak odnotowała badaczka: „strona indyjska uważała, że Pięć Zasad, znanych również jako Pańća Śila, wywodziło się z kultury pokoju i tolerancji, sięgającej nieczynienia przemocy u Buddy i Aśoki, co ostatnimi czasy symbolizowała polityka Gandhiego”[414]. Jak wyjaśniła dalej, z indyjskiego punktu widzenia podstawowym celem Pięciu Zasad było stworzenie przyjaznej atmosfery oraz przekonanie Chińczyków, że nie mieli oni żadnych powodów, by wątpić w szczerość zapewnień Indusów o ich pokojowych intencjach. Najpoważniejszy błąd Nehru stanowiło przy tym zlekceważenie faktu, że, w przeciwieństwie do cywilizacji indyjskiej, kultura chińska nie znała pojęcia pacyfizmu – jak uzupełniła Bhalla, największy wpływ na kształt polityki Chin miały przez wieki tradycje legizmu oparte na zasadach *Realpolitik*[415].

W tym świetle uprawnione wydaje się stwierdzenie, że szukając korzeni Pańća Śila w kulturze Państwie Środka, autorka skupiła się na praktycznych rozwiązaniach prawno-systemowych, pomijając znaczenie konfucjańskich idei pokoju i harmonii. Jak zauważyła, Chińczycy od zarania dziejów prezentowali w swojej polityce zagranicznej podejście czysto pragmatyczne, koncentrując się na zaspokajaniu potrzeb państwa. Paradoksalnie jednak, to właśnie dzięki dostosowaniu przez Chińczyków treści zasad Pańća Śila do politycznych i kulturowych uwarunkowań nowo powstałych państw Azji oraz wyeksponowaniu idei pokojowego współistnienia reguły te przyjęto powszechnie – i bezkrytycznie – jako manifest pokoju[416]. Można zatem zawyrokować, że Pięć Zasad miało tak naprawdę służyć realizacji interesów Chińskiej Republiki Ludowej, a dzięki elastyczności chińskich polityków przeniesiono je z poziomu negocjacji w sprawie granicy na poziom polityki globalnej.

Choć kwestie historyczno-kulturowe bezsprzecznie odgrywają w stosunkach międzypaństwowych ważną rolę (badaczka sama przecież przyznała, że tradycja legistów miała spory wpływ na charakter polityki dwudziestowiecznych Chin), doszukiwanie się w regułach Pańća Śila idei buddyjskich należałoby uznać za przejaw podejścia idealistycznego. Jednocześnie, jak wyjaśniła Bhalla, myślenie to zyskało

414 *Ibidem*, s. 129.

415 *Ibidem*. Legizm (legalizm) był jedną z sześciu tradycyjnych szkół chińskiej filozofii. Uznawał prymat prawa (w tym surowych kar) oraz interesów państwa i rządzącej dynastii nad sferą etyki i tradycji.

416 *Ibidem*, s. 130.

aprobatę indyjskiej opinii publicznej: „łączenie przez Nehru Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia z kulturą nieczynienia przemocy i pokojem poprzez przeobrażenie Pięciu Zasad w Pańća Śila daje pojęcie o tym, jak dalece zasady te zostały w Indiach zaakceptowane”[417]. W konsekwencji poszukiwanie powiązań między Pięcioma Zasadami a starożytną kulturą Indii było zdaniem Bhalli zabiegiem czysto wizerunkowym, odpowiadającym potrzebom indyjskiego rynku wewnętrznego. Przemawia za tym między innymi fakt, że nazwa „Pańća Śila” została tym zasadom nadana wtórnie, po podpisaniu porozumienia z Chinami.

Podobnie jak Asopa, także Bhalla starała się w swojej ocenie zachować dystans wobec tekstów i opinii idealizujących rolę Pięciu Zasad na arenie międzynarodowej. Na tle współautorki publikacji *Panchsheel. Retrospect and Prospect* jej tekst wyróżnia jednak zerwanie z wyobrażeniami o pokojowym charakterze chińskiej kultury. Ponadto w przeciwieństwie do autorów, którzy próbowali przekonać swoich czytelników o istnieniu wspólnoty ogólnoazjatyckich wartości, Bhalla wykazała, iż między polityczno-kulturowymi uwarunkowaniami Indii i Chin trudno wskazać jakiekolwiek podobieństwa.

2.3.4. „STARA BUTELKA NAPEŁNIONA ŚWIEŻYM WINEM” W DZIELE TAN CHUNGA I GENG YINZENG

Jedną z najciekawszych publikacji poświęconych historyczno-kulturowym aspektom relacji chińsko-indyjskich jest książka *India and China. Twenty Centuries of Civilizational Interaction and Vibrations* z 2005 roku, napisana przez dwoje chińskich badaczy: Tan Chunga i Geng Yinzeng. Jak stwierdził we wstępie Tan, głównym celem opracowania było udowodnienie, że zamiast zderzeń cywilizacji powinno się mówić o ich zjednoczeniu, a zamiast gry o sumie zerowej – o sytuacji *win-win*, w której każdy gracz jest zwycięzcą[418]. Niemniej, jak zastrzegł Tan, książka prezentuje podejście niekonwencjonalne i może nie zdobyć aprobaty części czytelników. Chociaż badacz nie doprecyzował, jakie kwestie mogłyby wzbudzić kontrowersje, poważny zarzut, jaki z pewnością należy badaczom postawić, dotyczy niemal zupełnie bezkrytycznego stosunku do niektórych z omówionych przez nich zagadnień.

417 *Ibidem*.

418 Por. Tan Chung, Geng Yinzeng, *India and China. Twenty Centuries of Civilizational Interaction and Vibrations*, New Delhi 2005, s. XXIII, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. 3, pt. 6.

W świetle badań nad kulturową narracją zasad Pańća Śila najważniejszym fragmentem publikacji wydaje się rozdział pierwszy, zatytułowany *Longing for the Age of Pilgrimage*. W przeciwieństwie do pozostałych części książki, poświęconych rozmaitym aspektom relacji chińsko-indyjskich w okresie starożytnym, w rozdziale tym badacze skupili się na stosunkach dwudziestowiecznych. Szczególną uwagę poświęcili regionalnym i globalnym czynnikom, które miały na charakter tych relacji decydujący wpływ[419]. Swoją uwagę poświęcili także zainteresowaniu Jawaharlala Nehru chińską kulturą, jego częstym wizytom w ośrodku China Bhavana oraz przyjaźni z przywołanym w rozdziale pierwszym Tan Yunshanem, ojcem jednego ze współtwórców omawianego opracowania[420].

Najciekawszą z punktu widzenia tematu niniejszej monografii część rozdziału stanowi sekcja zatytułowana *Nehru The Sinophile* („Nehru-sinofil"). Jak stwierdzili badacze, w historii świata nie było drugiego politycznego lidera, który tak wiele napisałby o Chinach – wśród zagranicznych (tj. niechińskich) przywódców to właśnie Nehru darzył ten kraj największą sympatią i z niespotykanym nigdzie indziej entuzjazmem pragnął nawiązać z nim w imieniu swojego kraju przyjazne relacje. Zbliżenie chińsko-indyjskie miało być wielkim pragnieniem Nehru, marzącego o zaprowadzeniu w świecie nowego, postkolonialnego ładu[421]. Co więcej, pierwszy premier Indii uważał zawiązanie chińsko-indyjskiego sojuszu za sprawę bardzo ważną pod względem strategicznym. Jak wynika ze słów, które wypowiedział podczas spotkania chińsko-indyjskiego towarzystwa kulturalnego w China Bhavana w 1945 roku, Indie i Chiny powinny współpracować nie tylko z uwagi na charakter więzów historycznych, lecz przede wszystkim ze względu na wagę interesów współczesnych[422].

Omawiając dorobek Nehru w świetle próby osiągnięcia trwałego porozumienia z Chinami (czego podstawę stanowiły zabiegi Indii o przyjęcie ich sąsiada do ONZ nawet po wojnie granicznej), badacze zauważyli, że znaczenia Pięciu Zasad dla relacji chińsko-indyjskich nie sposób przecenić. „Nehru i jego chiński odpowiednik,

419 Warto zauważyć, że na samym wstępie autorzy książki przywołali wypowiedź Sun Yat-sena, który określił Indie i Chiny mianem „kolonialnych bliźniąt" (*colonial twins*), w równym stopniu zagrożonych zachodnim ekspansjonizmem. Zdaniem chińskiego przywódcy olbrzymią niesprawiedliwością było doświadczenie przez dziewięćset milionów Azjatów opresji ze strony zaledwie czterystu milionów Europejczyków. Por. *ibidem*, s. 4.

420 Por. *ibidem*, s. 16.

421 Por. *ibidem*, s. 19.

422 Cyt. za: *ibidem*, s. 20.

Zhou Enlai, byli rodzicami Pańća Śila"[423], stwierdzili, niejako wprowadzając tym sposobem równowagę pomiędzy indyjskim i chińskim wkładem w skonstruowanie treści Pięciu Zasad. Za podobną próbę zrównoważenia wątków indyjskich i chińskich można uznać także ich kolejny komentarz: „w pewnym sensie [zasady Pańća Śila] odzwierciedlają szczególny nawyk chińskiej cywilizacji, polegający na sprowadzaniu norm i zasad do liczb (zwłaszcza od trzech do pięciu), aby ułatwić ich zapamiętywanie. Był to również specyficzny nawyk starożytnej cywilizacji indyjskiej, szczególnie w naukach buddyjskich. W rzeczy samej współczesna Pańća Śila to Pięć Wskazań (sanskrycka *Pańca Śila*) starożytnych buddystów, butelka wydobyta przez Nehru po to, aby napełnić ją świeżym winem i ustanowić w ten sposób właściwy porządek we współczesnym świecie"[424].

W przywołanym fragmencie warto zwrócić uwagę na kilka elementów. Przede wszystkim badacze wspomnieli o ogólnokulturowym przywiązaniu Chińczyków do symboliki liczb, całkowicie pomijając rolę konfucjanizmu i tego, w jaki sposób system ten rozumiał kwestie pokoju, nieczynienia przemocy czy relacji międzypaństwowych. Po drugie, w nawiązaniach do kultury indyjskiej odwołali się jedynie do dziedzictwa buddyjskiego i Pięciu Wskazań, stawiając *de facto* znak równości pomiędzy starożytnymi zasadami Pańća Śila a formułą dwudziestowieczną. Metafora starej butelki doskonale tłumaczy, jaki był w rozumieniu badaczy związek pomiędzy tymi dwoma konstruktami – zostały one wbudowane w tę samą ramę, najpewniej nie tylko w kwestii nazewnictwa, lecz także w wymiarze filozoficznym. Jak można wywnioskować, Nehru wykorzystał istniejącą już formę, zapełniając ją nieco zmodyfikowanymi zasadami o charakterze moralnym – tym razem, w przeciwieństwie do wersji oryginalnej, buddyjskiej, reguły te miały się odnosić nie do działań jednostek, lecz do ładu międzynarodowego. Na zakończenie akapitu dotyczącego roli Pięciu Zasad badacze stwierdzili: „to chwalebne, że w 2004 roku Indie i Chiny zarówno wspólnie, jak i osobno uczciły złoty jubileusz reguł Pańća Śila, czyniąc z nich niezmiennie aktualną wskazówkę w relacjach bilateralnych"[425].

Chociaż autorzy opracowania poświęcili samym Pięciu Zasadom stosunkowo niewiele uwagi, wątek ten wykorzystali do wystawienia premierowi Nehru niezwykle

423 *Ibidem*, s. 23.
424 *Ibidem*.
425 *Ibidem*.

pozytywnej, pełnej metaforycznych porównań oceny. Należy zauważyć, że w ocenie tej wzięli pod uwagę nie tyle jego polityczną skuteczność, ile wierność zasadom moralnym i ideałom. Jak stwierdzili: „z perspektywy cywilizacyjnej wydaje się, że Nehru z całych sił próbował dosięgnąć moralnego i duchowego szczytu z materialnego, codziennego poziomu swej polityki. Jego samego lub jego idealizm można porównać do świątobliwego lotosu rosnącego w stawie doczesnego mułu"[426]. Jak wyjaśnili dalej badacze, Nehru był architektem polityki niepodległych Indii oraz przywódcą, który kierował się wyznacznikami „duchowego idealizmu" tradycji indyjskiej nawet wtedy, gdy stało to w sprzeczności z przyziemnymi potrzebami i interesami kraju.

Wydaje się, że autorzy książki starali się w pewnym sensie utrzymać równowagę pomiędzy uwagami na temat Indii i Chin. W tym celu porównali dokonania Jawaharlala Nehru i Mao Zedonga. Jak stwierdzili, zarówno Nehru, jak i Mao próbowali działać w zgodzie z tradycyjnymi wartościami; obaj musieli też „obniżyć swoje duchowe standardy", aby dostosować je do realiów własnych społeczeństw, a nawet światopoglądu swoich „poruczników i stronników"[427]. Niestety, władze w Pekinie nie mogły pojąć prywatnego dylematu Nehru – człowieka rozdartego między idealizmem a twardą polityką i pragnieniami popleczników. W tym kontekście wojna chińsko-indyjska jawi się jako „rzadka aberracja, która między dwiema wielkimi cywilizacjami nigdy nie powinna mieć miejsca"[428]. Wydaje się, że winą za chińsko-indyjskie nieporozumienie obarczyli badacze warunki kolonialne i postkolonialne – gdy Indie i Chiny odrodziły się jako niepodległe republiki po latach kolonialnej opresji, miały zbyt mało doświadczenia, aby poradzić sobie z międzynarodową złożonością. Na domiar złego rozwojowi przyjaznych relacji nie sprzyjała atmosfera zimnowojenna. Jak jednak podsumowali pozytywnie badacze, oba kraje przetrwały wojnę graniczną „bez większych szkód", starając się o odbudowanie przyjaźni i zrozumienia[429].

Mimo iż w publikacji *India and China. Twenty Centuries of Civilizational Interaction and Vibrations* stosunkowo niewiele miejsca przeznaczyli autorzy na samą interpretację reguł Pańća Śila, wprowadzili kilka intrygujących i oryginalnych wątków. Co najważniejsze, próbowali w swojej analizie dowieść, że na treść Pięciu Zasad Indie i Chiny miały pod względem polityczno-kulturowym jednakowy wpływ. Warto przy

426 *Ibidem*.
427 *Ibidem*.
428 *Ibidem*, s. 24.
429 *Ibidem*, s. 23.

tym zauważyć, że nie tylko reguły Pańća Śila wykorzystali badacze do zrównoważenia wizerunków dwóch starożytnych cywilizacji – porównali również Jawaharlala Nehru z Mao Zedongiem oraz Tagorego z Konfucjuszem[430]. W tym świetle można podsumować, że omówioną w niniejszym podrozdziale publikację, a w szczególności jej podejście do relacji chińsko-indyjskich – zarówno ich historii, uwarunkowań współczesnych, jak i perspektyw rozwoju – wyróżnia niemal bezkrytyczny entuzjazm i optymizm.

Do podobnych wniosków można dojść przy lekturze dwóch innych rozdziałów autorstwa Tan Chunga i Geng Yinzeng, wchodzących w skład publikacji *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations* z 2008 roku[431]. W rozdziale zatytułowanym *The Historicity of Panchsheel: Mutual Respect through the Ages* Geng rozpoczęła swój wywód od stwierdzenia, że Indie i Chiny to wielkie, starożytne cywilizacje, które przez dwa tysiące lat utrzymywały ze sobą przyjazne kontakty[432]. Warto odnotować, że badaczka nie wyjaśniła przy tym, jaki wpływ miały na taki stan rzeczy uwarunkowania geopolityczne, pominęła również fakt, że przez większą część tego okresu należy raczej mówić o braku jakichkolwiek kontaktów aniżeli o ich „przyjaznym" charakterze. Autorka rozdziału stwierdziła także, iż zasady Pańća Śila – przedłożone wspólnie przez władze Indii i Chin – przetrwały pięćdziesiąt lat burz w relacjach międzynarodowych i stały się fundamentem stosunków międzynarodowych.

Następnie Geng odwołała się do wymiaru historyczno-kulturowego: „zasady Pańća Śila symbolizowały wybitny wkład dwóch starożytnych cywilizacji azjatyckich – Indii i Chin – i zawsze będą błyszczącą kartą w kronice ludzkości"[433]. Jak próbowała dowieść, do proklamacji Pięciu Zasad doprowadziła pewna historyczna „nieuchronność": „stało się tak, ponieważ reguły te są zakorzenione w tradycjach naszych dwóch starożytnych cywilizacji"[434]. Następnie Geng wyeksponowała

---

430 Słuszności spostrzeżenia Konfucjusza, iż „ludzie są skłonni do serdeczności z natury, lecz społeczna praktyka ich dzieli", próbowali autorzy dowieść na przykładzie działalności Mao i Nehru, którzy choć „z natury" byliby w stanie zawrzeć sojusz, nie mogli tego uczynić za sprawą „trującego dziedzictwa kolonialnego", czyli wspomnianej „społecznej praktyki". Por. *ibidem*, s. 26.

431 Pozostałe rozdziały wchodzące w skład tej publikacji zostały omówione w podrozdziale 2.3.5. Refleksje z perspektywy półwiecza w publikacji z inicjatywy The Insitute of Chinese Studies w Delhi (2008), s. 247–256.

432 Geng Yinzeng, *The Historicity of Panchsheel: Mutual Respect through the Ages*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008, s. 20.

433 *Ibidem*.

434 *Ibidem*.

rolę myśli buddyjskiej – zauważyła, że słowo *shila* odnosi się do starożytnych buddyjskich norm regulujących kwestię moralności i właściwego zachowania[435].

Warto odnotować, że chociaż na tym etapie Geng nie przypisała Pięciu Zasad ani do cywilizacji indyjskiej, ani chińskiej, w kolejnym fragmencie tekstu próbowała doszukać się korzeni Pańća Śila w kulturze Państwa Środka. Jak wyjaśniła: „w Chinach »pokój« (*heping*) również był koncepcją starożytną. Już w VI wieku p.n.e. chińscy filozofowie posługiwali się ideą *he* (»harmonii« bądź »pokoju«) w odniesieniu do współistnienia odmienności (*he er butong*) albo, jak głosi przysłowie, zasady »nie czyń drugiemu tego, co tobie niemiłe«"[436]. Podobnie więc jak przy obserwacjach dotyczących dwóch tysięcy lat chińsko-indyjskiej przyjaźni, także w tej kwestii badaczka wyraźnie spłyciła znaczenie przywoływanych przez siebie terminów, pomijając rolę historycznych, lingwistycznych i filozoficznych kontekstów, które słowom takim jak „pokój" czy „harmonia" nadają w chińskiej kulturze odpowiedni sens, odmienny od tego, który stoi za ich językowymi odpowiednikami z kręgu cywilizacji indyjskiej. Swój wywód podsumowała następnie spostrzeżeniem, że „cnota i harmonia przenikają zarówno chińską, jak również indyjską myśl"[437].

Do wątku związanego z kulturowym wymiarem Pięciu Zasad powróciła Geng jeszcze raz pod koniec omawianego rozdziału. Stwierdziła, że liczne przykłady, które świadczą o pokojowym charakterze historycznych kontaktów chińsko-indyjskich[438], są zarazem dowodem na „(…) tradycyjną przyjaźń pomiędzy dwoma wielkimi narodami (…). Demonstrują również, że Pańća Śila – Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia – można przyrównać do drzewa o głębokich korzeniach (…)"[439]. W konsekwencji zasady proklamowane w 1954 roku miały się opierać zarówno na wartościach cywilizacyjnych (idei pokoju bądź harmonii w kulturze chińskiej oraz moralnych regułach buddyzmu), jak i wielosetletniej przyjaźni pomiędzy Indiami a Chinami.

W publikacji *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations* znalazł się także tekst Tan Chunga. Tym razem badacz przeanalizował działalność

435 *Ibidem*.

436 *Ibidem*, s. 20–21.

437 *Ibidem*, s. 21.

438 Tymi przykładami są w tekście Geng: dwa listy od indyjskich władców, związki księcia Maabaru z Chinami, wyprawy generała Zheng He oraz wsparcie magazynu „Minbao" dla indyjskiego ruchu niepodległościowego. Por. *ibidem*, s. 22–30.

439 *Ibidem*, s. 31.

ośrodka China Bhavana i jego rolę w tytułowym „odtwarzaniu drogi prowadzącej do braterstwa" (*Retracing the Path to Brotherhood*). Rozdział ten rozpoczął Tan od nawiązania do kultury chińskiej – przywołał konfucjańskie przysłowie, zgodnie z którym „ludzie są skłonni do serdeczności z natury, lecz społeczna praktyka ich dzieli"[440]. Zdaniem Tana stwierdzenie to doskonale oddaje sprzeczności pomiędzy ludzką naturą a stosunkami interpersonalnymi. Podobnie w kontekście relacji pomiędzy Indusami a Chińczykami miał się wypowiedzieć przywołany przez badacza Rabindranath Tagore, który zaapelował o usunięcie cierni z drogi prowadzącej do chińsko-indyjskiego braterstwa. Parafrazując słowa noblisty, Tan zauważył, że podobne ciernie należy usunąć z doktryny Pańća Śila, a wówczas stanie się ona „punktem orientacyjnym" dla ludzi na całym świecie[441].

Elementem wspólnym dla kultur Indii i Chin miał być również sposób, w jaki sformułowane zostały punkty wchodzące w skład Pańća Śila. Jak wyjaśnił Tan, Pięć Zasad składa się z trzech „nakazów" bądź „zaleceń" (angielskie *dos*), obejmujących wzajemny szacunek, równość i rozwiązanie o charakterze *win-win* oraz koegzystencję, a także dwóch „zakazów" (*don'ts*), czyli nieagresji oraz nieingerencji. Zdaniem Tana taka konstrukcja odzwierciedla sprzeczność, o której mówi przytoczone przez niego wcześniej konfucjańskie przysłowie – „nakazy" współdziałają z ludzką naturą skłonną do nawiązywania więzi braterskich, podczas gdy dwa „zakazy" mają przeciwdziałać ludzkiej alienacji. Warto jednak zauważyć, że chociaż badacz nie wspomniał o podobnych założeniach w szeroko rozumianej kulturze Indii (po raz wtóry odwołał się przecież wyłącznie do myśli konfucjańskiej), na zakończenie akapitu stwierdził, że „owa dialektyczna formuła międzynarodowych relacji wyrasta z ontologii cywilizacji chińskiej i indyjskiej"[442].

Kolejną część swojego rozdziału poświęcił Tan znaczeniu chińsko-indyjskiej przyjaźni. Jak stwierdził: „genezę chińsko-indyjskiego braterstwa można wywieść ze świtu dwóch cywilizacji trzy do pięciu tysięcy lat temu"[443]. Od tego czasu Indie i Chiny miały budować swoje relacje „ramię w ramię", nie zaś „twarzą w twarz" – były to stosunki oparte na nieagresji (lecz nie na braku kontaktów), a także wza-

440 Cyt. za: Tan Chung, *Retracing the Path to Brotherhood. The Santiniketan Story*, [w:] *Panchsheel and the Future…*, s. 59.

441 Por. *ibidem*, s. 59–60.

442 *Ibidem*, s. 60.

443 *Ibidem*.

jemnej przyjaźni i szacunku[444]. To właśnie zasady Pańća Śila stanowią zdaniem Tana najlepsze podsumowanie dwóch tysięcy lat kontaktów chińsko-indyjskich. Choć Pięć „Złotych" Zasad Pokojowego Współistnienia skodyfikowano dopiero w połowie XX wieku, fakt, iż Indusi i Chińczycy przestrzegali ich już kilkaset, a nawet kilka tysięcy lat wcześniej, sprawił, że „(…) pomimo bliskiego sąsiedztwa dwie wielkie cywilizacje Wschodu nigdy nie starły się tak, jak ich odpowiedniki na półkuli zachodniej"[445]. Przykład ten świadczy o tym, że Tan, podobnie jak jego poprzedniczka, zignorował znaczenie czynników, które przez setki lat uniemożliwiały Indiom i Chinom wejście na wojenną ścieżkę. Co więcej, badacz próbował na podstawie tej sięgającej czasów starożytnych „przyjaźni" udowodnić, że Indie i Chiny mogą się pochwalić cywilizacyjną wyższością w stosunku do państw europejskich. Na przykładzie relacji chińsko-indyjskich i roli zasad Pańća Śila – zarówno tych w formie skodyfikowanej, jak i tych w wersji nieskodyfikowanej, lecz funkcjonującej niejako naturalnie w obu kulturach – chciał również wyjaśnić, iż taki paradygmat trudno zrozumieć, jeśli międzynarodową politykę opisuje się jedynie w kategoriach wpływów, manipulacji i kontroli. Jak zauważył Tan: „badacze relacji międzynarodowych powinni włączyć »dyskurs cywilizacyjny« do ich »geopolitycznego dyskursu«, aby pojąć dialektykę relacji chińsko-indyjskich"[446].

2.3.5. Refleksje z perspektywy półwiecza w publikacji z inicjatywy The Institute of Chinese Studies w Delhi (2008)

Publikacją, która zasługuje na szczególną uwagę ze względu na jej wielogłosowy i wielotematyczny charakter, jest wspomniana w poprzednim podrozdziale *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations* pod redakcją C.V. Ranganathana, wieloletniego dyplomaty i badacza zajmującego się studiami chińskimi. Jak można dowiedzieć się ze wstępu, wydanie książki w 2008 roku było inicjatywą The Institute of Chinese Studies w Delhi, jej celem zaś – upamiętnienie złotego (czyli

444 *Ibidem*.

445 *Ibidem*, s. 61.

446 *Ibidem*. Wprowadzone w tym zdaniu określenia zapożyczył Tan od wybitnego politologa Quincy'ego Wrighta (1890–1970). Pozostałą część swojego rozdziału poświęcił działalności Rabindranatha Tagorego i roli ośrodka China Bhavana, w tym licznym wizytom Nehru i jego rozmowom z Tan Yunshanem. To właśnie między związkami Nehru z Santiniketan a jego rolą jako współautora Pańća Śila dostrzegł Tan „niewidzialne połączenie", które stanowi główną oś jego wywodu. Por. *ibidem*, s. 68.

pięćdziesiątego) jubileuszu porozumienia opartego na zasadach Pańća Śila. Teksty dziewiętnastu specjalistów z różnych dziedzin przyporządkowano do trzech bloków tematycznych. Pierwszy z nich dotyczy roli buddyzmu w relacjach chińsko-indyjskich, historii kolonialnej oraz działalności Rabindranatha Tagorego i ośrodka China Bhavana w Santiniketan; drugi poświęcony jest znaczeniu zasad Pańća Śila w polityce Indii i Chin oraz ich wpływowi na bezpieczeństwo na kontynencie azjatyckim; trzeci blok stanowi omówienie politycznych, gospodarczych i kulturowych perspektyw w relacjach międzynarodowych w świetle przestrzegania i upowszechniania Pięciu Zasad. Ze względu na temat niniejszej rozprawy w ramach analizy *Panchsheel and the Future* główny nacisk położono na komentarze związane z kulturowym wymiarem reguł Pańća Śila.

2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana

Analizę przywołanej w tym rozdziale publikacji należy rozpocząć od przemówienia *The Five Principles of Peaceful Co-Existence: The Appropriate Code for a Globalized World*, pełniącego funkcję wprowadzenia do wszystkich trzech części tematycznych[447]. Przemówienie to zostało wygłoszone przez prezydenta Kocherila Ramana Narayanana 14 lipca 2004 roku w Pekinie podczas obchodów pięćdziesięciolecia proklamacji Pięciu Zasad.

Na początku swojego wystąpienia Narayanan podkreślił, że treść Pięciu Zasad przedłożył tuż po otwarciu serii bilateralnych rozmów na temat Tybetu premier Zhou Enlai. Następnie Zhang Hanfu, szef chińskiej delegacji, miał zasugerować, by reguły te uczynić podstawą relacji chińsko-indyjskich, dzięki której możliwe stałoby się rozwiązanie wszystkich problemów na linii Pekin – Nowe Delhi[448]. Tym sposobem Narayanan przedstawił nietypową jak na perspektywę indyjską wersję wydarzeń, pomijając jakikolwiek wpływ Jawaharlala Nehru na kształt słynnych Pięciu Zasad. Jak uzupełnił Narayanan, lider delegacji indyjskiej[449] miał wówczas przyznać, że chociaż Indie nie sformułowały tych zasad w taki sposób, w jaki uczyniła to strona chińska, w isto-

447 Jak odnotowano we wstępie omawianej publikacji, autor przemówienia, prezydent Narayanan, osobiście przyczynił się do jej powstania. Por. *Panchsheel and the Future*…, s. IX.

448 Por. K.R. Narayanan, *The Five Principles of Peaceful Co-Existence: The Appropriate Code for a Globalized World*, Beijing, 14 VI 2004, [w:] *Panchsheel and the Future...*, s. XXI.

449 Jak wyjaśniono w pierwszym rozdziale niniejszej monografii, porozumienie podpisał w imieniu Indii ambasador Nedyam Raghavan.

cie kierowały się nimi już od chwili, gdy uzyskały niepodległość. To on też, zgodnie z relacją Narayanana, zaproponował, by włączyć reguły Pańća Śila do porozumienia, które zostało ostatecznie podpisane 29 kwietnia 1954 roku.

Bodaj najbardziej intrygującym z punktu widzenia tematu niniejszej monografii aspektem przemówienia Narayanana jest to, w jaki sposób ocenił on działalność Jawaharlala Nehru. Jak zauważył, Nehru „(…) przyjął ideę Pańća Śila z otwartymi ramionami, a następnie stwierdził w indyjskim parlamencie, że była to w Indiach starożytna fraza, której Budda użył w kontekście moralnym"[450]. Pierwszy indyjski premier miał także dodać, że po sformułowanie to sięgnął wcześniej rząd indonezyjski, który uczynił z niego przesłanie o arcyważnym znaczeniu dla całego współczesnego świata. Wydaje się, że Narayanan potwierdził w ten sposób swoją wcześniejszą tezę, zgodnie z którą formułę Pięciu Zasad zaproponował nie Nehru, lecz Zhou Enlai; jednocześnie jednak zasugerował, że sama nazwa i kryjąca się za nią koncepcja była w istocie wytworem o charakterze indyjskim lub, doprecyzowując, buddyjskim.

Trudno nie zauważyć, że połączenie tych dwóch przywołanych przez prezydenta elementów – czyli przedłożenie treści Pięciu Zasad przez Zhou Enlaia z jednej strony oraz odnalezienie w nich korzeni indyjskich z drugiej – wydaje się teoretycznie niemożliwe. Rozwiązaniu tego paradoksu z pewnością nie pomoże kolejna uwaga Narayanana – zdaniem prezydenta sama idea Pięciu Zasad wywodzi się w istocie ze starożytnych Chin. Jak zauważył polityk: „wielki chiński filozof Konfucjusz mówił o harmonii pomiędzy odmiennościami oraz nakreślił etyczne zasady ludzkiego zachowania"[451]. Wydaje się, że Narayanan próbował w ten sposób zrównoważyć wpływ indyjskich i chińskich czynników na kształt reguł Pańća Śila. Wniosek ten zdaje się potwierdzać kolejne jego zdanie: „w związku z tym można stwierdzić, że Pięć Zasad wyrosło z cywilizacyjnej matrycy Azji i w nowoczesnej formie, jak oznajmiono w porozumieniu pomiędzy Chinami a Indiami w 1954 roku, stało się nowym, kreatywnym wkładem starożytnego kontynentu azjatyckiego do teorii i praktyki relacji międzynarodowych"[452]. W rezultacie Narayanan uznał Pańća Śila za wspólne dzieło dwóch wielkich cywilizacji Azji. Wydaje się jednak, że jako przywódcę, który przeniósł zasady Pańća Śila z epoki starożytnej do współczesności, wskazał nie premiera Indii (jak uczyniło to wcze-

450 K.R. Narayanan, *op. cit.*, s. XXII.

451 *Ibidem*.

452 *Ibidem*.

śniej wielu polityków i naukowców), lecz lidera Chin[453]. Prezydent nie wyjaśnił przy tym, w jaki sposób można odnaleźć korzenie Pięciu Zasad zarówno w dziedzictwie chińskim, jak indyjskim, skoro Indusi nie mieli (jak wynika jasno z jego przemówienia) żadnego wpływu na treść nowoczesnej wersji reguł Pańća Śila. W tym świetle niezrozumiałe wydaje się także podsumowanie, w którym Narayanan po raz kolejny zwrócił uwagę na udział Indii w opracowywaniu zasad z porozumienia 1954 roku: „jako że jesteśmy współtwórcami Pańća Śila, naszym obowiązkiem jest kroczyć dalej, odnawiając przyjazne relacje oraz promując zasady Pańća Śila dla światowego pokoju i postępu"[454].

Najwięcej miejsca przeznaczył Narayanan w swoim przemówieniu zagadnieniom związanym z rozwojem relacji chińsko-indyjskich oraz międzynarodową rozpoznawalnością zasad Pańća Śila, przyjętych nie tylko przez inne kraje świata, lecz także zrzeszenia i organizacje, takie jak Ruch Państw Niezaangażowanych czy ONZ. Na koniec indyjski polityk zaapelował słowami Zhou Enlaia o to, aby zasady Pańća Śila „świeciły nad całym światem"[455]. Tym sposobem wystąpienie prezydenta Indii pełni funkcję preludium do kilkunastu rozdziałów poświęconych wymianie myśli buddyjskiej w okresie starożytnym, relacjom chińsko-indyjskim w czasach kolonialnych oraz stosunkom bilateralnym po 1949 roku.

2.3.5.2. Pięć Zasad jako „kompas moralny" w rozumieniu Lokesha Chandry

Kulturowa interpretacja zasad Pięciu Zasad pojawia się między innymi w rozdziale pierwszym, zatytułowanym *The Philosophical Roots of Panchsheel. The Western Paradise and the Celestial Kingdom*. Rozdział ten poświęcono stosunkowi Indii (tytułowego „Zachodniego Raju") i Chin („Niebiańskiego Królestwa") do Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Autor artykułu, Lokesh Chandra, zauważył na wstępie, że „zasady Pańća Śila wyłaniają się z głębi czasu i kultury"[456]. Co ciekawe, Chandra rozpoczął

453 Por. *ibidem*. W kolejnym akapicie Narayanan wyjaśnił, jaka jest geneza nowoczesnej formy Pańća Śila – jak zauważył, pierwsza sesja plenarna Ludowej Politycznej Konferencji Konsultatywnej Chin w 1949 roku przyjęła program zawierający większość koncepcji, które można odnaleźć w Pięciu Zasadach. To właśnie na nich, jak stwierdził indyjski prezydent, Chiny zamierzały oprzeć swoją politykę zagraniczną. W konsekwencji Narayanan definitywnie przypisał autorstwo Pięciu Zasad Chińczykom. Por. *ibidem*.

454 *Ibidem*, s. XXVI.

455 Cyt. za: *ibidem*, s. XXVII.

456 L. Chandra, *The Philosophical Roots of Panchsheel. The Western Paradise and the Celestial Kingdom*, [w:] *Panchsheel and the Future…*, s. 3.

swoje wyjaśnienie nie od typowego dla większości przeanalizowanych w tej dysertacji tekstów odniesienia do cywilizacji indyjskiej, lecz od przywołania wątku chińskiego. Jak wyjaśnił: „Chiny uważają, że zasady te oparte są na esencji chińskiej tradycji (…)"[457]. Następnie dodał, że podczas gdy Pięć Zasad zostało ogłoszonych wspólnie przez Jawaharlala Nehru i Zhou Enlaia (niejako wprowadzając dzięki temu równowagę pomiędzy wkładem indyjskim i chińskim), to samą nazwę ukuć miał wcześniej indonezyjski prezydent Sukarno, zainspirowany klasycznym tekstem *Sutasoma*[458].

W dalszej części swojego kulturowego wywodu Chandra wyjaśnił, że reguły Pańća Śila regulują stosunki między państwami zarówno na poziomie politycznym, jak i werbalnym. „Stanowią naturalne i pozytywne ucieleśnienie właściwych działań, właściwej mowy i właściwego życia, implikują również poszanowanie i odpowiedzialność względem innych. Są podstawowym kompasem moralnym"[459], stwierdził, najprawdopodobniej nawiązując w ten sposób do buddyjskich Pięciu Wskazań. Wydaje się, że to właśnie w kontekście buddyjskim należy również umieścić kolejną uwagę Chandry, w której odniósł się on do indyjskiego kręgu kulturowego – jak zauważył: „cesarz Aśoka przeorientował swoje życie po tym, jak stał się świadkiem horroru i śmierci, które przyniosła wojna"[460]. Odniesienie do starożytnego cesarza i reguł, którymi się kierował, Chandra uzupełnił jednakowoż o kontekst chiński, jak gdyby dbając o zachowanie równowagi pomiędzy wątkami i ideami zaczerpniętymi z dwóch wielkich cywilizacji. Jak wyjaśnił, „siła i cnota" stały się w Chinach konceptem politycznym wraz z upowszechnieniem nauk buddyjskich, przyniesionych przez nauczycieli i mędrców razem z przesłaniem pokoju, pochwałą różnorodności oraz wrażliwością na ludzkie emocje. Jak podkreślił autor rozdziału, *ećarjowie* (czyli nauczyciele, mistrzowie) przybyli na koniach, których używali wyłącznie do celów obronnych, a przywiezione przez nich sutry czciły cnotę[461]. Następnie badacz powrócił do głównego wątku swojego wywodu, łącząc przywołane wcześniej komentarze ze znaczeniem Pięciu Za-

457 *Ibidem*.

458 Jak wyjaśnił dalej Chandra, czternastowieczna *Sutasoma* to wiersz, z którego wywodzi się indonezyjskie motto narodowe „jedność w różnorodności". Por. *ibidem*.

459 *Ibidem*, s. 3–4.

460 *Ibidem*, s. 4.

461 *Ibidem*. Warto zauważyć, że o „karawanach podróżników i misjonarzy", których obecność miała być dowodem na indyjską tolerancję i umiłowanie pokoju, pisała również ponad pięćdziesiąt lat wcześniej Pandit. Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

sad: „a zatem siła i cnota szumią w głębszej świadomości Chińczyków, znajdując odzwierciedlenie w Pańća Śila, który to termin sam w sobie ma charakter buddyjski”[462].

Mimo iż Chandra poruszył wątki związane zarówno z kulturą indyjską (reprezentowaną przez działalność cesarza Aśoki), jak i z kulturą chińską (w postaci kwestii ogólnokulturowych, wynikających z wpływów buddyzmu), wydaje się, że zdecydowanie większy nacisk położył na związek zasad Pańća Śila z cywilizacją Państwa Środka. W ramach analizy krytycznej tekstu Chandry należy również zauważyć, że charakter relacji pomiędzy starożytnymi ideami, działalnością Jawaharlala Nehru i Zhou Enlaia oraz wpływami indonezyjskimi nie wydaje się w jego tekście zupełnie jasny. Nie ulega jednak wątpliwości, że to przede wszystkim w kulturze chińskiej (wzbogaconej, a może nawet ukonstytuowanej dzięki filozofii buddyjskiej) doszukiwał się badacz elementów, które znalazły później ucieleśnienie w Pięciu Zasadach.

2.3.5.3. Reguły unikalne i ponadczasowe w komentarzu Miry Sinhy Bhattacharjei

Kolejnym rozdziałem, na który należy z perspektywy tematu niniejszej monografii zwrócić uwagę, jest tekst napisany przez wspomnianą we wstępie rozprawy Mirę Sinhę Bhattacharjeę. Jak zauważyła autorka, poprzez proklamację Pięciu Zasad w 1954 roku Indie i Chiny wzięły na siebie wielką odpowiedzialność i w rezultacie wpadły w pułapkę, rozdarte między działaniem w zgodzie z ideałami Pańća Śila a dbałością o własne bezpieczeństwo terytorialne. Niemniej po raz pierwszy w historii, po wiekach politycznej indyferencji, kraje te postanowiły pomimo dzielących je różnic uznać się wzajemnie nie za wrogów, lecz za braci (*bhai*)[463]. Tym samym, w przeciwieństwie do współautorów monografii, Bhattacharjea zasugerowała, iż w przypadku relacji chińsko-indyjskich nie można tak naprawdę mówić o dwóch tysiącach lat prawdziwej, głębokiej przyjaźni. Z drugiej strony autorka w ogóle nie wspomniała o charakterze stosunków między tymi krajami w starożytności. W tym świetle można zaryzykować stwierdzenie, że mówiąc o wiekach „politycznej indyferencji”, miała zapewne na myśli nie okres starożytny, lecz czasy kolonialne.

---

462 L. Chandra, *op. cit.*, s. 4.

463 M.S. Bhattacharjea, *Panchsheel for the 21st century. From „Idea” to Practice*, [w:] *Panchsheel and the Future…*, s. 126.

Wiele miejsca w swoim rozdziale poświęciła Bhattacharjea roli zasad Pańća Śila na arenie międzynarodowej. Jej zdaniem zasady te były tworem niezwykłym nie tylko dlatego, że zaproponowały niekonwencjonalny sposób rozwiązania sporu granicznego, lecz także z tego względu, iż zaoferowały wyjście poza rozumienie oparte na bipolarnym podziale świata. Ponadto badaczka zauważyła, że zasady te funkcjonowały na arenie międzynarodowej już wcześniej, choć w nieco innej postaci – próbą zastosowania w praktyce idei poszanowania terytorialnej i religijnej niezależności był między innymi pokój westfalski. Podobnego przesłania próbowała Bhattacharjea doszukać się również w przemówieniu Woodrowa Wilsona do amerykańskiego Kongresu z 8 stycznia 1918 roku[464].

Wreszcie autorka rozdziału dotarła do wątku związanego z filozofią Mahatmy Gandhiego. Chociaż w poszczególnych elementach wchodzących w skład Pańća Śila dostrzegła te same zasady, którymi kierował się ojciec niepodległych Indii – i które były w jego opinii regułami „»starymi jak góry«" – stwierdziła, że „(…) istnieje pewien »czynnik X«, który sprawia, że Pańća Śila, tak jak *satjagraha* Gandhiego, jest bardziej unikalna i o wiele wspanialsza niż suma poszczególnych zasad"[465]. Badaczka zawyrokowała następnie, że reguły Pańća Śila, mające charakter ponadczasowy, potrzebne są nie tylko Indiom, lecz także całemu współczesnemu światu.

Na podstawie analizy rozdziału *Panchsheel for the 21st century. From „Idea" to Practice* można zaryzykować stwierdzenie, że Bhattacharjea nie dostrzegła w treści Pięciu Zasad śladu jakichkolwiek starożytnych idei i wartości. Wydaje się, że nawet gdy wspomniała o koncepcji gandyjskiej *satjagrahy* – zwłaszcza na tle komentarzy dotyczących pokoju westfalskiego i przemówienia Wilsona – miała na myśli przede wszystkim jej wymiar polityczny. Nie ulega także wątpliwości, że pomimo wyraźnej sympatii dla filozofii Gandhiego badaczka wystrzegła się w swoim rozdziale nadmiernego optymizmu i nienaukowego entuzjazmu, przenikającego wiele innych przywołanych wcześniej tekstów.

2.3.5.4. Ekspozycja wartości azjatyckich w opinii Manoranjana Mohanty'ego

Podczas analizy publikacji *Panchsheel and the Future* nie sposób pominąć rozdziału dziewiątego, zatytułowanego *The Panchsheel Vision and Asian Cooperation*, mimo iż

464 Por. *ibidem*, s. 130–131.
465 *Ibidem*, s. 131.

jego autor, Manoranjan Mohanty, nawiązał w nim do kulturowego znaczenia zasad Pańća Śila tylko w jednym akapicie.

Jak zauważył Mohanty, proklamowane w 1954 roku reguły Pańća Śila „(…) ucieleśniały wizję nowego świata, ukorzenioną zarówno w historii Azji, jak i w światowej walce z imperializmem”[466]. Tym sposobem w ideologicznym wymiarze Pięciu Zasad dostrzegł badacz równomierny wpływ ogólnej atmosfery lat 50. oraz czynników historycznych, cywilizacyjnych, związanych przede wszystkim z kontekstem buddyjskim. Jak stwierdził dalej: „termin »Pańća Śila« został zapożyczony z dziedzictwa buddyjskiego, obejmującego pięć norm postępowania”[467]. Warto jednak podkreślić, że wspomnianego dziedzictwa buddyjskiego nie przypisał Mohanty ani do cywilizacji indyjskiej, ani chińskiej; zamiast tego badacz odwołał do tak zwanych wartości azjatyckich: „azjatycka cywilizacja wysoko ceniła wartości, takie jak miłość, dobroć, poświęcenie i pokój, które zostały wyeksponowane w dyskursie Pańća Śila”[468].

Mimo iż Mohanty ocenił znaczenie tradycyjnych azjatyckich wartości i idei niezwykle wysoko, wydaje się, że nie traktował ich jako jedynego punktu odniesienia. Badacz przypomniał także, że zapewnieniu równości i zagwarantowaniu narodom prawa do samostanowienia służyła również walka z imperializmem. To właśnie w tych okolicznościach, jak wyjaśnił, dwa najludniejsze kraje globu, stojące w obliczu nowego, postkolonialnego porządku, sformułowały Pańća Śila – zasady, których zadaniem było określenie ram bilateralnych relacji. Wydaje się, że Mohanty przynajmniej do pewnego stopnia oddał w ten sposób hołd idei panazjatyzmu, na jednej płaszczyźnie lokując rozmaite, rzekomo wspólne wszystkim kulturom tego kontynentu wartości oraz podkreślając znaczenie walki Azjatów z kolonializmem i imperializmem.

2.3.5. Pięć Zasad jako podstawa indyjskiego myślenia w interpretacji Jasjita Singha

Autorem ostatniego przeanalizowanego w niniejszym podrozdziale tekstu wchodzącego w skład publikacji *Panchsheel and the Future* jest Jasjit Singh. W rozdziale zatytułowanym *Toward Cooperative Peace. The Roles of India and China in a New World Order* Singh zauważył, że działalność Indii na arenie międzynarodowej wyróż-

466 M. Mohanty, *The Panchsheel Vision and Asian Cooperation*, [w:] *Panchsheel and the Future…*, s. 155.
467 *Ibidem*.
468 *Ibidem*.

niała w ostatnim półwieczu żelazna konsekwencja. Jak wyjaśnił, wynikło to między innymi z faktu, że pierwszy premier tego kraju oparł indyjską politykę zagraniczną na „(…) systemie wiary, głęboko zakorzenionej w wartościach cywilizacyjnych, oraz liberalnej interpretacji narodowych interesów”[469]. Na dowód przywołał badacz wypowiedź samego Nehru, który stwierdził, że polityka państwa musi być zgodna z jego tradycjami i „usposobieniem” (*temper*)[470].

Niezwykle ważny z punktu widzenia niniejszej analizy fragment zawiera wyjaśnienie, jakie cechy wyróżniają indyjską kulturę, z której wyrosły w opinii Singha zasady Pańća Śila. Jak stwierdził badacz: „koncepcja współistnienia i współpracy ludzi rozmaitych religii i systemów filozoficznych jest tak stara, jak indyjska cywilizacja”[471]. To wywodzące się ze starożytności podejście próbowały zastosować niepodległe Indie nie tylko w sferze wewnętrznej, lecz także w relacjach międzynarodowych, w szczególności względem krajów o odmiennych systemach gospodarczych i społecznych. Niemniej najważniejsze z punktu widzenia niniejszej rozprawy wydaje się spostrzeżenie, że zasady Pańća Śila, które stały się podstawą indyjskiego myślenia, formalnie wywodzą się z porozumienia z krajem o skrajnie odmiennym ustroju[472].

Nie ulega wątpliwości, że autor omawianego rozdziału próbował przekonać czytelników o zakorzenieniu zasad Pańća Śila w indyjskiej historii, całkowicie pomijając wkład cywilizacji Państwa Środka oraz rolę dwudziestowiecznych polityków chińskich. Konsekwentnie odwoływał się natomiast do koncepcji tolerancji oraz współistnienia ludzi różnych wyznań czy filozofii, którymi, jak twierdził, kierowali się Indusi od zarania dziejów. Tym sposobem, podobnie jak pozostali współautorzy monografii, również Singh bardzo pozytywnie odniósł się do Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Choć zauważył, że reguły te nie uchroniły Indii i Chin przed wojną graniczną, zawyrokował, że konflikt ten był skutkiem nieumiejętnej próby zastosowania w praktyce tych słusznych, sprawiedliwych zasad[473].

W świetle tematu niniejszej rozprawy, poświęconej wydobyciu i przeanalizowaniu kulturowych znaczeń Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia, *Panch-*

---

469 J. Singh, *Toward Cooperative Peace. The Roles of India and China in a New World Order*, [w:] *Panchsheel and the Future*…, s. 199.

470 Cyt. za: *ibidem*.

471 *Ibidem*.

472 *Ibidem*.

473 *Ibidem*, s. 200.

sheel and the Future. Perspectives on India-China Relations jest bez wątpienia publikacją niezwykle wartościową. Komentarze wszystkich jej współautorów na temat Pięciu Zasad wydają się bardzo pozytywnie lub przynajmniej życzliwie – na kartach omawianej książki czytelnik nie znajdzie krytyki reguł Pańća Śila, oskarżeń o naiwność i krótkowzroczność ich twórców ani próby umniejszenia roli tych zasad w relacjach międzynarodowych. Należy jednak pamiętać, że publikacja ta powstała pod skrzydłami byłego prezydenta Indii w związku z obchodami pięćdziesięciolecia proklamacji Pańća Śila – jest to być może wyjaśnienie, dlaczego trudno oczekiwać od tej monografii szczególnego krytycyzmu. Jako że większość autorów próbowała przekonać czytelników, iż treść Pięciu Zasad była odzwierciedleniem myślenia i wartości nie tylko starożytnych Indii, lecz także starożytnych Chin, publikację tę można uznać za przykład zarówno proindyjskiej, jak i prochińskiej propagandy.

2.3.6. NARZĘDZIE DO BUDOWY PRESTIŻU JAWAHARLALA NEHRU W ANALIZIE JIVANTY SCHÖTTLI

Przeanalizowana w niniejszym podrozdziale książka *Vision and Strategy in Indian Politics. Jawaharlal Nehru's Policy Choices and the Designing of Political Institutions* z 2012 roku została opracowana na podstawie dysertacji doktorskiej, obronionej przez Jivantę Schöttli na Uniwersytecie w Heidelbergu trzy lata wcześniej[474]. Jak zaznaczyła autorka w przedmowie, jednym z jej celów było omówienie źródeł porozumienia opartego na zasadach Pańća Śila. Reguły te uznała Schöttli za owoc niezaangażowania[475] oraz kluczowy element polityki Nehru[476], zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i międzynarodowym.

---

474 Por. *Dr Jivanta Schöttli List of Publications*, South Asia Institute, [on-line:] http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/SAPOL/mitarbeiter/jschoettli.html (dostęp: 8 I 2016).

475 Por. J. Schöttli, *Vision and Strategy in Indian Politics. Jawaharlal Nehru's Policy Choices and the Designing of Political Institutions*, New York 2012, s. 2.

476 Przed omówieniem znaczenia zasad Pańća Śila Schöttli pochyliła się nad biografiami poświęconymi Jawaharlalowi Nehru. Jej zdaniem myślenie zaprezentowane w powstających na przestrzeni dekad opracowaniach pochodzi w istocie z lat 50. XX wieku. Mimo iż autorzy późniejszych biografii starali się nieco bardziej kompleksowo spojrzeć na dokonania Nehru, tendencyjnie przedstawiali pierwszego premiera Indii jako „króla krajowej filozofii, idealnego przywódcę, który łączy cnotę i mądrość" (*ibidem*, s. 20). Tym sposobem autorzy ci prowadzili badania o charakterze „hagiograficznym", unikając analiz krytycznych i głębokich. Por. *ibidem*, s. 21.

Z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań najważniejszą częścią *Vision and Strategy in Indian Politics* jest rozdział szósty, w którym badaczka potraktowała porozumienie oparte na zasadach Pańća Śila jako *case study* polityki zagranicznej Nehru. Jak zauważyła Schöttli, mimo iż w okresie poprzedzającym uzyskanie przez Indie niepodległości Nehru nie był autorem jedynej wizji polityki zagranicznej, to po 1947 roku pozostałe punkty widzenia nie zostały przez młodą indyjską demokrację w ogóle uwzględnione[477]. Innymi słowy, polityka międzynarodowa Indii w pierwszych latach niezależności była w istocie kreacją jednego człowieka. W konsekwencji postępowanie Indii względem Chin w latach 50. XX wieku należy postrzegać przez pryzmat polityki Nehru i idei niezaangażowania[478].

Najciekawszy w świetle kulturowej analizy zasad Pańća Śila komentarz zamieściła autorka w sekcji *The Panchasheela Agreement. An Analytic Narrative of Intentions, Functions and Constraints*, w której stwierdziła, że treść zasad Pańća Śila wynika z oryginalnej buddyjskiej koncepcji Dziesięciu Zakazów oraz Osiemnastu Pozytywnych Wskazań, którymi należy się kierować na drodze prowadzącej do oświecenia[479]. Ponadto „Pięć Zasad odnosi się do podstawowych koncepcji moralnego zachowania, których muszą przestrzegać wszyscy wyznawcy, znanych w buddyzmie jako Pansil"[480]. Jak podkreśliła Schöttli, w czasach nowożytnych do idei tej nawiązał po raz pierwszy prezydent Sukarno w 1945 roku. Zdaniem badaczki istnieje duże prawdopodobieństwo, że Nehru zapożyczył koncepcję Pięciu Zasad właśnie z Indonezji, wyzwalającej się spod holenderskiego panowania. Premier Indii poszedł jednak o krok dalej, gdyż znalazł dla nich zastosowanie nie tylko w polityce wewnętrznej, lecz także na arenie międzypaństwowej.

Z przywołanych przez Schöttli wypowiedzi Nehru wynika, że zasady Pańća Śila – reguły radykalnie nowe, a zarazem „hermetyzujące starożytny indyjski geniusz"[481] – miały być dla społeczności międzynarodowej lekcją dyplomacji. Dla samego pre-

477 Por. *ibidem*, s. 127.

478 W swojej książce Schöttli próbowała między innymi wyjaśnić, dlaczego Nehru usilnie dążył do zawarcia z Chinami porozumienia, w którym rząd Indii *de facto* uznał Tybet za część Chińskiej Republiki Ludowej. Działanie Nehru wydało się badaczce niezwykle kontrowersyjne – z jednej strony protestowała przeciwko niemu znaczna część parlamentarzystów, z drugiej zaś nie było żadnej zewnętrznej presji, która mogłaby premiera do takiej decyzji przymusić. Por. *ibidem*, s. 128.

479 *Ibidem*, s. 138.

480 *Ibidem*.

481 *Ibidem*, s. 135.

miera dołączenie ich do porozumienia z Chinami stanowiło kwestię priorytetową. W związku z nierozwiązanym sporem granicznym oraz rezygnacją Indii ze wszystkich dotychczasowych przywilejów w Tybecie autorka książki odniosła się do tego sposobu myślenia niezwykle krytycznie[482]. Jak przypomniała, niewielu parlamentarzystów (takich jak przywołany wcześniej w tym rozdziale Kripalani) wystawiło Nehru równie surową ocenę – nawet front komunistyczny pod przywództwem Hirena Mukerjeego[483] wyraźnie złagodził ton swojej krytyki względem indyjskiego premiera. Postawa ta, którą Schöttli nazwała brutalnie „sykofancją" (*sycophancy*), stała się jednym z charakterystycznych elementów polityki wewnętrznej Indii lat 50. XX wieku[484].

W kolejnych akapitach badaczka opisała losy Pięciu Zasad na konferencji w Bandungu w 1955 roku, dzięki której zasady te zostały wypromowane na arenie międzynarodowej. Następnie w podrozdziale *Analysing the Origins of the Panchasheela Agreement* omówiła proces konceptualizacji i instytucjonalizacji Pięciu Zasad, opisując działalność trzech przywołanych wcześniej w niniejszej dysertacji polityków – Kavalama Madhavy Panikkara, Krishny Menona oraz Trilokiego Natha Kaula. Jak napisała Schöttli, z wszystkich tych trzech doradców Nehru tylko Kaul jako jedyny ostrzegał indyjskiego premiera, że Chińczycy nie tylko nie chcieli włączyć zasad Pańća Śila do treści podpisanej na osiem lat umowy, lecz także, co gorsza, nie zamierzali uznać wersji przebiegu granicy, na której zależało Indiom. Mimo to, jak zauważyła badaczka, poglądy najbliższych współpracowników premiera były zazwyczaj zbieżne, a w rezultacie Nehru zatrzasnął się w jednym zestawie opinii i interpretacji faktów[485].

Jak zawyrokowała Schöttli, sens i przydatność Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia miały być dowodem na dyplomatyczne umiejętności Nehru i słuszność założeń polityki niezaangażowania. Wbrew temu, co powszechnie mówiono, opracowane naprędce reguły (nie ma bowiem dowodów na to, by koncepcję tę wymyślił Nehru wcześniej) trudno uznać za międzynarodowy kodeks właściwego zachowa-

482 Jak podkreśliła Schöttli, początkowo Chińczycy oponowali przeciwko włączeniu Pięciu Zasad do chińsko-indyjskiego porozumienia. *Ibidem*, s. 140.

483 Jego tekst zatytułowany *The Gentle Colossus. A Study of Jawaharlal Nehru* został przeanalizowany w podrozdziale 2.2.2. Koncepcja wyrastająca z indyjskiej historii w rozumieniu Hirena Mukerjeego, s. 175–179.

484 Por. J. Schöttli, *op. cit.*, s. 141.

485 Por. *ibidem*, s. 149.

nia. W rzeczywistości porozumienie 1954 roku było wyrazem wiary Indusów w dobrą wolę Chińczyków i próbą zniechęcenia ich do wykorzystania przewagi militarnej. Jak wyjaśniła Schöttli, Indie były zbyt słabe, by bez pokojowych stosunków ze swoimi sąsiadami utrzymać integralność terytorialną, a jedyną wartością, do której mogły się odwołać, była siła moralna[486]. Użyteczności Pięciu Zasad również nie oceniła badaczka szczególnie pozytywnie – jej zdaniem reguły te służyły jedynie budowie prestiżowego wizerunku Nehru, zarówno w samych Indiach, jak i na arenie międzynarodowej. Inaczej mówiąc, treść zasad Pańća Śila rozpropagowano wyłącznie ku chwale indyjskiego premiera, a nie po to, aby umożliwić mu realizację interesów państwa[487]. Co więcej, reguły Pańća Śila – utrzymujące politykę zagraniczną Indii w formie rozmytej, niezinstytucjonalizowanej – przynajmniej na pewien czas uciszyły krytyków zarówno z lewej, jak i z prawej strony indyjskiej sceny politycznej.

Jak zauważyła dalej Schöttli, mimo iż wojna 1962 roku przyniosła zamrożenie relacji z Chinami aż do początku lat 80. XX wieku[488], z czasem Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia odzyskało wartość retoryczną i emocjonalną. Jako dowód badaczka przywołała spotkanie Manmohana Singha z premierem Wen Jiabao w Pekinie w styczniu 2008 roku oraz ich wspólne oświadczenie, w którym stwierdzili, że – podobnie jak kiedyś – również w nowym stuleciu Pięć Zasad powinno pełnić funkcję wyznaczników właściwych relacji pomiędzy narodami[489]. Niemniej zasady Pańća Śila nigdy nie odzyskały pozycji, jaką cieszyły się w relacjach chińsko-indyjskich w latach 50. – zaledwie kilka miesięcy po spotkaniu premierów obu krajów, 30 kwietnia 2008 roku, Pranab Mukherjee (ówczesny minister spraw zagranicznych) zawyrokował w przemówieniu na temat Tybetu, że „porozumienie upadło w 1962 roku"[490]. Zdaniem Schöttli Mukherjee miał w tej kwestii rację, ponieważ do renegocjacji ośmioletniej umowy opartej na zasadach Pańća Śila nigdy po wojnie granicznej nie doszło.

Podsumowując, Jivanta Schöttli poddała krytyce zarówno politykę pierwszego premiera Indii, jak i reguły Pańća Śila. W ramach analizy wymiaru kulturowego najważniejsze wydaje się nawiązanie do buddyjskiego kontekstu Pięciu Zasad, mimo

---

486 Por. *ibidem*, s. 151–152.

487 *Ibidem*, s. 152.

488 Jak zauważyła Schöttli, w latach 1981–1987 spór graniczny znów przybrał na sile. Istniało nawet niebezpieczeństwo, że Indie i Chiny ponownie wejdą na ścieżkę wojenną. Por. *ibidem*, s. 182.

489 Por. *ibidem*, s. 183.

490 Cyt. za: *ibidem*.

iż badaczka poświęciła tej kwestii stosunkowo niewiele uwagi. Jej zdaniem Pańća Śila należy postrzegać przede wszystkim jako instrument polityczny, nie zaś zbiór tradycyjnych wartości czy owoc geniuszu myśli indyjskiej, o którym rozpisywało się w latach 50. wielu polityków i komentatorów. Warto również podkreślić, że w przeciwieństwie do innych autorów Schöttli nie powiązała Pięciu Zasad z duchem *ahimsy* czy *satjagrahy*, najwyraźniej nie dostrzegając w nich jakiegokolwiek śladu filozofii Mahatmy Gandhiego. Reguły Pańća Śila były w jej rozumieniu tworem, który Nehru zapożyczył *de facto* od indonezyjskiego prezydenta Sukarno, w związku z czym nie mogły mieć żadnego związku z indyjską historią i filozofią. Nie zmienia to również faktu, że Pięć Zasad Nehru wykorzystywał do realizacji własnych interesów, w tym do umacniania swojej prestiżowej pozycji zarówno w samych Indiach, jak i na arenie międzynarodowej. W rezultacie wprowadzenie reguł Pańća Śila do sfery międzynarodowej uznała badaczka nie tyle za posunięcie o charakterze politycznym czy ideologicznym, ile za zręczny zabieg retoryczny. Jest to zarazem powód, dla którego zasady te w gruncie rzeczy nie przetrwały próby czasu, mimo iż do dziś przywoływane są przez indyjskich i chińskich polityków, dyplomatów, a nawet naukowców.

2.3.7. KOMENTARZE W RAMACH OBCHODÓW PIĘĆDZIESIĘCIO- I SZEŚĆDZIESIĘCIOLECIA PROKLAMACJI PIĘCIU ZASAD

Na zakończenie analizy poświęconej kulturowemu wymiarowi reguł Pańća Śila warto przyjrzeć się kilku wybranym wystąpieniom indyjskich i chińskich polityków z obchodów pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolecia proklamacji Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Ze względu na nawiązania do kontekstu historyczno-kulturowego uwagę poświęcono w tej części przemówieniom Natwara Singha (właśc. Kunwara Natwara Singha), indyjskiego ministra spraw zagranicznych, Mohammada Ansariego, wiceprezydenta Indii, oraz urzędującego do dziś prezydenta Chińskiej Republiki Ludowej, Xi Jinpinga.

2.3.7.1. „Mapa drogowa" przyjaźni i wzajemnych korzyści w rozumieniu Natwara Singha

Pierwsze z przeanalizowanych w tej części rozdziału przemówień zostało wygłoszone przez Natwara Singha podczas seminarium „50 Years of Panchsheel: Toward a New International Order Based on Genuine Multilateralism", zorganizowane-

go przez *think-tank* Indian Council of World Affairs (ICWA) w Nowym Delhi 18 listopada 2004 roku[491]. Jak podkreślił Singh na samym początku swojego wystąpienia, zasady Pańća Śila ujęto po raz pierwszy w porozumieniu podpisanym 29 kwietnia 1954 roku, a dwa miesiące później – 28 czerwca – premierzy Zhou i Nehru wydali wspólne oświadczenie, w którym zaproponowali, by reguły te były odtąd traktowane nie tylko jako fundament relacji chińsko-indyjskich, lecz również jako gwarant globalnego pokoju i bezpieczeństwa. Co najważniejsze, „podczas gdy Pańća Śila jako rama normatywnego kodeksu zachowań w relacjach pomiędzy narodami narodziła się pół wieku temu, Pańća Śila jako filozofia liczy sobie setki lat". Jak wyjaśnił dalej Singh, jej źródeł należy się doszukiwać w zasadach pochodzących z filozofii buddyjskiej, regulujących zachowanie na poziomie międzyludzkim. Chociaż Singh pozornie sprowadził związek Pięciu Zasad z indyjską cywilizacją do myśli buddyjskiej, w kolejnym zdaniu dopowiedział, że „esencja nauk buddyjskich jest odzwierciedleniem starożytnego indyjskiego sposobu życia, w którym podkreślano konieczność podążania za cnotą i wzywano do pozytywnej współpracy w kontaktach społecznych". Tym sposobem Singh przedstawił buddyzm jako jedną z wielu odsłon starożytnej myśli indyjskiej, nie tylko nie negując znaczenia innych prądów filozoficzno-religijnych, lecz także dodatkowo podkreślając duchową jedność rozmaitych nauk i wierzeń, wychwalających podejście tolerancyjne, pokojowe i kooperatywne. Jak uzupełnił Singh, myślenie to przetrwało przez stulecia jako „niezmienny etos Indii".

Chociaż w swoim przemówieniu minister nie przywołał żadnych konkretnych elementów kultury chińskiej, zauważył, że reguły Pańća Śila „odzwierciedlają przekonania i wartości starożytnych cywilizacji Indii i Chin". Warto podkreślić, że zaledwie chwilę wcześniej Singh zasugerował istnienie związku Pięciu Zasad jedynie z dziedzictwem indyjskim. Pozwalając sobie na nieco większą swobodę interpretacyjną, można spróbować doszukać się w przywołanych stwierdzeniach sugestii, że

491 N. Singh, *Address by External Affairs Minister Shri Natwar Singh at the International Seminar „50 Years of Panchsheel: Towards a New International Order based on Genuine Multilateralism" Organised by ICWA at Vigyan Bhawan, New Delhi*, 18 X 2004, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/Speeches-Statements.htm?dtl/3938/address+by+external+affairs+minister+shri+natwar+singh+at+the+international+seminar+50+years+of+panchsheel+towards+a+new+international+order+based+on+genuine+multilateralism+organised+by+icwa+at+vigyan+bhawan+new+delhi (dostęp: 28 IV 2018).

ta wspólnota przekonań i wartości oparta była w rzeczywistości na filozofii buddyjskiej (co niejako czyniłoby z Indii „starszego brata" Chin). Należy jednak odnotować, że słowa ministra na to w sposób oczywisty nie wskazują. Jak natomiast podkreślił Singh, trzon Pięciu Zasad stanowiło pokojowe współistnienie oraz współpraca na rzecz wzajemnych korzyści; z kolei w wymiarze praktycznym zasady Pańća Śila pełniły funkcję wskazówek, w jaki sposób można by wprowadzić harmonię do relacji międzypaństwowych. W tym świetle, jak wyjaśnił minister, zasady Pańća Śila odzwierciedlały „wieczne wartości", czyli, w domyśle, wartości słuszne, usankcjonowane kilkoma tysiącami lat historii, którymi powinni się kierować ludzie na całym świecie niezależnie od przynależności religijnej czy etnicznej.

W kolejnej części swojego przemówienia Singh skupił się na roli Pięciu Zasad w przestrzeni międzynarodowej. Jak podkreślił: „Indie i Chiny – dwie starożytne cywilizacje, które w czasach współczesnych są również dwoma wielkimi krajami rozwijającymi się – dzielą ogromną odpowiedzialność, próbując wzmocnić i nadać impet zasadom Pańća Śila dzięki bilateralnej współpracy oraz działalności na arenie międzynarodowej". Jak podkreślił podniośle Singh, chociaż reguły te nie były panaceum na wszystkie bolączki ludzkości, z całą pewnością przypominały „mapę drogową", dzięki której stosunki międzypaństwowe można by oprzeć na przyjaźni i wzajemnych korzyściach. Choć w tym miejscu nie padło nazwisko Rajiva Gandhiego, można przypuszczać, że to właśnie z jego wystąpienia z 19 grudnia 1988 roku zapożyczył Singh stwierdzenie, iż w 1954 roku świat był zbyt przywiązany do drogi konfrontacji, by rozważyć alternatywę w postaci Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia[492]. Przenosząc słuchaczy do wymiaru aksjonormatywnego, minister zauważył, że reguły Pańća Śila nadal, po pięćdziesięciu latach, stanowią „kompas moralny". Warto podkreślić, że Singh wyeksponował w ten sposób nie tylko rolę, jaką reguły te odgrywały na płaszczyźnie etycznej, lecz także fakt, iż wydawały się one niezmiennie aktualne po kilkudziesięciu, a może i nawet – biorąc pod uwagę ich zakorzenienie w starożytnych cywilizacjach – po kilku tysiącach lat. Jak podsumował Singh, Pańća Śila to „produkt przetestowany w czasie", a to, w jaki sposób należy go „przepakować" dla współczesnego konsumenta, jest pytaniem, na które powinni odpowiedzieć uczestnicy konferencji.

---

492 Przemówienie to zostało przywołane w podrozdziale 1.2.6. Epoka powojenna (1962–1988), s. 93–105.

2.3.7.2. Starożytne ideały wyobrażone przez Indie, Chiny i Mjanmę – historyczny optymizm Mohammada Hamida Ansariego

Drugie z przemówień, które przywołano w niniejszym rozdziale ze względu na jego kontekst historyczno-kulturowy, zostało wygłoszone przez wiceprezydenta Mohammada Hamida Ansariego podczas obchodów sześćdziesięciolecia proklamacji Pięciu Zasad zorganizowanych przez Chińską Republikę Ludową[493]. Warto przypomnieć, że najważniejsze spotkanie związane z tymi uroczystościami odbyło się nie w końcu kwietnia, lecz 28 czerwca – w dniu, w którym w 1954 roku Nehru i Zhou wydali wspólne oświadczenie, niejako oficjalnie wprowadzając Pięć Zasad na arenę międzynarodową.

Po podziękowaniu stronie chińskiej za zaproszenie i zorganizowanie wspólnych obchodów Ansari zauważył, że starania o zaprowadzenie i utrzymanie światowego pokoju stanowiły jedno z przykazań indyjskiej polityki zagranicznej. Jak doprecyzował, zasada ta odzwierciedlała sposób myślenia starożytnej indyjskiej cywilizacji, która traktowała ludzi na całym świecie jak jedną wielką rodzinę. Jak również zapewnił, na kształt indyjskiej polityki zagranicznej miały wpływ tradycyjne wartości. Co najważniejsze, wiceprezydent nawiązał w swoim wystąpieniu nie tylko do dziedzictwa epoki starożytnej – w ramach wtrącenia odnotował, że jeszcze zanim Indie uwolniły się spod kolonialnej dominacji, liderzy walki o niepodległość nakreślili zestaw reguł i idei, które zostały później ujęte w Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia. Do promocji międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa oraz zaprowadzenia sprawiedliwego ładu pomiędzy narodami świata miała również zachęcać indyjska konstytucja.

Następnie Ansari przeszedł do najważniejszych dla problematyki niniejszej monografii spostrzeżeń. Jak wyliczył: „premier Nehru z ukontentowaniem nawiązywał w parlamencie do wykorzystania zasad Pańća Śila w ujęciu moralnym przez Buddę. W Mjanmie Pańća Śila posiada głębokie korzenie w tradycji buddyjskiej. W Chinach Konfucjusz podkreślał znaczenie harmonii pomiędzy odmiennościami". Z wypowiedzi Ansariego można wyprowadzić kilka ważnych wniosków. Przede

493 M.H. Ansari, *Statement by Vice President at the Commemoration of the 60th Anniversary of Five Principles of Peaceful Coexistence (Panchsheel) in Beijing (June 28, 2014)*, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/Speeches-Statements.htm?dtl/23499/statement+by+vice+president+at+the+commemoration+of+the+60th+anniversary+of+five+principles+of+peaceful+coexistence+panchsheel+in+beijing+june+28+2014 (dostęp: 30 IV 2018).

wszystkim trudno ustalić, czy mówiąc o zasadach Pańća Śila, miał on na myśli buddyjskich Pięć Wskazań, formę dwudziestowieczną, czy też traktował obie wersje jako dwa różne wcielenia – filozoficzno-religijne oraz polityczno-międzynarodowe – tego samego zestawu wartości i ideałów. Po drugie, polityk szukał źródeł Pięciu Zasad nie tylko w historii Indii, lecz także w Chinach, a nawet w Birmie, a przez to, jak się zdaje, uważał ten kraj za równorzędnego współautora reguł Pańća Śila. W konsekwencji Ansari zaakceptował zamysł chińskich organizatorów, by – jak zauważono w rozdziale pierwszym niniejszej rozprawy – odsunąć Pięć Zasad od kwestii tybetańskiej i chińsko-indyjskiego sporu granicznego. Po trzecie, Ansari po raz kolejny powiązał kontekst indyjski z myślą buddyjską, mimo iż filozofię tę przypisał jednocześnie do kultury birmańskiej. Po czwarte, przywołał postać Jawaharlala Nehru nie jako autora zasad Pańća Śila, jak czyniło to przed nim wielu innych polityków i komentatorów, lecz jedynie jako ich propagatora i interpretatora.

O tym, że źródeł Pięciu Zasad nie należy szukać wyłącznie w kontekście indyjskim (a tym bardziej nie tylko w osobistej filozofii Jawaharlala Nehru), świadczy również kolejne spostrzeżenie Ansariego: „zasady Pańća Śila ewidentnie wyemanowały z cywilizacyjnej matrycy Azji i są wkładem Azji w budowanie sprawiedliwego, demokratycznego porządku międzynarodowego. Starożytne ideały Pańća Śila, wyobrażone przez nasze trzy kraje, cieszą się w nowoczesnej formie niezmiennym uznaniem w dzisiejszym świecie i będą się nim cieszyć również w świecie dnia jutrzejszego". Chociaż w tym miejscu Ansari po raz kolejny poczynił komentarz na temat zasad starożytnych, wydaje się, że z uwagi na doszukiwanie się w nich wartości konfucjańskich reguły Pańća Śila należy potraktować nie jako buddyjskich Pięć Wskazań, lecz zbiór ogólnych idei harmonii, pokoju i tolerancji, obecnych we wszystkich trzech kulturach. Tym sposobem Chiny, Indie i Mjanma stały się w przemówieniu Ansariego reprezentantami kontynentu azjatyckiego nie tylko w wymiarze politycznym, lecz również filozoficznym, a nawet moralnym. Polityk nie doprecyzował przy tym, jak rozumiał „Azję" i gdzie miała ona posiadać swoje granice – czy, przykładowo, należałoby do niej włączyć kraje Bliskiego Wschodu, a jeśli tak, czy to by oznaczało, że te same idee, które ukonstytuowały Indie, Chiny i Mjanmę, można by również odnaleźć w kulturach państw muzułmańskich?

W ramach uzupełnienia należy zauważyć, że Ansari spojrzał na historię relacji chińsko-indyjskich nie tylko przez pryzmat kontaktów o charakterze handlowym, lecz także w kategoriach wymiany myśli i wartości. Na koniec polityk podkreślił,

że to na barkach przywódców Indii, Chin i Mjanmy – „trzech współtwórców Pańća Śila", jak podkreślił nie po raz pierwszy – spoczywa obowiązek odnowienia przyjaznych relacji i współpracy. Jego zdaniem tylko w ten sposób kraje te mogły sobie zapewnić warunki do realizacji wspólnych celów związanych z postępem i powszechnym dobrobytem.

2.3.7.3. „Ucieleśnienie azjatyckiej tradycji umiłowania pokoju" w ocenie Xi Jinpinga

Ostatnim przemówieniem, które warto uwzględnić w analizie kulturowego wymiaru Pięciu Zasad, jest wystąpienie Xi Jinpinga wygłoszone w obecności Ansariego oraz prezydenta Mjanmy, U Thein Seina[494]. Jak zauważył Xi: „nie jest przypadkiem, że Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia narodziło się w Azji, ponieważ reguły te ucieleśniają azjatycką tradycję umiłowania pokoju". Tym sposobem prezydent Chin potraktował Pięć Zasad jako zbiór ogólnoazjatyckich wartości, nie przypisując ich – przynajmniej początkowo – do żadnej konkretnej kultury.

Jak perorował dalej Xi, Chińczycy od zawsze kierowali się hasłami, takimi jak „harmonia bez jednolitości" czy „uniwersalna miłość i nieagresja". Podobne umiłowanie dobroci i pokoju charakteryzowało jego zdaniem również Indusów, Birmańczyków oraz mieszkańców pozostałych państw Azji. Xi przywołał w tym miejscu słowa „wielkiego indyjskiego poety" Rabindranatha Tagorego, który w jednym ze swoich wierszy miał napisać, że jeśli ktoś uważa, iż przyjaźń może zostać pokonana przez wojnę, to prędzej wiosna przekwitnie na jego oczach, niż jego przypuszczenia okażą się prawdziwe. Zachowując równowagę pomiędzy wątkami zaczerpniętymi ze wszystkich trzech kultur, Xi wspomniał na koniec, że Birmańczycy zbudowali w tym duchu Pagodę Światowego Pokoju[495], w której modlą się o zakończenie wszystkich konfliktów zbrojnych.

Wydaje się, że na tle Ansariego Xi znacznie mocniej zaakcentował to, w jaki sposób Chiny wraz z pozostałymi współtwórcami porozumienia wykorzystały pro-

494 Xi Jinping, *Carry Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence to Build a Better World through Win-Win Cooperation*, Beijing, 28 VI 2014, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/wjdt_665385/zyjh_665391/t1170143.shtml (dostęp: 27 IV 2018).

495 Kaba Aye Pagoda została zbudowana w 1952 roku z inicjatywy U Nu w ramach przygotowań do szóstego synodu buddyjskiego (1954–1956) i obchodów 2500-lecia oświecenia Buddy.

klamowane sześćdziesiąt lat wcześniej zasady i czego zamierzały dzięki nim jeszcze dokonać. Pod tym względem przemówienie Xi Jinpinga przypomina przywołane w rozdziale pierwszym wystąpienie premiera Wen Jiabao, zarówno pod względem formy, jak i treści[496]. O ile jednak Wen nawiązał w jednym punkcie swojego przemówienia do mądrości Konfucjusza[497], o tyle Xi ograniczył komentarze o charakterze filozoficzno-religijnym do minimum, koncentrując się na wątkach czysto etycznych. Nawet gdy wspomniał o birmańskiej pagodzie, nie powiedział wprost, że została ona wzniesiona w ramach kultu buddyjskiego – zamiast tego skupił się na tym, jakie intencje stały za jej powstaniem. Spostrzeżenie to potwierdza także fakt, iż w swoim przemówieniu Xi przywołał ze wszystkich trzech kręgów kulturowych przysłowia bądź powiedzenia, których przesłanie dotyczy wytrwałości i konsekwencji w realizacji planów. Należy jednak podkreślić, że mądrości te trudno przypisać do konkretnego prądu filozoficznego lub religijnego.

Bodaj najważniejszy wniosek, do jakiego można dojść na podstawie omówionych w tej części rozdziału przemówień, wiąże się z przypisywaniem Pięciu Zasadom znaczenia o charakterze ogólnoazjatyckim. Innymi słowy, zarówno Singh, Ansari, jak i Xi potraktowali zasady Pańća Śila – przynajmniej w sferze retoryczno-deklaratywnej – jako ucieleśnienie starożytnych idei pokoju i tolerancji, na których bazie miały zostać wzniesione cywilizacje Azji. Nawet jeśli odwołali się do konkretnych elementów chińskiego bądź indyjskiego dziedzictwa, przedstawili je raczej jako dowód etycznego uniwersalizmu aniżeli jako cechy wyróżniające poszczególne kultury. Ponadto autorzy przemówień całkowicie pominęli działalność polityków takich jak Zhou Enlai czy Jawaharlal Nehru – Ansari uczynił z premiera Indii jedynie propa-

---

496 Nawet tytuły obu wystąpień wydają się zbliżone – przemówienie Xi Jinpinga zatytułowano *Carry Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence to Build a Better World through Win-Win Cooperation*, a premiera Wen Jiabao: *Carrying Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence in the Promotion of Peace and Development*.

497 Powołując się na mądrości Konfucjusza, Wen Jiabao zauważył, że zamiast umniejszać rolę innych cywilizacji, należy dbać o pokojowe współistnienie i kulturową różnorodność, zachęcając do dialogu i wymiany. Por. *Carrying Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence in the Promotion of Peace and Development. Speech by Wen Jiabao Premier of the State Council of the People's Republic of China at Rally Commemorating the 50th Anniversary of The Five Principles of Peaceful Coexistence*, Beijing, 28 VI 2004, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/seminaronfiveprinciples_665898/t140777.shtml (dostęp: 27 II 2018).

gatora i interpretatora reguł Pańća Śila, podczas gdy Xi (podobnie jak Wen Jiabao dziesięć lat wcześniej) przywołał nazwisko Zhou Enlaia tylko raz, a o Jawaharlalu Nehru w ogóle nie wspomniał. Niewykluczone, że zignorowanie dokonań tych dwóch przywódców związane było nie tyle z osobistą niechęcią Singha, Ansariego i Xi Jinpinga, ile z ewolucją oficjalnej, chińsko-indyjskiej narracji towarzyszącej Pięciu Zasadom, wyraźnie odchodzącej od kultu jednostek. Nade wszystko nie można zapominać, że z roku na rok powiększa się dystans czasowy oddzielający teraźniejszość od wydarzeń z lat 50. XX wieku – w rezultacie pamięć przeciętnych mieszkańców Indii i Chin o przywódcach takich jak Jawaharlal Nehru czy Zhou Enlai wydaje się w sposób naturalny blaknąć.

***

Na podstawie analizy przemówień, wywiadów, artykułów i monografii omawiających rolę reguł Pańća Śila w relacjach chińsko-indyjskich można stwierdzić, że sześćdziesięcioletni okres, który rozpoczął się wraz z proklamacją Pięciu Zasad w kwietniu 1954 roku, przyniósł wiele różnych (i, co najważniejsze, często radykalnie sprzecznych) sposobów narracji i interpretacji o charakterze historyczno-kulturowym. Analizie porównawczej przywołanych w tej części tekstów, umożliwiającej prześledzenie ewolucji dyskursu zbudowanego na Pięciu Zasadach, poświęcono ostatni rozdział przedłożonej monografii.

Rozdział 3
Rekonstrukcja kulturowego dyskursu Pięciu Zasad

Celem niniejszego rozdziału jest przeprowadzenie analizy porównawczej esejów, przemówień, wywiadów i opracowań poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Punkt wyjścia stanowią komentarze poczynione przez głównego propagatora Pańća Śila, Jawaharlala Nehru. Kolejne sekcje przeznaczono na wydobycie i porównanie wątków kulturowych pojawiających się w tekstach omówionych w rozdziale drugim. Następnie podjęta została próba wyjaśnienia, dlaczego do tych właśnie zagadnień odwoływali się ich autorzy oraz czy odniesienia te służyły w szerszej perspektywie celom o charakterze ideologicznym i politycznym.

3.1. HISTORYCZNO-KULTUROWE ASPEKTY PIĘCIU ZASAD W POLITYCE JAWAHARLALA NEHRU

Chociaż rozmaite zagadnienia historyczno-kulturowe były dla Jawaharlala Nehru ważnym punktem odniesienia, nie ulega wątpliwości, że jego przemówienia i wywiady należy odczytywać przede wszystkim we współczesnym mu kontekście politycznym, ze szczególnym uwzględnieniem bipolarnego podziału świata i działalności państw niezaangażowanych. Jak twierdził pierwszy premier niepodległych Indii, przestrzeganie Pięciu Zasad implikowało konieczność stronienia od konfliktów i podziałów o charakterze zimnowojennym. W konsekwencji działalność oparta na regułach Pańća Śila wydawała się jedynie słuszną alternatywą dla polityki siły i strachu, same reguły zaś – jak można przeczytać w broszurze *Panchsheel* z 1957 roku – swoistym kodeksem umożliwiającym rozwiązanie wszelkiego rodzaju sporów[1]. Tym

1 Por. podrozdział 2.1.2.2. *Z*asady moralności w relacjach międzynarodowych, s. 134–136. W przypadku publikacji omówionych już w rozdziale drugim postanowiono w przypisach niniejszego

samym Nehru uznał Pańća Śila za najważniejszy wkład Indii w rozwój przyjaznych, pokojowych stosunków pomiędzy różnymi krajami świata – jako wielki sukces określił przyjęcie Pięciu Zasad przez Ruch Państw Niezaangażowanych oraz rozszerzenie ich do dziesięciu punktów w końcowej deklaracji konferencji w Bandungu w 1955 roku[2]. Premier najpewniej zignorował fakt, że – jak wykazano w rozdziale pierwszym niniejszej rozprawy – reguły te były owocem wielostronnego kompromisu, niekoniecznie zaś modyfikacją zasad pochodzących z chińsko-indyjskiej umowy.

Warto zauważyć, że Nehru odwoływał się do zasad Pańća Śila nie tylko w kontekście międzynarodowym, a nawet globalnym, lecz także w związku z rozmaitymi wyzwaniami polityki wewnętrznej. Uważał, że wszelkie spory i konflikty, do których doszło w granicach państwa indyjskiego, powinny zostać rozwiązane w duchu pokojowego współistnienia. Jak twierdził, przesłanie Pańća Śila okazałoby się fałszywe, gdyby sami Indusi nie postępowali w zgodzie z Pięcioma Zasadami w życiu codziennym. Taki przekaz płynie z przemówienia *Appeal for Goodwill* z 16 stycznia 1956 roku, w którym Nehru wezwał do ostatecznego zjednoczenia kraju i zakończenia regionalnych sporów[3].

Rekonstruując polityczno-kulturowy dyskurs związany z zasadami Pańća Śila, należy zwrócić uwagę na powtarzające się w przemówieniach i wywiadach Nehru odniesienia do szeroko rozumianej cywilizacji Indii. Premier wielokrotnie podkreślał, że w Pięciu Zasadach „nie ma nic nowego"[4]. Innymi słowy, Nehru uważał Pańća Śila za reguły głęboko zakorzenione w indyjskiej historii, a zatem za konstrukt tylko pozornie będący dorobkiem dwudziestowiecznej myśli politycznej. Taki wniosek można wysnuć z przemówienia *Coexistence at Home* z 21 grudnia 1955 roku, w którym Nehru zauważył, że Pańća Śila to koncepcja „immanentna dla indyjskiego myślenia i indyjskiej kultury"[5]; z kolei w przemówieniu *The Concept of Panchsheel* z 17 września 1955 roku podkreślił, że jedyną nowość w przypadku Pięciu Zasad stanowiła ich aplikacja w kontekście chińsko-indyjskim[6]. Jak ocenił w wywiadzie

---

rozdziału odsyłać Czytelników nie do oryginałów, lecz do fragmentów przedłożonej dysertacji, w których przytoczone teksty poddano bardziej szczegółowej analizie.

2 Por. podrozdział 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

3 Por. *ibidem*.

4 Por. *ibidem*.

5 Por. *ibidem*.

6 Por. *ibidem*.

przeprowadzonym przez Rustoma Khurshedjiego Karanjię, nie tylko zasady Pańća Śila, lecz w istocie cała polityka zagraniczna Indii była częścią ich historii i tradycji[7].

Na podstawie tekstów przeanalizowanych w niniejszej monografii można zauważyć, że retoryka indyjskiego premiera odzwierciedlała jego rosnącą z biegiem lat fascynację filozofią buddyjską. Próbując dowieść istnienia związku między polityką zagraniczną i zasadami Pańća Śila a starożytną myślą indyjską i historią, Nehru chętnie przywoływał nauczanie Buddy, którego we wspomnianym już przemówieniu *Appeal for Goodwill* nazwał „najwspanialszym synem Indii"[8]. W rozmaitych wystąpieniach i wywiadach wyraził także podziw dla cesarza Aśoki i jego edyktów. Niemniej działalność starożytnego przywódcy rozpatrywał Nehru nie tylko w ujęciu historycznym – postępowanie władcy, który, zgodnie ze wskazówkami Buddy, porzucić miał ścieżkę wojny i przemocy, uważał za konstrukt wciąż żywy, będący dla współczesnych Indii ważnym punktem odniesienia. W ramach zderzenia historii starożytnej z rzeczywistością polityczną mu współczesną zauważył w przeprowadzonym przez Karanjię wywiadzie-rzece, że w umyśle Aśoki nie było miejsca na zimną wojnę, kierował się on bowiem zasadami pokoju i tolerancji[9]. Tym samym koncepcja pokojowego współistnienia sięgała „dni Aśoki i Buddy"[10]. Inaczej mówiąc, idee ujęte w regułach Pańća Śila stanowiły zdaniem Nehru część starożytnej indyjskiej cywilizacji. Innym przykładem dowodzącym, że koncepcja współistnienia obecna była w Indiach już dwa tysiące lat temu, miała być przywołana przez premiera historia Ćanakji, który swoim mądrym, altruistycznym zachowaniem doprowadził do bezkrwawego rozwiązania sporu[11].

W tekstach Nehru poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad pojawiła się również – obok działalności Buddy i Aśoki – filozofia Mahatmy Gandhiego. Zdaniem indyjskiego premiera to właśnie Gandhi ofiarował światu najbardziej praktyczny substytut wojny i przemocy w postaci idei biernego oporu[12]. W ten sposób zasady Pańća Śila wpisały się w założenia gandyzmu, te zaś stanowiły praktyczną filozofię działania, będącą zarazem jednym z filarów indyjskiej cywilizacji. W re-

7 Por. *ibidem*.
8 Por. *ibidem*.
9 Por. *ibidem*.
10 Por. *ibidem*.
11 Por. *ibidem*.
12 Por. *ibidem*.

zultacie idee ujęte w Pięciu Zasadach spoiły filozofie Buddy, Aśoki i Gandhiego, współformujące podstawy indyjskiego kręgu kulturowego.

Warto podkreślić, że premier Nehru, doszukujący się korzeni Pięciu Zasad w czasach starożytnych, skoncentrował się w swoich wywiadach i przemówieniach na zagadnieniach moralnych. Zgodnie z uwagą, przywołaną przez broszury *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* oraz *Panchsheel, Its Meaning and History*, oparte na filozofii Buddy, Aśoki i Gandhiego zasady Pańća Śila stanowiły „starożytną frazę aplikowaną w kontekście moralnym"[13]. W ten sposób Nehru nie tylko wskazał na zakorzenienie tych idei w starożytnej cywilizacji, lecz także wyeksponował ich etyczny charakter. Z przywołanych przemówień i wywiadów wynika, że najważniejszą wartość Pięciu Zasad stanowiła – obok idei pokoju – postawa „żyj i pozwól żyć", którą można odnaleźć w filozofii Buddy, Aśoki i Gandhiego. Jak doprecyzował Nehru w wywiadzie Karanji, zasady Pańća Śila były owocem tolerancji, fundamentu starożytnej indyjskiej cywilizacji[14]. Inaczej ujmując, filozofie Buddy, Aśoki i Gandhiego (tworzące zarazem ideologiczne filary Pięciu Zasad) uważał Nehru za esencję szeroko rozumianej indyjskiej kultury. Warto jednak odnotować, że tradycyjna indyjska tolerancja, którą miały odzwierciedlać zarówno nauki wspomnianych wcześniej myślicieli, jak i zasady Pańća Śila, bynajmniej nie była bezwarunkowa – wymagała ona obopólności, powszechnej zgody na niezależne wybory w sferze politycznej, prawnej czy gospodarczej.

Na podstawie rozmaitych wypowiedzi Nehru można dojść do wniosku, że zasady Pańća Śila, wyrażające starożytne indyjskie przywiązanie do pokoju i tolerancji, traktował on – przynajmniej w sferze deklaratywnej – jako fundament polityki zagranicznej Indii. Należy przy tym zauważyć, iż wypowiedzi premiera miały charakter ambiwalentny – podczas gdy w przemówieniu *Report on Bandung* z 30 kwietnia 1955 roku stwierdził on, że reguły Pańća Śila nie były w żadnej mierze świętymi przykazaniami[15], w dyskusji parlamentarnej toczącej się 12 grudnia 1959 roku podkreślił, że Pięć Zasad to „aksjomatyczna prawda", czyli zbiór niepodważalnie słusznych idei, których Indie będą przestrzegać bez względu na postawę strony chińskiej[16].

---

13 Por. podrozdział 2.1.2.1. Echo starożytnych zasad buddyjskich, s. 131–134; podrozdział 2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia", s. 136–138.

14 Por. podrozdział 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

15 Por. *ibidem*.

16 Por. *ibidem*.

Mimo iż zachowanie premiera Indii wydawało się pozornie mało racjonalne, nie jest wykluczone, że świadomy militarnej przewagi Chińczyków Nehru za wszelką cenę próbował utrzymać pokój, ignorując chińskie prowokacje i nie dając Pekinowi pretekstu do rozpoczęcia wojny. Warto na koniec zauważyć, że choć przywiązanie Nehru do zasad Pańća Śila cechował rodzaj religijnej żarliwości, „aksjomatyczną prawdę", jaką było w jego rozumieniu Pięć Zasad, należy umieścić, uwzględniając dość mocno zlaicyzowany charakter jego życiowej filozofii, raczej w kontekście etycznym, nie zaś religijnym.

3.2. KULTUROWE WARSTWY INTERPRETACJI PIĘCIU ZASAD

Dzięki analizie tekstów poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad można zauważyć, że spostrzeżenia poczynione przez pierwszego premiera niepodległych Indii stały się głównym punktem odniesienia nie tylko dla komentatorów mu współczesnych, lecz także dla kolejnych pokoleń polityków i badaczy. W konsekwencji w publikacjach i wystąpieniach pochodzących ze wszystkich trzech wyróżnionych na potrzeby niniejszej monografii przedziałów czasowych można odnaleźć nawiązania do rozmaitych elementów i aspektów szeroko rozumianego indyjskiego dziedzictwa cywilizacyjnego.

3.2.1. TRADYCJA PANINDYJSKA

Pomiędzy wypowiedziami Jawaharlala Nehru a komentarzami pozostałych przywołanych w niniejszej rozprawie autorów można wskazać pewne podobieństwa. Przede wszystkim w wielu tekstach pojawia się „perspektywa ciągłości" związana z apoteozą odległej przeszłości. Podobnie jak sam Jawaharlal Nehru, także inni, zainspirowani jego spostrzeżeniami politycy i badacze twierdzili, że zasady Pańća Śila nie były w swojej istocie tworem dwudziestowiecznym, lecz konstruktem głęboko zakorzenionym w starożytnej indyjskiej cywilizacji. Założenie to pojawiło się we wszystkich trzech przeanalizowanych w niniejszej dysertacji broszurach parlamentarnych[17], pisał o tym również w swojej publikacji Akshoy Kumar Ghoshal[18]. Zdaniem badacza polity-

17 Por. podrozdział 2.1.2.1. Echo starożytnych zasad buddyjskich, s. 131–134; podrozdział 2.1.2.2. Zasady moralności w relacjach międzynarodowych, s. 134–136; podrozdział 2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia", s. 136–138.

18 Por. podrozdział 2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala, s. 145–153.

ka pokojowego współistnienia nie była dla Indii niczym nowym, przeciwnie – pozostawała w zgodzie z indyjską historią i tradycją. Słuszność spostrzeżeń Ghoshala potwierdził w biografii Nehru z 1956 roku Frank Moraes, który podkreślił, że polityka Indii nie tylko służyła rozwiązaniu najbardziej palących problemów wewnętrznych, lecz także wpisywała się w ramy indyjskiej myśli i tradycji[19]. Podobne stanowisko zajął E. Malcolm Hause, którego zdaniem niepodległe Indie chętnie korzystały z dorobku starożytnej cywilizacji[20]. Wreszcie we wprowadzeniu do wywiadu-rzeki Rustom Khurshedji Karanjia podkreślił, że dzięki polityce opartej na zasadach pokojowego współistnienia i niezaangażowania Nehru kontynuował „historycznie uświęcone tradycje"[21].

Pomimo zmian, jakie zaszły w polityce zagranicznej oraz promowanej przez indyjski rząd ideologii w wyniku wojny chińsko-indyjskiej, wśród publikacji wydanych po 1962 roku wciąż można znaleźć artykuły i monografie mówiące o zakorzenieniu Pięciu Zasad w okresie starożytnym. Wśród nich warto wymienić teksty K.T. Narasimhy Chara, Hirena Mukerjeego czy Marie Seton, która w biografii Nehru potwierdziła, że idea niezaangażowania stanowiła rezultat „starych praktyk i starego umysłu"[22]. Pillachira Mathew Thomas zauważył z kolei, że formę Pańća Śila przybrała w polityce zagranicznej Indii aura idealizmu, zawierająca elementy gandyzmu oraz hindusko-buddyjskie przywiązanie do idei nieczynienia przemocy[23]. Zbliżoną wizję roztoczył przed czytelnikami Bhim Sandhu, podkreślający, że polityka zagraniczna Indii nie była arbitralną kreacją Jawaharlala Nehru, lecz wpisywała się w ramy indyjskiej filozofii i tradycji[24]. Wreszcie za koncepcję tak starą, jak indyjska cywilizacja, uznali zasady Pańća Śila Jasjit Singh, autor rozdziału wchodzącego w skład publikacji *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Rela-*

19 Por. podrozdział 2.1.6. Synteza buddyjsko-ańokowo-gandyjska w dziele Franka Moraesa, s. 160–162.

20 Por. podrozdział 2.1.7. Owoc „indyjskiej tradycji pacyfizmu" według E. Malcolma Hause'a, s. 162–167.

21 Por. podrozdział 2.1.8. Nowe szaty hinduskiej doktryny koegzystencji w wyobrażeniu Rustoma Khurshedjiego Karanji, s. 167–169.

22 Por. podrozdział 2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton, s. 179–183.

23 Por. podrozdział 2.2.7. Pięć Zasad jako element hinduskiej ideologii religijnej w analizie Pillachiry Mathew Thomasa, s. 204–212.

24 Por. podrozdział 2.2.8. Nośnik „tradycji ańokowo-buddyjskiej" w komentarzu Bhima Sandhu, s. 212–222.

tions[25], oraz Marie Seton, powołująca się w tej kwestii na wypowiedź Mannaraswamighali Sreerangi Rajana[26]. Podobne przekonanie można znaleźć także w przemówieniach Natwara Singha i Mohammada Hamida Ansariego, którzy wskazali na przywiązanie Indusów do idei pokoju i tolerancji sięgające czasów starożytnych[27].

Chociaż zdecydowana większość uwag na temat związku Pięciu Zasad z indyjską cywilizacją ma charakter ogólnikowy, niektórzy badacze i eseiści – zwłaszcza ci, którzy inspirowali się wizją Jawaharlala Nehru – nawiązali w swoich analizach do konkretnych elementów kulturowego dziedzictwa Indii. Jednym z nich była tak zwana „tradycja aśokowo-buddyjska", jak nazwał ją Sandhu[28], uznająca działalność cesarza Aśoki za formę przeniesienia pokojowej, tolerancyjnej filozofii Buddy z relacji interpersonalnych do sfery państwowej i międzynarodowej.

3.2.2. IDEE AŚOKOWO-BUDDYJSKIE

Jak można stwierdzić na podstawie analizy przeprowadzonej w rozdziale drugim, w publikacjach poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad najczęściej pojawiają się odniesienia do szeroko rozumianego kontekstu buddyjskiego. Doskonałym tego przykładem są wydawane w latach 1955–1958 broszury, których trzon stanowią cytaty z przemówień i wywiadów Nehru. Pierwsza z przywołanych w niniejszej publikacji broszur, *Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study* z 1955 roku, przybliżyła źródłosłów sformułowania „Pańća Śila", przypomniała również, że zasady te w starożytności znane były jako Pansil, Pięć Wskazań, których autorstwo przypisuje się samemu Śakjamuniemu[29]. Parlamentarna publikacja nawiązała również do działalności Aśoki – to właśnie ten władca miał za pomocą swoich edyktów promować drogę duchowego rozwoju opartą na Pięciu Wskazaniach, dzięki czemu wprowadził do życia publicznego kodeks buddyjskiej moralności. Podobne podejście zaprezentowała broszura *Panchsheel* z 1957 roku, podająca informację, że pięć zasad właściwe-

25 Por. podrozdział 2.3.5.5. Pięć Zasad jako podstawa indyjskiego myślenia w interpretacji Jasjita Singha, s. 254–256.

26 Por. podrozdział 2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton, s. 179–183.

27 Por. podrozdział 2.3.7.1. „Mapa drogowa" przyjaźni i wzajemnych korzyści w rozumieniu Natwara Singha, s. 260–262; podrozdział 2.3.7.2. Starożytne ideały wyobrażone przez Indie, Chiny i Mjanmę – historyczny optymizm Mohammada Hamida Ansariego, s. 263–265.

28 Por. podrozdział 2.2.8. Nośnik „tradycji aśokowo-buddyjskiej" w komentarzu Bhima Sandhu, s. 212–222.

29 Por. podrozdział 2.1.2.1. Echo starożytnych zasad buddyjskich, s. 131–134.

go zachowania zostało sformułowanych po raz pierwszy dwa i pół tysiąca lat temu przez Buddę, a reguły zwane *śilami* przyjął po konwersji na buddyzm cesarz Aśoka[30]. Najszerzej zakreśliła buddyjski kontekst Pięciu Zasad trzecia z przeanalizowanych w niniejszej monografii broszur – objaśniła ona sanskryckie korzenie sformułowania „Pańća Śila", wymieniła również inne języki buddyjskiego kręgu kulturowego, w których ta fraza występuje. Publikacja ta rozwinęła także kwestię Dziesięciu Wskazań i, podobnie jak poprzednie wydania, przypomniała o działalności cesarza Aśoki[31].

Do buddyjskiego kontekstu Pięciu Zasad nawiązywał w swoich licznych przemówieniach również Sarvepalli Radhakrishnan. Treść buddyjskich reguł Pańća Śila przytoczył między innymi w przemówieniu wygłoszonym w związku z wizytą Song Qingling – stwierdził wówczas, że są one zasadami nabożności, czystości i współczucia, budującymi ducha braterskiej współpracy[32]. Od koncepcji współistnienia do zasad wskazanych przez Buddę przeszedł także w przemówieniu z 4 lipca 1956 roku, powtarzając za Śakjamunim, że prawdziwe człowieczeństwo przychodzi dopiero wraz z przyswojeniem zasad Pańća Śila[33]. Wreszcie o znaczeniu edyktów Aśoki i buddyjskich Pięciu Wskazań w kontekście reguł Pańća Śila przypomniał Radhakrishnan w przemówieniu wygłoszonym 5 listopada 1957 roku na konferencji Międzynarodowego Czerwonego Krzyża[34] oraz w tekście *General Preface to Buddhist Texts*, napisanym w związku z dwa tysiące pięćsetną rocznicą narodzin Buddy[35].

Jednym z najczęściej powtarzających się w komentarzach dotyczących Pięciu Zasad elementów filozofii buddyjskiej jest wspomnianych w poprzednim akapicie Pięć Wskazań, które obejmują powstrzymanie się od odbierania życia, brania rzeczy niedanych, ulegania żądzy, mówienia kłamstw oraz zażywania wszelkiego rodzaju używek. Jak ujęli to metaforycznie we wspólnej publikacji Tan Chung i Geng Yinzeng, Pańća Śila to dwudziestowieczna forma starożytnych Pięciu Wskazań, „butelka" wydobyta i napełniona świeżym winem przez Jawaharlala Nehru[36]. Warto

30 Por. podrozdział 2.1.2.2. Zasady moralności w relacjach międzynarodowych, s. 134–136.

31 Por. podrozdział 2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia", s. 136–138.

32 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

33 Por. *ibidem*.

34 Por. *ibidem*.

35 Por. *ibidem*.

36 Por. podrozdział 2.3.4. „Stara butelka napełniona świeżym winem" w dziele Tan Chunga i Geng Yinzeng, s. 240–247.

zauważyć, że dokładnie tę samą metaforę zastosował kilkadziesiąt lat wcześniej Radhakrishnan w odniesieniu do indyjskiego szacunku dla przeszłości, polegającego na „przyjmowaniu z przeszłości wszystkiego, co dobre, i dodawaniu doń czegoś więcej”[37]. Na związek dwudziestowiecznych zasad Pańća Śila ze starożytnymi Pięcioma Wskazaniami – przynajmniej na poziomie nomenklatury – zwrócili uwagę w swoich tekstach również Hause oraz Mohanty[38].

Jak już wielokrotnie wspomniano, politycy i badacze szukający korzeni indyjskiego umiłowania pokoju w czasach starożytnych chętnie łączyli filozofię Buddy z działalnością cesarza Aśoki. Doskonałym tego przykładem jest artykuł Pandit – jej zdaniem najsłynniejszym propagatorem filozofii pokoju był podziwiany przez Nehru cesarz Aśoka, który po konwersji na buddyzm porzucił ścieżkę wojny i przemocy[39]. O tym, że doktryna Pańća Śila może się uważać za tak starą, jak sam Budda, napisał również Moraes, rozszerzający swoją historyczno-kulturową analizę o Ośmiostopniową Ścieżkę[40]. Tekstem Pandit inspirował się z pewnością Ram Dutt Sharma, który odnotował, że indyjskie umiłowanie pokoju, wyrażone w Pięciu Zasadach oraz polityce niezaangażowania, przyjęło formę filozoficzną w nauczaniu Buddy, formę historyczną zaś – w działaniach cesarza Aśoki[41]. Jak z kolei zauważył Sandhu, retoryka Nehru oparta na regułach Pańća Śila wpisała się w „tradycję aśokowo-buddyjską”[42].

Podsumowując, zdaniem przywołanych w tym podrozdziale autorów treść Pięciu Zasad była odzwierciedleniem duchowego modelu, funkcjonującego w Indiach od setek lat nie tylko w życiu społecznym, lecz także w polityce wewnętrznej i międzynarodowej. W tym świetle nie powinno dziwić, że zaprzyjaźniona z Nehru Seton zajęła w jego biografii podobne stanowisko. Jej zdaniem pierwszy premier niepodległych In-

37 S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 80.

38 Por. podrozdział 2.1.7. Owoc „indyjskiej tradycji pacyfizmu” według E. Malcolma Hause’a, s. 162–167; podrozdział 2.3.5.4. Ekspozycja wartości azjatyckich w opinii Manoranjana Mohanty’ego, s. 253–254.

39 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności” w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

40 Por. podrozdział 2.1.6. Synteza buddyjsko-aśokowo-gandyjska w dziele Franka Moraesa, s. 160–162.

41 Por. podrozdział 2.3.1. Pięć Zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy, s. 223–228.

42 Por. podrozdział 2.2.8. Nośnik „tradycji aśokowo-buddyjskiej” w komentarzu Bhima Sandhu, s. 212–222.

dii próbował pogodzić rozmaite paradoksy indyjskiej myśli, łącząc nauki Buddy z filozofią Mahatmy Gandhiego[43]. Tym sposobem – w przeciwieństwie do pozostałych autorów – Seton skupiła się nie na związku tradycji buddyjskiej z działalnością Aśoki, lecz na więzach łączących buddyzm z gandyzmem. To właśnie z tych filozofii miała się wywodzić idea pokojowego współistnienia, fundament polityki zagranicznej Nehru.

Ze względu na nawiązania do kontekstu buddyjskiego niezwykle ciekawy przykład analizy historyczno-kulturowego tła Pańća Śila stanowi monografia Hirena Mukerjeego. Podobnie jak w wydawanych w latach 50. broszurach parlamentarnych, także na kartach *The Gentle Colossus. A Study of Jawaharlal Nehru* znalazła się informacja, że starożytnych koncepcji filozoficznych nie łączył z Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia żaden związek o charakterze przyczynowo-skutkowym[44]. Mimo to, niejako wbrew swojej pierwszej uwadze, autor szeroko opisał kontekst buddyjski – wyraźnie podkreślił, że idee Ośmiostopniowej Ścieżki oraz drogi środka miały wpływ na kształt polityki zagranicznej postkolonialnych Indii. W konsekwencji można dojść do wniosku, że buddyjskie koncepcje przynajmniej do pewnego stopnia były źródłem inspiracji dla polityki pokojowego współistnienia i niezaangażowania. Jak zauważył autor, pięć starożytnych wskazań regulujących relacje interpersonalne „ubrano w inne szaty"[45], a następnie przeniesiono do stosunków międzynarodowych.

3.2.3. FILOZOFIA GANDYJSKA

Obok odniesień do tak zwanej tradycji aśokowo-buddyjskiej wielu autorów tekstów poświęconych Pięciu Zasadom sięgnęło w swoich analizach do filozofii gandyjskiej. Wśród idei i doktryn, które miały wpłynąć na kształt i zastosowanie Pięciu Zasad, większość badaczy wymieniła *satjagrahę*. Taką wersję przedstawili w swoich książkach Char oraz Thomas, podkreślający, że Pięć Zasad przeniosło *satjagrahę* ze sfery indyjskiej, wewnętrznej, do sfery międzynarodowej[46]. Z kolei Bhattacharjea zauważyła w swoim rozdziale, że zasady Pańća Śila – tak jak *satjagraha* Gandhego – były czymś

43 Por. podrozdział 2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton, s. 179–183.

44 Por. podrozdział 2.2.2. Koncepcja wyrastająca z indyjskiej historii w rozumieniu Hirena Mukerjeego, s. 175–179.

45 Por. *ibidem*.

46 Por. podrozdział 2.2.1. Pięć Zasad jako moralna „krucjata" Nehru w interpretacji K.T. Narasimhy Chara, s. 169–175; podrozdział 2.2.7. Pięć Zasad jako element hinduskiej ideologii religijnej w analizie Pillachiry Mathew Thomasa, s. 204–212.

więcej niż tylko sumą składników, posiadały bowiem pewien „czynnik X", świadczący o ich wielkości i ponadczasowości[47]. Warto zauważyć, że niektórzy badacze odnieśli się w swoich tekstach do najbardziej ogólnych zarysów podejścia gandyjskiego – dla przykładu Moraes powtórzył za Gandhim apel o realizację słusznych celów za pomocą uczciwych, moralnie właściwych środków[48], z kolei Char podkreślił, iż filozofię „żyj i pozwól żyć" zapożyczył Nehru zarówno od Gandhiego, jak i cesarza Aśoki. Zdaniem badacza był to dowód na to, że idee, które promował Mahatma w pierwszej połowie XX wieku, nie były również obce myślicielom starożytnym[49].

Nie ulega wątpliwości, że większość polityków i badaczy, którzy sięgnęli do wątków gandyjskich, dokonała w swoich tekstach nie tylko idealizacji rozwiązań polityczno-filozoficznych, lecz także gloryfikacji samego Gandhiego. Dla przykładu Pandit określiła go jako „wielkiego interpretatora" tradycji indyjskich. Zdaniem siostry Nehru to właśnie Gandhi pokazał Indiom i światu, jak w praktyce można zastosować idee pokoju i nieczynienia przemocy, leżące u podstaw indyjskiej cywilizacji[50]. Podobnie ocenił Gandhiego Ram Dutt Sharma – badacz opisał go jako „wielkiego interpretatora tradycyjnego rozumowania", którego przywiązanie do zasad etycznych i nieczynienia przemocy zapewniło Indiom niepodległość oraz zainspirowało Nehru do rozwinięcia koncepcji niezaangażowania[51].

Na koniec należy zauważyć, że chociaż nawiązania do aktywności Mahatmy Gandhiego pojawiały się w tekstach poświęconych Pięciu Zasadom dość regularnie, zazwyczaj były jedynie powierzchowne – większość polityków i badaczy poprzestała na przywołaniu nazwiska Gandhiego, najwyraźniej nie widząc konieczności wyjaśnienia, na czym dokładnie opierała się jego filozofia. Wielu z nich zestawiło w swoich analizach działalność ojca niepodległych Indii z rządami Aśoki, rzekomo tradycyjną indyjską tolerancyjną lub koniecznością doboru właściwych środków do

47 Por. podrozdział 2.3.5.3. Reguły unikalne i ponadczasowe w komentarzu Miry Sinhy Bhattacharjei, s. 252–253.

48 Por. podrozdział 2.1.6. Synteza buddyjsko-aśokowo-gandyjska w dziele Franka Moraesa, s. 160–162.

49 Por. podrozdział 2.2.1. Pięć Zasad jako moralna „krucjata" Nehru w interpretacji K.T. Narasimhy Chara, s. 169–175.

50 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

51 Por. podrozdział 2.3.1. Pięć Zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy, s. 223–228.

realizacji słusznych celów. Wydaje się jednak, że w ten sposób przekazali oni jedynie ogólne uwagi i sugestie, niejako zmuszając czytelników do samodzielnej próby doszukania się związków zasad Pańća Śila z filozofią gandyjską.

3.2.4. INDYJSKI SYNKRETYZM I MULTIKULTURALIZM

Wydaje się, że wiele tekstów, których autorzy sięgnęli w swoich interpretacjach do indyjskiego kontekstu kulturowego, cechuje lokowanie na jednej płaszczyźnie filozofii Buddy, Aśoki i Gandhiego. Bodaj najbardziej zwartą syntezę wszystkich tych elementów zaprezentował Moraes – jego zdaniem doktryna Pańća Śila była „(…) tak stara jak sam Budda, którego zasady pokoju zostały uczczone w skalnych edyktach Aśoki i rozbrzmiały echem ponad dwa tysiące lat później w nauczaniu Gandhiego”[52]. Podobną wizję przedstawiły w swoich tekstach Pandit[53] oraz Bhalla, przypominająca w swoim rozdziale, że zdaniem strony indyjskiej koncepcja Pańća Śila wywodziła się z „(…) kultury pokoju i tolerancji, sięgającej nieczynienia przemocy u Buddy i Aśoki, co ostatnimi czasy symbolizowała polityka Gandhiego”[54].

Mimo iż triadę obejmującą postaci Buddy, Aśoki i Gandhiego można uznać za najczęściej powtarzający się w przywołanych tekstach rodzaj kulturowej syntezy, nie sposób zignorować faktu, że niektórzy politycy, dziennikarze i naukowcy zaproponowali własne, odmienne rozwiązania. Dobrym tego przykładem jest tekst Ghoshala, w którym przedstawił on sekwencję hinduizmu, gandyzmu i nehruizmu, spojonych duchem tolerancji oraz ideą nieczynienia przemocy[55]. Podobnie jak w przypadku triady obejmującej postawę Buddy, Aśoki oraz Gandhiego, także tym razem każda kolejna forma miała wywodzić się z formy wcześniejszej. Działalność Aśoki, Gandhiego i Nehru przywołał z kolei Sandhu, przekonujący, że wszyscy ci myśliciele przyjęli model polityki, który w połowie XX wieku zaowocował koncepcją niezaangażowania oraz Pięcioma Zasadami[56].

---

52 Por. podrozdział 2.1.6. Synteza buddyjsko-aśokowo-gandyjska w dziele Franka Moraesa, s. 160–162.

53 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności” w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

54 Por. podrozdział 2.3.3.2. Narzędzie chińskiej *Realpolitik* według Madhu Bhalli, s. 238–240.

55 Por. podrozdział 2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć” według Akshoya Kumara Ghoshala, s. 145–153.

56 Por. podrozdział 2.2.8. Nośnik „tradycji aśokowo-buddyjskiej” w komentarzu Bhima Sandhu, s. 212–222.

Warto odnotować, że filozoficzne powiązania przedstawione przez niektórych autorów tekstów poświęconych kulturowemu znaczeniu Pańća Śila wykraczają poza kontekst gandyjski i historię myśli buddyjskiej. Przykładowo Karanjia odniósł się w swoim wywiadzie z Jawaharlalem Nehru do hinduskiej doktryny koegzystencji i „Uniwersalnej Syntezy"[57]. Trudno przy tym ocenić, czy autor użył określenia „hinduski" celowo, mając na myśli kulturę opartą na Wedach i starożytnych eposach, z wyłączeniem innych prądów filozoficznych i religijnych powstałych na terenie subkontynentu.

Odnosząc się krytycznie do omówionych wcześniej kulturowych interpretacji, warto odnotować, że mimo iż większość tekstów sprowadziła sens Pięciu Zasad do przesłania pokoju i tolerancji, niewiele z nich podkreśliło ich wieloreligijny (lub areligijny) charakter. Informację, że idee Pańća Śila można znaleźć we wszystkich odłamach religijnych starożytnych Indii – hinduizmie, buddyzmie oraz dżinizmie – podała w zasadzie jedynie *Panchsheel, Its Meaning and History*, broszura parlamentarna wydana w 1958 roku[58]. Koncepcje ujęte w Pięciu Zasadach nie zostały przez jej autora bądź autorów przypisane tylko do jednej religii, lecz miały stanowić filar całej południowoazjatyckiej cywilizacji. Jak się wydaje, celem wyeksponowania religijnego pluralizmu, który pomimo swojego wewnętrznego zróżnicowania wyrażał jedność idei i wartości, było pogodzenie i scementowanie rozmaitych tradycji starożytnych Indii.

Niezależnie od tego, do jakich dokładnie elementów indyjskiej kultury odwoływali się politycy, dziennikarze i badacze, zazwyczaj zgodnie podkreślali, że elementem łączącym zasady Pańća Śila z historyczno-filozoficznymi uwarunkowaniami Indii była tolerancja wobec różnych myśli i idei. Za nieodłączny element starożytnej indyjskiej kultury uznano ją między innymi w broszurze parlamentarnej *Panchsheel* z 1957 roku oraz monografii Chara[59]. Bardziej szczegółowo przyjrzeli się temu zagadnieniu Ghoshal, którego zdaniem postawa tolerancji była wspólna dla hinduizmu, gandyzmu i nehruizmu[60], oraz Ram Dutt Sharma, twierdzący, że to dzięki

57 Por. podrozdział 2.1.8. Nowe szaty hinduskiej koegzystencji i syntezy w wyobrażeniu Rustoma Khurshedjiego Karanji, s. 167–169.

58 Por. podrozdział 2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia", s. 136–138.

59 Por. podrozdział 2.1.2.2. Zasady moralności w relacjach międzynarodowych, s. 134–136; podrozdział 2.2.1. Pięć Zasad jako moralna „krucjata" Nehru w interpretacji K.T. Narasimhy Chara, s. 169–175.

60 Por. podrozdział 2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala, s. 145–153.

tolerancji głęboko zakorzenionej w „hindusko-buddyjskim społeczeństwie" Indie nie rościły sobie prawa do monopolu na prawdę i dobro[61]. Jak z kolei doprecyzował Jasjit Singh, współistnienie ludzi wyznających różne religie i filozofie stanowiło immanentną cechę indyjskiej cywilizacji[62]. Choć wszystkie te komentarze odesłały czytelników do wątków historyczno-kulturowych, bez wątpienia doskonale wpisały się również w kontekst polityczny. Warto pamiętać, że zgodnie z oryginalnymi założeniami to właśnie postawę tolerancji wobec innych systemów politycznych i gospodarczych miały promować zasady Pańća Śila, niezależnie od tego, czy doszukiwano się w nich śladu jakichkolwiek starożytnych idei. Należy jednak uzupełnić, że opisywana przez wspomnianych autorów postawa tolerancji wymagała wzajemności. Jak zauważył Ghoshal, tolerancja zawsze musi mieć charakter dwukierunkowy, zarówno w przypadku relacji międzyludzkich, jak i międzynarodowych[63].

Przeprowadzona w niniejszej publikacji analiza pozwoliła na wyróżnienie pierwszego „typu" kulturowej narracji, stosowanej przez polityków, dziennikarzy i badaczy omawiających pochodzenie i znaczenie zasad Pańća Śila. Nawiązania pojawiające się w esejach, przemówieniach i monografiach bezpośrednio odwołujących się do dziedzictwa kulturowego Indii dotyczą przede wszystkim nauk Buddy, mądrości cesarza Aśoki oraz filozofii gandyjskiej. Innymi słowy, rozmaite wypowiedzi przypisane do tej kategorii przedstawiają Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia jako swoistą emanację starożytnej indyjskiej kultury. Co najważniejsze, Indie jawią się w przywołanych tekstach jako kraina pokoju, wzajemnego szacunku i tolerancji. Warto zauważyć, że jako swego rodzaju spoiwo, łączące tradycyjną myśl indyjską z zasadami Pańća Śila, chętnie wybierali ich autorzy działalność Jawaharlala Nehru, który przy konstruowaniu chińsko-indyjskiej umowy w 1954 roku miał świadomie sięgnąć po starożytne idee i wartości.

3.2.5. IDEA KILKUTYSIĄCLETNIEJ PRZYJAŹNI CHIŃSKO-INDYJSKIEJ

Obok odniesień do szeroko rozumianej kultury Indii w przeanalizowanych w przedłożonej monografii tekstach można również znaleźć nawiązania do zagadnień spoza

61 Por. podrozdział 2.3.1. Pięć Zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy, s. 223–228.

62 Por. podrozdział 2.3.5.5. Pięć Zasad jako podstawa indyjskiego myślenia w interpretacji Jasjita Singha, s. 254–256.

63 Por. podrozdział 2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala, s. 145–153.

indyjskiej cywilizacji. Nietrudno zauważyć, że wielu polityków i badaczy chętnie podkreśliło fakt, iż na przestrzeni dwóch tysięcy lat nie doszło między Indiami a Chinami do żadnej wojny. Radhakrishnan nazwał oparte na pokojowej współpracy relacje chińsko-indyjskie jednym z najbardziej nadzwyczajnych przypadków w dziejach ludzkości. Polityk stwierdził z dumą, że historia stosunków między tymi dwoma krajami to przede wszystkim długa tradycja wymiany handlowej i kulturowej[64]. Podobne przekonanie można znaleźć w rozdziale wchodzącym w skład publikacji *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations* – Geng Yinzeng rozpoczęła swój wywód od stwierdzenia, że Chiny i Indie to wielkie starożytne cywilizacje, które przez dwa tysiące lat utrzymywały ze sobą przyjazne kontakty[65]. Z wizją tą współgra rozdział autorstwa Tan Chunga, którego zdaniem Chiny i Indie łączy od kilku tysięcy lat nie tylko przyjaźń, lecz także braterstwo, relacje oparte na nieagresji i wzajemnym szacunku[66]. Równie ciekawą uwagę zamieścił w swoim artykule Nareshwar Dayal Seth – jak próbował dowieść, ustanowienie przyjaznych relacji z Chińską Republiką Ludową było podyktowane chęcią kontynuacji wielosetletniej tradycji dobrosąsiedzkich kontaktów[67]. Pragnienie to miało wyniknąć z racjonalnych przesłanek – bez przychylności Chin niemożliwe byłoby wprowadzenie w życie nehruwiańskich koncepcji niezaangażowania, antykolonializmu i panazjatyzmu. Niektórzy badacze posunęli się jeszcze dalej – dla przykładu Ram Dutt Sharma wspomniał o wielosetletnim, niezakłóconym jakimkolwiek konfliktem stanie pokoju i przyjaźni nie tylko na poziomie chińsko-indyjskim, lecz również w wymiarze ogólnoazjatyckim[68]. Innymi słowy, wszystkie połączone silnymi więzami kulturowymi kraje Azji miały stronić od wojen i przemocy.

Autorzy pragnący wykazać cywilizacyjną jedność kontynentu azjatyckiego (wraz z jego domniemaną wyższością nad zanurzonym w historycznych wojnach Zachodem oraz skonfliktowanymi blokami zimnej wojny) najchętniej odwoływali

64 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

65 Por. podrozdział 2.3.4. „Stara butelka napełniona świeżym winem" w dziele Tan Chunga i Geng Yinzeng, s. 240–247.

66 Por. *ibidem*.

67 Por. podrozdział 2.2.4. „Ulubiona teoria Nehru" – Pięć Zasad według Nareshwara Dayala Setha, s. 183–191.

68 Por. podrozdział 2.3.1. Pięć Zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy, s. 223–228.

się do roli, jaką odegrała w historii tego regionu świata filozofia buddyjska. Idealizacji, a nawet apoteozy wątku buddyjskiego dokonano w tekstach wskazujących na związek dwudziestowiecznych Pięciu Zasad z buddyjską tradycją zarówno na poziomie samej nomenklatury, jak również na poziomie formy i idei. Uwagi na temat wpływów buddyzmu pojawiły się w broszurze parlamentarnej z 1958 roku[69], mówił o niej także w swoich licznych przemówieniach Radhakrishnan[70], z kolei Pandit przyrównała znaczenie rozprzestrzeniającego się na kontynencie azjatyckim buddyzmu do roli, jaką w kulturowym zjednoczeniu Zachodu odegrało chrześcijaństwo[71]. Dzięki temu autorzy ci wskazali nie tylko na geograficzny zasięg buddyzmu (ignorując jednocześnie jego wewnętrzne zróżnicowanie), lecz również na wpływ tej filozofii na różne zakątki Azji. Wydaje się, że w ten sposób postawili niejako znak równości pomiędzy wartościami azjatyckimi a kulturą buddyjską. W konsekwencji można zaryzykować stwierdzenie, że „Azja" ograniczyła się w ich rozumieniu do tak zwanego Dalekiego Wschodu (Azji Południowej, Wschodniej i Południowo-Wschodniej), z wyłączeniem krajów bliskowschodnich oraz Azji Środkowej, pozostającej w orbicie wpływów radzieckich.

3.2.6. Pięć zasad jako próba stworzenia kodeksu międzynarodowej moralności

Na podstawie obserwacji poczynionych w rozdziale drugim można stwierdzić, że podstawowym zadaniem omówionych tekstów było przekonanie opinii publicznej, iż zasady Pańća Śila stanowiły „kodeks międzynarodowej moralności" – tymi słowami określili Pięć Zasad Pandit[72], Radhakrishnan[73] oraz Ram Dutt Sharma[74]. Podobny sens można wywieść z książki Moraesa, dla którego zastosowanie Pięciu Zasad oznaczało rozszerzanie „pola pokoju" oraz wiarę w ludzką dobroć i zasady moralne[75].

---

69 Por. podrozdział 2.1.2.3. „Formuła Moralnego Przezbrojenia", s. 136–138.

70 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

71 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

72 Por. *ibidem*.

73 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

74 Por. podrozdział 2.3.1. Pięć Zasad jako próba ocalenia ludzkości w ujęciu Rama Dutta Sharmy, s. 223–228.

75 Por. podrozdział 2.1.6. Synteza buddyjsko-aśokowo-gandyjska w dziele Franka Moraesa, s. 160–162.

Jak z kolei zauważył Ghoshal, reguły Pańća Śila zostały przyjęte przez wszystkich miłośników pokoju za uniwersalny wzór postępowania[76]. Wreszcie Hause zawyrokował, że Pięć Zasad, przenoszących ideę nieczynienia przemocy ze starożytności na grunt współczesny, „konstytuuje standardy międzynarodowej etyki"[77]. Ponadto wielu autorów wezwało społeczność międzynarodową do uczynienia z reguł Pańća Śila powszechnie akceptowanego kodeksu etycznego. Dla przykładu w przemówieniu wygłoszonym podczas wizyty Song Qingling Radhakrishnan wyraził nadzieję, że kiedyś wszystkie kraje będą przestrzegać w swojej polityce Pięciu Zasad „wzajemnego szacunku, troski i międzynarodowej moralności"[78]. Równie uroczyście zakończył swój wykład prezydent Narayanan, apelujący słowami chińskiego premiera o to, by zasady Pańća Śila „świeciły nad całym światem"[79], służąc ludzkości – jak określili to z kolei Chandra i Natwar Singh – za „kompas moralny"[80].

Chociaż większość przeanalizowanych wystąpień i opracowań przypisała inicjatywę stworzenia porozumienia opartego na regułach Pańća Śila rządowi w Nowym Delhi, niektóre umieściły te zasady w znacznie szerszym, azjatyckim kontekście. W myśl tego typu interpretacji sukces Pięciu Zasad należałoby uznać nie tylko za wspólne dokonanie Indii i Chin, lecz także za osiągnięcie całego kontynentu azjatyckiego. Bardzo podobnie wypowiedzieli się na ten temat prezydent Narayanan, wiceprezydent Ansari oraz Sheel K. Asopa – wszyscy troje stwierdzili, że Pięć Zasad wyrosło z „cywilizacyjnej matrycy Azji", mimo iż sami skupili się w swoich tekstach na znaczeniu kultury indyjskiej i chińskiej, pomijając znaczenie pozostałych regionów tego kontynentu[81]. O ponadnarodowej wspólnocie wartości pisał

76 Por. podrozdział 2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala, s. 145–153.

77 Por. podrozdział 2.1.7. Owoc „indyjskiej tradycji pacyfizmu" według E. Malcolma Hause'a, s. 162–167.

78 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

79 Por. podrozdział 2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana, s. 248–250.

80 Por. podrozdział 2.3.5.2. Pięć Zasad jako „kompas moralny" w rozumieniu Lokesha Chandry, s. 250–252; podrozdział 2.3.7.1. „Mapa drogowa" przyjaźni i wzajemnych korzyści w rozumieniu Natwara Singha, s. 260–262.

81 Por. podrozdział 2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana, s. 248–250; podrozdział 2.3.3.1. Pięć Zasad jako owoc „cywilizacyjnej matrycy Azji" w wyobrażeniu Sheel K. Asopy, s. 236–238; podrozdział 2.3.7.2. Starożytne ide-

w swoim rozdziale również Mohanty, którego zdaniem zasady Pańća Śila były odzwierciedleniem „miłości, dobroci, poświęcenia i pokoju" oraz nośnikiem wartości wysoko cenionych przez „azjatycką cywilizację"[82].

Analizując teksty rozpatrujące Pięć Zasad w kategoriach kodeksu międzynarodowej moralności, warto poczynić jeszcze jedno spostrzeżenie. Mimo iż wielu autorów wskazało jako źródło szeroko rozumianych wartości azjatyckich filozofię buddyjską, wydaje się, że niektórzy z nich przypisali tę zasługę kulturze indyjskiej. Taki sens wynika ze słów Pandit, podkreślającej, że to właśnie na terenie Indii narodziła się filozofia buddyjska, która ukształtowała „medytacyjne podejście Azji"[83]. W konsekwencji w tekstach omawiających znaczenie Pańća Śila można wskazać dwie tendencje interpretacyjne: podczas gdy według pierwszej z nich Pięć Zasad stanowiło kodeks międzynarodowej moralności, upowszechniony przez Indie i oparty na wartościach indyjskich, w ramach drugiej zasady Pańća Śila miały być nośnikiem idei wspólnych dla całego kontynentu azjatyckiego.

W wyniku przeprowadzonej w niniejszej monografii analizy udało się wyróżnić drugi nurt kulturowej interpretacji Pięciu Zasad, podkreślający znaczenie starożytnej wymiany myśli pomiędzy Chinami a Indiami oraz pozbawionej konfliktów wojennych, trwającej dwa tysiące lat przyjaźni. Co więcej, pokój oraz zbudowana na wzajemnym szacunku tolerancja miały być podstawą nie tylko cywilizacji Indii i Chin, lecz także wszystkich kultur Azji. Źródła przypisane do tej kategorii koncentrują się tedy na poszukiwaniu wspólnej, dość esencjalistycznie pojmowanej tożsamości azjatyckiej, dającej się wyrazić treścią zasad Pańća Śila i stanowiącej przeciwwagę dla szeroko rozumianej tożsamości zachodniej.

3.2.7. PIĘĆ ZASAD JAKO OWOC CYWILIZACJI CHIŃSKIEJ

Analiza bogatego materiału dotyczącego Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia oraz ich kulturowego wymiaru wskazuje na dominację wątków o charakterze indyjskim. W tym kontekście warto jednak zwrócić uwagę na tendencję odmienną,

---

ały wyobrażone przez Indie, Chiny i Mjanmę – historyczny optymizm Mohammada Hamida Ansariego, s. 263–265.

82 Por. podrozdział 2.3.5.4. Ekspozycja wartości azjatyckich w opinii Manoranjana Mohanty'ego, s. 254–256.

83 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

związaną z odniesieniami do szeroko rozumianej kultury chińskiej, uważanej przez wielu autorów za równorzędne – a niekiedy nawet ważniejsze od indyjskiego – źródło idei i wartości ujętych w regułach Pańća Śila.

Znamienne, że politycy i badacze nawiązujący w tekstach poświęconych Pięciu Zasadom do rozmaitych elementów cywilizacji chińskiej najczęściej sięgali do filozofii konfucjańskiej, a dokładniej – działalności założyciela tego nurtu, Konfucjusza. Doskonałym tego przykładem jest przemówienie Radhakrishnana z Pragi z czerwca 1956 roku, w którym polityk przywołał konfucjańską wizję stopniowego doskonalenia (polegającego na doskonaleniu samych siebie, rodzin, a na końcu całego społeczeństwa)[84]. Warto jednak zauważyć, że w przemówieniu w Salisbury 4 lipca 1956 roku dokładnie tę samą zasadę przypisał Radhakrishnan do kontekstu buddyjskiego[85], co może świadczyć albo o niedostatecznej wiedzy o obu podejściach filozoficznych, albo o celowym spłyceniu chińskiej kultury na potrzeby przemówienia, po to, aby wydobyć z niej cechy uniwersalne i podkreślić jej spójność.

Do Konfucjusza i nakreślonych przez niego zasad właściwego postępowania odniósł się w swoim przemówieniu także prezydent Narayanan. Niemniej, starając się o zachowanie równowagi pomiędzy kontekstem chińskim a indyjskim, polityk doprecyzował, że kryjąca się pod nazwą „Pańća Śila" koncepcja była tak naprawdę wytworem indyjskim, a dokładniej – buddyjskim[86]. Podobną kwestię poruszyła w swoim rozdziale Asopa, pisząca o „wielkim filozofie Konfucjuszu", który dzięki powołaniu do życia zasad etycznych wytyczył drogę prowadzącą do odnalezienia harmonii pomiędzy odmiennościami[87]. Autorka dodała przy tym, że reguły Pańća Śila nie były niczym nowym ani dla Chin, ani dla Indii – niejako dla zrównoważenia konfucjanizmu odniosła się następnie do kontekstu hinduskiego i buddyjskiego[88]. Badaczka podkreśliła również, że Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia zostało ogłoszonych wspólnie przez premierów obu krajów, choć tak samo jak Narayanan odnotowała, iż to strona chińska zaproponowała wykorzystanie tych reguł do rozwiązania pro-

84 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

85 Por. *ibidem*.

86 Por. podrozdział 2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana, s. 248–250.

87 Por. podrozdział 2.3.3.1. Pięć Zasad jako owoc „cywilizacyjnej matrycy Azji" w wyobrażeniu Sheel K. Asopy, s. 236–238.

88 Por. *ibidem*.

blemów na linii Pekin – Nowe Delhi[89]. Wreszcie konfucjańskie przysłowie głoszące, że „ludzie są skłonni do serdeczności z natury, lecz społeczna praktyka ich dzieli", przywołali w swoich tekstach Tan Chung oraz Geng Yinzeng[90]. Tan dostrzegł również wspólny dla kultury indyjskiej i chińskiej sposób konstruowania punktów, które weszły w skład Pięciu Zasad. Stwierdził, że ta „dialektyczna formuła międzynarodowych relacji wyrasta z ontologii cywilizacji chińskiej i indyjskiej"[91]. Z kolei w książce napisanej wspólnie z Geng Yinzeng zauważył, że zasady Pańća Śila odzwierciedlają nawyk chińskiej cywilizacji do sprowadzania norm do liczb; jednocześnie badacze podkreślili, że takie rozumowanie charakteryzowało także cywilizację indyjską, w szczególności nurt buddyjski[92].

Na podstawie analizy rozmaitych przemówień, esejów i opracowań poświęconych kulturowym uwarunkowaniom Pięciu Zasad nietrudno zauważyć, że zdecydowana większość nawiązań do kontekstu chińskiego dotyczy filozofii konfucjańskiej. Wyjątek stanowi tekst Geng Yinzeng, w którym z pominięciem związku z ideami konfucjańskimi wspomniała autorka o koncepcji *heping* oraz *he er butong* (czyli harmonii pomiędzy odmiennościami), dodawszy, że pokój, cnota i harmonia od zawsze były częścią ogólnej chińskiej kultury[93]. Niemniej również Geng wprowadziła pewną równowagę pomiędzy wkładem Indii i Chin, gdyż stwierdziła, że o „nieuchronności" powstania Pięciu Zasad przesądziła zgodność wartości wyznawanych przez ludność obu krajów[94].

Choć wielu autorów przywołało „rdzenne" elementy chińskiej kultury, niektórzy docenili także wkład filozofii buddyjskiej w rozwój Państwa Środka. Dla przykładu w swoim przemówieniu podczas spotkania z Song Qingling Radhakrishnan zauważył, że buddyjskie zasady Pańća Śila przetrwały w cywilizacji chińskiej przez wiele stuleci[95]. Również Geng, która na tle pozostałych przywołanych w tej dysertacji badaczy poświęciła rozmaitym elementom chińskiej kultury stosunkowo dużo uwagi, przedsta-

89 Por. *ibidem*; podrozdział 2.3.5.1. Wkład starożytnej Azji w relacje międzynarodowe w ocenie Kocherila Ramana Narayanana, s. 248–250.

90 Por. podrozdział 2.3.4. „Stara butelka napełniona świeżym winem" w dziele Tan Chunga i Geng Yinzeng, s. 240–247.

91 Por. *ibidem*.

92 Por. *ibidem*.

93 Por. *ibidem*.

94 Por. *ibidem*.

95 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

wiła buddyzm jako element łączący dwa różne kręgi cywilizacyjne – Indie i Chiny[96]. Podobne wrażenie na temat roli buddyzmu w Azji Wschodniej może pozostawić u czytelnika rozdział Chandry, który wyjaśnił, że siła i cnota stały się w Chinach koncepcją polityczną wraz z upowszechnieniem nauk buddyjskich dzięki indyjskim *aćarjom*[97].

Wielki optymizm w kwestii chińsko-indyjskiego, zrównoważonego wpływu na kształt Pięciu Zasad przebija także z tekstów Natwara Singha, Mohammada Hamida Ansariego i Xi Jinpinga, choć każdy z tych autorów wyraził swój entuzjazm w inny sposób. Wydaje się, że największą powściągliwość zachował prezydent Xi, który w części poświęconej ogólnokulturowemu przywiązaniu mieszkańców Indii i Chin do zasad harmonii, miłości i pokoju uniknął jakichkolwiek konkretów[98]. W przeciwieństwie do chińskiego przywódcy Singh uznał zasady Pańća Śila za odzwierciedlenie wartości Indii i Chin ze wskazaniem na wspólną obu kręgom kulturowym filozofię buddyjską[99]; z kolei Ansari potraktował Pięć Zasad jako konstrukt powstały z „cywilizacyjnej matrycy Azji", na którą złożyły się myśl buddyjska i konfucjańska[100]. W konsekwencji trudno jednoznacznie ustalić, czy tego typu odniesienia rzeczywiście miały świadczyć o związkach pomiędzy kulturą chińską a treścią zasad Pańća Śila, czy też główny cel autorów stanowiło podkreślenie ponadnarodowego charakteru filozofii buddyjskiej, a co za tym idzie Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia. Co więcej, nie jest wykluczone, że zamierzeniem niektórych polityków i badaczy było tak naprawdę podkreślenie wpływu cywilizacji indyjskiej na kulturę chińską za sprawą filozofii buddyjskiej. Warto przywołać w tym miejscu tekst Setha, który przekonywał, że przepływ myśli pomiędzy tymi dwoma kręgami cywilizacyjnymi miał charakter jednokierunkowy[101].

---

96 Por. podrozdział 2.3.4. „Stara butelka napełniona świeżym winem" w dziele Tan Chunga i Geng Yinzeng, s. 240–247.

97 Por. podrozdział 2.3.5.2. Pięć Zasad jako „kompas moralny" w rozumieniu Lokesha Chandry, s. 250–252.

98 Por. podrozdział 2.3.7.3. „Ucieleśnienie azjatyckiej tradycji umiłowania pokoju" w ocenie Xi Jinpinga, s. 265–267.

99 Por. podrozdział 2.3.7.1. „Mapa drogowa" przyjaźni i wzajemnych korzyści w rozumieniu Natwara Singha, s. 260–262.

100 Por. podrozdział 2.3.7.2. Starożytne ideały wyobrażone przez Indie, Chiny i Mjanmę – historyczny optymizm Mohammada Hamida Ansariego, s. 263–265.

101 Por. podrozdział 2.2.4. „Ulubiona teoria Nehru" – Pięć Zasad według Nareshwara Dayala Setha, s. 183–191.

W wyniku analizy przeprowadzonej w niniejszej rozprawie można wskazać ostatni, trzeci typ narracji, wyróżniający teksty poświęcone kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad. Autorzy monografii, artykułów i przemówień zaliczonych do tej kategorii zdają się przykładać taką samą wagę zarówno do indyjskiego, jak i chińskiego kontekstu kulturowego – tam, gdzie pojawiają się nawiązania do *ahimsy*, życia Buddy czy edyktów Aśoki, równorzędnie stosowane są odwołania do szeroko rozumianej kultury chińskiej. Warto podkreślić, że większość z przywołanych w tym podrozdziale tekstów wydobyła wartości pokoju i harmonii w ujęciu ogólnochińskim lub w kontekście konfucjańskim. W konsekwencji zasady Pańća Śila stanowią zgodnie z trzecim wyróżnionym w niniejszej publikacji typem narracji emanację idei i wartości funkcjonujących w obu kręgach cywilizacyjnych.

3.2.8. KRYTYKA CHIN I CHIŃSKIEJ KULTURY W KONTEKŚCIE PIĘCIU ZASAD

Mimo iż wielu przywołanych w tej monografii autorów uznało zasady Pańća Śila za wspólny dorobek Indii i Chin oraz przychylnie lub przynajmniej neutralnie odniosło się do zachowania władz w Pekinie, nietrudno również trafić na przykłady wymierzonej w Państwo Środka krytyki. Publikacja tekstów przedstawiających Chiny w kontekście Pięciu Zasad w wyjątkowo niekorzystnym świetle (zwłaszcza na tle wychwalanych za etycznie właściwą postawę Indii) zbiegła się z ochłodzeniem relacji chińsko-indyjskich w końcu lat 50. XX wieku. Dla przykładu Radhakrishnan podkreślił w październiku 1959 roku, że Indie są rozczarowane zachowaniem strony chińskiej[102]; również Hause zderzył w swoim artykule pozytywny obraz Indii z wizerunkiem totalitarnych, skolektywizowanych Chin[103]. Podobny kontrast między zachowaniem obu państw wydobyła w biografii Nehru Seton – badaczka wystawiła północnemu sąsiadowi Indii jednoznacznie negatywną ocenę, stwierdziła bowiem, że ukrywające się za hasłami Pańća Śila Chiny świadomie naruszały indyjską granicę oraz cynicznie wykorzystywały szczerą sympatię Nehru[104]. Iluzję pokojowego współistnienia i przyjaźni z Indiami stworzyły Chiny

102 Por. podrozdział 2.1.3. Polityczno-dyplomatyczne wcielenie Pięciu Wskazań w ujęciu Sarvepallego Radhakrishnana, s. 139–145.

103 Por. podrozdział 2.1.7. Owoc „indyjskiej tradycji pacyfizmu" według E. Malcolma Hause'a, s. 162–167.

104 Por. podrozdział 2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton, s. 179–183.

również zdaniem Setha – chińscy przywódcy mieli tak naprawdę dążyć do wyparcia Indii z ich tradycyjnych stref wpływów[105]. Należy jednocześnie zauważyć, że badacz nie szczędził także słów krytyki pod adresem przywódców indyjskich, którym zarzucił przywiązanie do idealizacji i moralizacji kosztem kluczowych interesów kraju[106]. W konsekwencji zasady Pańća Śila miały być dyplomatyczną fasadą, wykorzystywaną przez Chińczyków do realizacji ich własnych, imperialistycznych celów.

Warto w tym miejscu odnotować, że jedną z kwestii, którą przywołani w niniejszej rozprawie badacze poddali szczególnej krytyce, był lekceważący stosunek władz chińskich wobec Jawaharlala Nehru. Jak zauważył Arpi, ze względu na to, że Nehru nie był w stanie ochronić Tybetu przed chińską agresją, Chińczycy traktowali go jak „papierowego tygrysa"[107]; z kolei według Asopy przywódcy Państwa Środka podchodzili do Nehru i jego polityki z dużą dozą nieufności, widząc w nim stronnika imperialistycznego Zachodu[108]. Z opinią tą zgodziłby się z pewnością Seth, który zauważył w swoim artykule, że Indie pozostawały w wyobrażeniach Chińczyków „agentem zachodniego imperializmu"[109] – zdobycie zaufania strony chińskiej przez władze w Nowym Delhi było w tym układzie absolutnie niemożliwe.

Na koniec warto podkreślić, że niektórzy komentatorzy próbowali przekonać czytelników i słuchaczy nie tylko o obłudzie i cynicznej pragmatyczności chińskich polityków – szeroki kontekst Pięciu Zasad kilkoro z nich wykorzystało również do wyeksponowania cywilizacyjnej przewagi Indii. Bodaj najlepszym tego przykładem jest książka Arpiego, który słowami historyka Majumdara oraz indyjskiego filozofa Aurobinda przeciwstawił ekspansywnej, imperialistycznej kulturze chińskiej „inwazję pokoju" cywilizacji indyjskiej[110]. Podobny obraz chińskiej cywilizacji przedstawiła w swoim rozdziale Bhalla, która zauważyła, że chińska polityka zagraniczna niemal od zawsze znajdowała się pod wpływem tradycji legizmu, odrzucającego czynniki etyczne

105 Por. podrozdział 2.2.4. „Ulubiona teoria Nehru" – Pięć Zasad według Nareshwara Dayala Setha, s. 183–191.

106 Por. *ibidem*.

107 Por. podrozdział 2.3.2. Zasady „zrodzone w grzechu" – krytyka Claude'a Arpiego, s. 228–234.

108 Por. podrozdział 2.3.3.1. Pięć Zasad jako owoc „cywilizacyjnej matrycy Azji" w wyobrażeniu Sheel K. Asopy, s. 236–238.

109 Por. podrozdział 2.2.4. „Ulubiona teoria Nehru" – Pięć Zasad według Nareshwara Dayala Setha, s. 183–191.

110 Por. podrozdział 2.3.2. Zasady „zrodzone w grzechu" – krytyka Claude'a Arpiego, s. 228–234.

i koncentrującego się na realizacji interesów państwa[111]. Mimo to należy podkreślić, że większość autorów nastawionych krytycznie wobec Chin ograniczyła się do wystawienia negatywnej oceny władzom w Pekinie, nie zaś tradycyjnej chińskiej kulturze.

3.3. KRYTYCZNA ANALIZA KULTUROWEGO DYSKURSU PIĘCIU ZASAD

W niniejszym podrozdziale podsumowano, czym charakteryzują się trzy główne rodzaje narracji historyczno-kulturowej, wyróżnione w tekstach przeanalizowanych w rozdziale drugim. Następnie podjęto próbę wyjaśnienia, dlaczego w kulturowym dyskursie Pańća Śila sięgnięto tylko po wybrane elementy cywilizacyjnego dziedzictwa Indii, czemu służyły tego typu nawiązania oraz w jaki sposób dyskurs ten ewoluował pod wpływem przemian historyczno-politycznych w Indiach, w regionie i na świecie. Kulturowy dyskurs Pięciu Zasad poddano także naukowej krytyce, konfrontując jego założenia ze spostrzeżeniami poczynionymi w poprzednich rozdziałach.

3.3.1. TYPY NARRACJI HISTORYCZNO-KULTUROWEJ

Na podstawie analizy przemówień, publikacji rządowych, esejów oraz monografii naukowych można stwierdzić, że nadawanie zasadom Pańća Śila kulturowego sensu polega przede wszystkim na przywoływaniu wybranych elementów indyjskiego kręgu cywilizacyjnego. Dzięki zaprezentowanym w niniejszej rozprawie badaniom udało się wskazać pewne interpretacyjne prawidłowości, przypisane do trzech podstawowych typów narracji wykorzystujących historyczno-kulturowy kontekst Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia.

Zgodnie z zaproponowaną w przedłożonej monografii klasyfikacją w obrębie inspiracji buddyjskich związanych z pierwszą grupą tekstów pojawiają się nawiązania do Pięciu Wskazań (określanych w buddyzmie jako Pańća Śila bądź Pansil), Ośmiostopniowej Ścieżki, wątków z życia samego Buddy oraz koncepcji *ahimsy*. Uzupełnienie kontekstu buddyjskiego stanowią wyjaśnienia o charakterze etymologicznym oraz odwołania do edyktów cesarza Aśoki, głoszących – przynajmniej zgodnie z wizją autorów – ideę nieczynienia przemocy oraz wzmacniających „pacyfistyczne" przesłanie buddyzmu zarówno w życiu jednostek, jak również na poziomie państwowym i międzynarodowym. W tekstach przypisanych do pierwszej grupy

111 Por. podrozdział 2.3.3.2. Narzędzie chińskiej *Realpolitik* według Madhu Bhalli, s. 238–240.

można również znaleźć odniesienia do filozofii gandyjskiej, której filary stanowią koncepcje wywiedzione z kultury staroindyjskiej – *ahimsa* i *satjagraha*. Co najważniejsze, wszystkie przywołane tutaj koncepcje wydają się mieć cechy wspólne – łączy je wyrażona przez ideę *ahimsy* niechęć do wszelkich form przemocy, obecna w religiach i systemach filozoficznych powstałych na terenie Azji Południowej. Po drugie, charakteryzuje je pewien rodzaj filozoficzno-religijnego synkretyzmu, którego podstawą miała być tolerancja przenikająca wszystkie poziomy indyjskiej cywilizacji. Uderzający wydaje się fakt, że tego typu interpretacja stanowiła spore nadużycie – nie wolno przecież mylić zakorzenionej w dharmicznym systemie *ahimsy* z pacyfizmem oraz chłonności hinduizmu z tolerancją wobec innych wierzeń i tradycji[112].

W drugiej grupie tekstów poświęconych filozoficzno-religijnym korzeniom Pańća Śila znalazły się publikacje, których autorzy skupili uwagę na sięgającej czasów starożytnych chińsko-indyjskiej przyjaźni oraz wymianie kulturowej wzbogacającej dorobek obu cywilizacji. Większość źródeł przypisanych do tej kategorii powiela kliszę o przyjaznych, nienaznaczonych żadnym konfliktem relacjach chińsko-indyjskich. Autorzy promujący taką wizję historii najpewniej nie wzięli pod uwagę opisanych wcześniej uwarunkowań historyczno-geograficznych, odpowiedzialnych za to, że Indusi i Chińczycy nigdy – aż do przybycia Brytyjczyków – nie mieli okazji do bezpośredniej, granicznej konfrontacji. Ponadto zasady Pańća Śila wyrosły, zdaniem wielu polityków i badaczy, z szeroko rozumianych wartości azjatyckich, które znalazły odzwierciedlenie w naukach urodzonego w Indiach Buddy. W tym kontekście podkreślenie roli buddyzmu można potraktować albo jako element budowy tożsamości azjatyckiej, stojącej w opozycji do opartej na przemocy, wyzysku i braku poszanowania dla religii i tradycji tożsamości zachodniej, albo jako próbę przekonania czytelników, że wartości azjatyckie należałoby w zasadzie utożsamić z wartościami indyjskimi. Jak już wielokrotnie w niniejszej monografii podkreślono, myślenie tego typu naznaczone jest poważną generalizacją, a nawet nadinterpretacją.

Trzecią grupę, w której znalazły się teksty powstałe głównie po 1988 roku, stanowią źródła nawiązujące zarówno do kultury indyjskiej, jak i chińskiej, choć nieakcentujące wynikających z przepływu myśli buddyjskiej cywilizacyjnych podobieństw równie mocno jak publikacje zaliczone do grupy drugiej. Wydaje się,

112 Por. Aneks, część *Mit o tolerancyjnym charakterze indyjskiej kultury*, s. 369–372.

że głównym celem tekstów przypisanych do tej kategorii jest udowodnienie, iż wartości ujęte w zasadach Pańća Śila zakorzenione są w obu, niezależnie rozwijających się kręgach cywilizacyjnych. W ten sposób autorzy publikacji próbowali przekonać swoich czytelników, że twórcy porozumienia z 1954 roku w równym stopniu czerpali z dorobku Indii, jak i Chin. Warto również podkreślić, że pojawienie się tego typu interpretacji było skutkiem głębokich przemian polityczno-ideologicznych, jakie zaszły w ciągu poprzednich kilku dekad. Dla porównania w tekstach z lat 50. trudno trafić na jakiekolwiek aluzje do filozofii konfucjańskiej. Wynika to zapewne z faktu, że ideologiczny fundament komunistycznych Chin stanowiło zerwanie zarówno z dziedzictwem kolonialnym, jak również z wierzeniami i tradycjami niekompatybilnymi z założeniami nowego ustroju.

Chociaż na podstawie analizy przeprowadzonej w niniejszym rozdziale udało się wyróżnić trzy główne typy narracji kulturowej związanej z zasadami Pańća Śila, należy podkreślić, że większości przywołanych źródeł nie sposób przypisać tylko do jednej grupy. Inaczej mówiąc, w przeanalizowanych w rozprawie tekstach można znaleźć wątki i komentarze pasujące do różnych typów narracji. W konsekwencji ta sama monografia lub artykuł pojawia się nieraz we wszystkich trzech grupach. Co więcej, próba ustalenia dokładnych proporcji między komentarzami przypisanymi do tych trzech typów narracji jest nie tylko skazana na porażkę, lecz przede wszystkim pozbawiona sensu – nie wolno przecież zapominać, że, przykładowo, wypowiedzi Nehru czy Pandit miały większy wpływ na kształt kulturowej narracji Pańća Śila (i tym samym większy „ciężar gatunkowy") aniżeli rozdziały wchodzące w skład przywołanych wcześniej publikacji zbiorowych. W konsekwencji można zawyrokować, że rekonstrukcji historyczno-kulturowego dyskursu związanego z Pięcioma Zasadami nie sposób przeprowadzić w ramach badań o charakterze ilościowym; niepowodzeniem zakończyć się musi również każda próba przedstawienia wyników badań w formie danych statystycznych.

3.3.2. KRYTYCZNA OCENA KULTUROWEGO DYSKURSU PIĘCIU ZASAD

Choć większość autorów, których teksty zostały przywołane w niniejszej monografii, zaakceptowała i wykorzystała reguły rządzące kulturowym dyskursem Pańća Śila, kilkoro z nich przyznało, iż odwoływanie się do elementów cywilizacji indyjskiej stanowiło jedynie pewien rodzaj narracji, służącej nadawaniu tym zasadom szerszego, pozapolitycznego sensu. Dla przykładu Edwardes stwierdził, że Nehru wyniósł koncepcję Pańća

Śila na poziom „aktu wiary”[113], zapoczątkowując proces sztucznego, niejako wtórnego nadawania tym zasadom historyczno-kulturowego znaczenia. Jak doprecyzował Edwardes, tego typu nawiązania – w tym sztandarowe dla Nehru odniesienia do działalności cesarza Aśoki – miały nadać charakter i głębię „komunałom” Pięciu Zasad[114]. W rezultacie reguły Pańća Śila wydają się nie tyle puste i błahe, ile niebezpieczne, stały się bowiem „substytutem kreatywnego myślenia”[115], konserwującym międzynarodowy *status quo*.

Również Maxwell potraktował jako zabieg o charakterze ideologiczno-wizerunkowym doszukiwanie się w treści Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia elementów gandyzmu. Jego zdaniem o wiele łatwiej można dostrzec związek między zasadami Pańća Śila a kontekstem maoistycznym aniżeli historyczno-kulturowymi uwarunkowaniami Indii[116]. Elementów wspólnych pomiędzy starożytną cywilizacją a Pięcioma Zasadami nie dostrzegł także Arpi, który ocenił, że umowa z 1954 roku stała się narzędziem „dyplomatycznego idealizmu”[117]. Za konstrukt zapożyczony przez Nehru od indonezyjskiego prezydenta Sukarno, nie zaś za emanację indyjskiej kultury, uznała z kolei zasady Pańća Śila Jivanta Schöttli[118]. Nie ulega jednak wątpliwości, że swoistym prekursorem krytyki polityczno-kulturowego dyskursu Pięciu Zasad był Acharya Kripalani, który podczas debaty parlamentarnej w maju 1959 roku wykazał, że zasady te nie były moralnymi imperatywami, jak życzyłby sobie tego premier Nehru, lecz wskazówkami, których wartość zależała wyłącznie od tego, czy możliwe było zastosowanie ich w praktyce[119]. Co gorsza, zasady Pańća Śila zostały w opinii Kripalaniego „zrodzone w grzechu”[120], ponieważ były świadectwem zgody indyjskiego rządu na bezprawne zajęcie Tybetu i podporządkowanie go władzom w Pekinie. Mimo to zdecydowana większość przywołanych w niniejszym rozdziale tekstów w mniejszym lub większym stopniu powieliła uproszczone lub zupełnie niewłaściwe wyobrażenia na temat zasad Pańća Śila oraz ich chińsko-indyjskich korzeni.

---

113 Por. podrozdział 2.2.5. „Substytut kreatywnego myślenia” – krytyczne uwagi Michaela Edwardesa, s. 191–199.

114 Por. *ibidem*.

115 Por. *ibidem*.

116 Por. podrozdział 2.2.6. Filar umoralniających kazań Nehru w ujęciu Neville’a Maxwella, s. 199–204.

117 Por. podrozdział 2.3.2. Zasady „zrodzone w grzechu” – krytyka Claude’a Arpiego, s. 228–234.

118 Por. podrozdział 2.3.6. Narzędzie do budowy prestiżu Nehru w analizie Jivanty Schöttli, s. 256–260.

119 Por. podrozdział 1.2.4. Powstanie w Tybecie i ucieczka Dalajlamy do Indii (1959), s. 76–82.

120 Por. *ibidem*.

Na podstawie analizy przeprowadzonej w przedłożonej monografii należy zauważyć, że kulturowy dyskurs Pańća Śila cechują niespójność i niekonsekwencja. Najpoważniejszym zarzutem, jaki można postawić wykorzystującym go politykom i badaczom, jest łączenie elementów pochodzących z ewidentnie sprzecznych ze sobą doktryn, a w skrajnych przypadkach – stawianie znaku równości pomiędzy hinduizmem a buddyzmem oraz między buddyzmem a konfucjanizmem. W rezultacie kulturowy dyskurs Pańća Śila wydaje się pełen frazesów oraz nieprecyzyjnych określeń, takich jak „pokój" czy „harmonia", odartych z kontekstu filozoficzno-religijnego, w którym zyskałyby właściwy sens. Ponadto większość polityków i badaczy, którzy sięgnęli w swoich interpretacjach do rozmaitych wątków kulturowych, ograniczyła się do kilku wybranych elementów. Dla przykładu w nawiązaniu do nauk Buddy zazwyczaj przywoływali oni Pięć Wskazań oraz Ośmiostopniową Ścieżkę, ignorując filozoficzno-religijne zróżnicowanie buddyzmu w zależności od okresu historycznego i szerokości geograficznej. W konsekwencji odniesienia do cywilizacyjnego kontekstu Pańća Śila z jednej strony składają się z zaledwie kilku płytkich wycinków kulturowych, z drugiej zaś podlegają rażącej nadinterpretacji, tak jak w przypadku *Bhagawadgity*, która mimo głęboko osadzonego w systemie sprawiedliwości dharmicznej przesłania uważana jest przez niektórych za księgę promującą idee tolerancji i nieczynienia przemocy.

O niespójności dyskursu Pańća Śila świadczy także fakt, iż wiele przeanalizowanych w niniejszej monografii tekstów prezentuje podejście ahistoryczne. Świetnym tego przykładem jest wywiad przeprowadzony przez Karanjię, w którym dopytywany o znaczenie Pięciu Zasad premier Nehru stwierdził, iż w rozumowaniu cesarza Aśoki nie było miejsca na zimną wojnę[121]. Podobną chronologiczną niespójność zaprezentował w swojej książce Sandhu, przypisujący starożytnemu przywódcy awersję do imperializmu i kolonializmu[122] – i chociaż autor nie doprecyzował znaczenia tych dwóch terminów, niewykluczone, że większość jego czytelników na stałe zapamięta Aśokę jako oświeconego władcę, który nie uznawał metod polityczno-gospodarczej ekspansji wykorzystanych przez państwa zachodnie w okresie nowożytnym. Podobny problem dotyczy tak chętnie przywoływanej przez wielu autorów triady Budda – Aśoka – Gandhi, z której wyrosnąć miały zasady Pańća Śila. O ile do pewnego stopnia rozsądne wydaje się łączenie działalności Aśoki z nauczaniem

121 Por. podrozdział 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda" według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

122 Por. podrozdział 2.2.8. Nośnik „tradycji aśokowo-buddyjskiej" w komentarzu Bhima Sandhu, s. 212–222.

Buddy, o tyle pomiędzy panowaniem starożytnego władcy a narodzinami gandyzmu pojawia się licząca ponad dwa tysiące lat wyrwa, której autorzy tekstów poświęconych Pięciu Zasadom nawet nie próbowali w swoich analizach zapełnić.

Wydaje się, że zarzut ahistorycznego podejścia można także postawić politykom i badaczom odnoszącym się w kontekście zasad Pańća Śila do kontaktów chińsko-indyjskich sięgających czasów starożytnych. Nie ulega wątpliwości, że autorzy roztaczający wizję dwóch tysięcy lat przyjaznych relacji pomiędzy tymi dwoma krajami pominęli w swoich analizach kontekst historyczno-geograficzny, tłumaczący, dlaczego przez setki lat nie doszło między nimi do bezpośredniego starcia. Tylko nieliczni badacze krytycznie odnieśli się do gloryfikacji dwóch tysięcy lat chińsko-indyjskiej przyjaźni – wśród nich można wskazać Sandhu, z którego książki wynika, że intonowanie hasła *Hindi Chini Bhai Bhai* i oczekiwanie przychylności strony chińskiej w obliczu „sztucznych dwóch tysięcy lat przyjaźni i dobrej woli" cechowała spora naiwność[123]. Tym samym dzieje chińsko-indyjskiej przyjaźni uznał Sandhu za pewien idealistyczny konstrukt, wyobrażenie niemające nic wspólnego z historyczną rzeczywistością.

W ramach dopełnienia krytyki kulturowego dyskursu Pańća Śila należy zauważyć, że chociaż z autorami, którzy uznali nawiązania do cywilizacyjnego dziedzictwa Indii za formę nadinterpretacji, trudno się w wielu kwestiach nie zgodzić, to jednocześnie można im zarzucić wiele błędów bądź uproszczeń. Wątpliwości wzbudzają między innymi wypowiedzi dotyczące postępowania władz chińskich i historii chińsko-indyjskiego sporu terytorialnego. Dla przykładu Seth jednoznacznie przyznał w sporze granicznym rację stronie indyjskiej, uznawszy roszczenia Chin za nieuzasadnione[124]. Tym samym autor nie wziął pod uwagę kontrowersji, jakie wiążą się z umowami podpisanymi w czasach kolonialnych, które do dziś nie zostały przez Pekin zaakceptowane. Faktograficzne niepewne wydają się również niektóre komentarze poświęcone Jawaharlalowi Nehru. Bodaj najbardziej krytycznie na temat jego działalności wypowiedzieli się Edwardes i Maxwell – obaj przedstawili pierwszego premiera Indii jako narcyza i egoistę, który przysłonił racjonalność zasad Pańća Śila „moralistycznymi frazesami"[125]. Co gorsza, to on miał doprowadzić swoim uporem i niechęcią

123 Por. *ibidem*.

124 Por. podrozdział 2.2.4. „Ulubiona teoria Nehru" – Pięć Zasad według Nareshwara Dayala Setha, s. 183–191.

125 Por. podrozdział 2.2.5. „Substytut kreatywnego myślenia" – krytyczne uwagi Michaela Edwardesa, s. 191–199; podrozdział 2.2.6. Filar umoralniających kazań Nehru w ujęciu Neville'a

wobec negocjacji do wybuchu wojny. Wydaje się, że zarzut ten nie jest do końca uprawniony – jak wykazano w rozdziale pierwszym, do konfliktu militarnego doprowadziło wiele bardzo złożonych kwestii. Nade wszystko, niezależnie od tego, jaka była jego główna przyczyna, decyzję o ataku podjęła strona chińska – nie sposób tego faktu ani zlekceważyć, ani umniejszyć jego znaczenia jakimikolwiek komentarzami na temat premiera Nehru lub choćby i najbardziej prowokacyjnych zachowań Indii.

Tekstem, do którego należy podejść ze szczególną ostrożnością, jest z pewnością *Born in Sin: The Panchsheel Agreement. The Sacrifice of Tibet*. Arpi dokonał w nim gloryfikacji tybetańskiej historii i kultury, próbując przekonać czytelników, że Tybet od wieków był krajem przestrzegającym reguł ujętych kilkaset lat później w zasadach Pańća Śila[126]. Tym sposobem autor przedstawił w swojej monografii jednoznacznie pozytywny obraz Tybetu, ignorując fakt, że – tak jak wszystkie kraje świata – nie stronił on w swoich dziejach od wojen i przemocy. Paradoksalnie jednak to właśnie bezwarunkowe przestrzeganie Pięciu Zasad w przez władze w Nowym Delhi miało doprowadzić do wybuchu wojny z Chinami[127]. Sprzeczną ze zdaniem Arpiego wizję wydarzeń zaprezentowali w tej kwestii Edwardes i Maxwell, według których Nehru nie był, mimo głośnych zapewnień, wierny regułom z 1954 roku, a do konfliktu z północnym sąsiadem doprowadziły jego upór i ignorancja[128]. W rezultacie uprawnione wydaje się stwierdzenie, że także teksty krytyczne względem kulturowego dyskursu Pańća Śila (i wiązania tych reguł z elementami cywilizacyjnego dziedzictwa Indii) nie są wolne od błędów, nadinterpretacji i generalizacji.

3.3.3. DYSKURS PIĘCIU ZASAD A KONTEKST FILOZOFICZNO-RELIGIJNY

W ramach analizy kulturowych nawiązań pojawiających się w tekstach poświęconych zasadom Pańća Śila w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że ich dominującą część stanowią odniesienia do kontekstu buddyjskiego. Dotyczy to przede wszystkim sfery wewnętrznej, indyjskiej. Wielu autorów, szczególnie tych naśladujących retorykę Jawaharlala Nehru, przywołało w swoich tekstach opowieści o życiu

---

Maxwella, s. 199–204.

126 Por. podrozdział 2.3.2. Zasady „zrodzone w grzechu" – krytyka Claude'a Arpiego, s. 228–234.

127 Por. *ibidem*.

128 Por. podrozdział 2.2.5. „Substytut kreatywnego myślenia" – krytyczne uwagi Michaela Edwardesa, s. 191–199; podrozdział 2.2.6. Filar umoralniających kazań Nehru w ujęciu Neville'a Maxwella, s. 199–204.

Buddy, poszczególne elementy doktryny buddyjskiej bądź działalność cesarza Aśoki. Niemniej niektórzy z nich przenieśli się w swoich interpretacjach również na poziom ponadnarodowy, podkreślając znaczenie buddyjskiej filozofii dla kultury chińskiej, relacji chińsko-indyjskich, a nawet całej Azji. Należy zauważyć, że żaden z przywołanych w niniejszej dysertacji autorów nie wydobył różnic pomiędzy – najogólniej rzecz ujmując – indyjską a chińską wersją buddyzmu, nie wspominając już o zróżnicowaniu poszczególnych jego nurtów w obrębie *mahajany*, *hinajany* (*therawady*) i *wadźrajany*. Nie ulega przy tym wątpliwości, że mówienie o różnicach w obrębie szeroko rozumianych nauk i praktyk buddyjskich przyniosłoby skutek odwrotny do tego, którego pożądali wielcy entuzjaści Pięciu Zasad – zamiast przekonać swoich odbiorców o istnieniu ponadnarodowej, ogólnoazjatyckiej wspólnoty wartości, mającej swoje korzenie w nurcie, który narodził się na terenie Indii, wykazaliby, że kultury indyjską i chińską niewiele w istocie łączy, a dostrzeżenie jakichkolwiek podobieństw jest często albo wynikiem przypadku, albo celowej lub nieświadomej nadinterpretacji i generalizacji.

Warto w tym miejscu rozważyć, dlaczego w kontekście indyjskim tak wielkie znaczenie przypisują niektórzy politycy, dziennikarze i naukowcy filozofii buddyjskiej – buddyzm stracił przecież na znaczeniu około X wieku n.e. w wyniku kontrofensywy braminizmu i napływu islamu, obecnie zaś jego wyznawcy stanowią zaledwie jeden procent indyjskiego społeczeństwa. Dlaczego interpretatorzy zasad Pańća Śila odwołują się najchętniej do filozofii buddyjskiej, nie zaś do szeroko rozumianej tradycji hinduskiej, dominującej w Indiach zarówno w okresie starożytnym, jak i współcześnie?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, można podać co najmniej kilka argumentów. Po pierwsze, politycy i badacze szukający płaszczyzny wspólnych, chińsko-indyjskich wartości bez trudu zauważyli, że to właśnie buddyzm jest elementem łączącym te dwie cywilizacje. W tym świetle przedstawianie buddyzmu jako wkładu Indii w rozwój relacji chińsko-indyjskich (a nawet całej Azji) wydaje się zręcznym zabiegiem o charakterze retoryczno-ideologicznym. Z drugiej strony hinduizm także miał wpływ na kultury rozwijające się poza subkontynentem (czego doskonały przykład stanowi indonezyjskie Bali). Zasięg wszystkich odłamów buddyzmu razem wziętych okazał się jednak nieporównywalnie większy, co w perspektywie międzynarodowej zdaje się mieć dla kulturowego dyskursu Pańća Śila kluczowe znaczenie.

Chociaż z naukowego punktu widzenia jest to oczywiście egzageracja, ze względu na rolę, jaką buddyzm odegrał w różnych zakątkach Azji, Indie jawią się jako kolebka azjatyckiej cywilizacji. W konsekwencji władze tego kraju stworzyły za po-

mocą buddyjskich konotacji Pańća Śila niezwykle pozytywny autowizerunek – o ich wielkości świadczyć miała zarówno neutralna mediacja na arenie międzynarodowej, jak również postawa względem Chin (wszak to Indie „ofiarowały" im niegdyś część swojej wspaniałej kultury). Zgodnie z tą logiką można pokusić się o stwierdzenie, że pod względem kulturowym Chiny wydawały się do pewnego stopnia „młodszym bratem" Indii, ponieważ przejęły powstały na terenie Azji Południowej system filozoficzny i uczyniły go jednym z filarów własnej cywilizacji. Nie ulega także wątpliwości, że na tle Chińskiej Republiki Ludowej – państwa komunistycznego, zrywającego niejako z własną historią i dziedzictwem kulturowym – Indie dzięki przywiązaniu do tradycyjnych wartości ujętych w Pięciu Zasadach wypadały o wiele korzystniej.

Po drugie, kojarzony powszechnie z filozofią nieczynienia przemocy buddyzm można potraktować w sferze wizerunkowej jako pozytywny „produkt eksportowy" Indii. W tym miejscu zasadne wydaje się jednak pytanie, dlaczego tej samej roli nie mógłby pełnić szeroko rozumiany hinduizm, w którym również obecna jest koncepcja *ahimsy*. Choć niektórzy autorzy przedstawili hinduizm w niezwykle pozytywnym świetle (dla przykładu Thomas stwierdził, że etyka *Bhagawadgity* asymiluje i dodatkowo rozszerza zasady buddyjskie[129]), nie sposób zaprzeczyć, że w ogólnych jego zarysach z łatwością można znaleźć przykłady świadczące o tym, iż system ten miał z pacyfizmem i filozofią nieczynienia przemocy mniej wspólnego, aniżeli się powszechnie uważa. Jak zauważył Sandhu, tradycja eposów *Mahabharaty* i *Ramajany* (nie wspominając o *Arthaśastrze*) gloryfikuje politykę siły[130]. W podobny sposób wypowiedział się o hinduizmie Edwardes, podkreślający, że odwołania do buddyzmu i filozofii gandyjskiej w kontekście Pięciu Zasad pozwoliły odsunąć na bok „zasadniczo brutalny, realistyczny i cyniczny punkt widzenia hinduskiej myśli politycznej"[131]. W rezultacie, nawet jeśli przyzwolenie hinduizmu na stosowanie przemocy miało służyć zachowaniu właściwego, kosmicznego porządku, z pewnością trudno na tym tle skojarzyć religię hindusów z tolerancją i pokojowym współistnieniem. W konsekwencji buddyzm wypada w tym kontekście o wiele korzystniej niż hinduizm, choć

---

129 Por. podrozdział 2.2.7. Pięć Zasad jako element hinduskiej ideologii religijnej w analizie Pillachiry Mathew Thomasa, s. 204–212.

130 Por. podrozdział 2.2.8. Nośnik „tradycji aśokowo-buddyjskiej" w komentarzu Bhima Sandhu, s. 212–222.

131 Por. podrozdział 2.2.5. „Substytut kreatywnego myślenia" – krytyczne uwagi Michaela Edwardesa, s. 191–199.

nie wolno zapominać, że twierdzenie, iż promuje on wyłącznie pokój i tolerancję, również stanowi rażące, niedopuszczalne w świecie naukowym uproszczenie.

W tym świetle można przewrotnie zauważyć, że treść zasad Pańća Śila wydaje się w wymiarze praktycznym bliższa rozwiązaniom zaproponowanym w *Arthaśastrze* aniżeli buddyjskiemu idealizmowi. Jak zauważył Krzysztof Mroziewicz, realizacja porozumienia chińsko-indyjskiego opartego na Pięciu Zasadach oznaczała „(…) poszanowanie przez obydwie strony ducha układu na bazie obopólnych korzyści oraz ochronę sojuszu przez zapewnienie, że nie pojawi się żadna waśń między stronami. Podobnym językiem zapisano pięć zasad pokojowego współistnienia na konferencji w Bandungu w 1955 roku, dając tym podstawę ruchowi państw niezaangażowanych, którego nazwa pochodzi wprost z *Arthaśastry*"[132]. Trudno się z tą uwagą nie zgodzić. Wydaje się, że Pięć Zasad miało zrealizować jeden z pomysłów *Arthaśastry*, zalecającej podtrzymanie pokoju w sytuacji, gdy państwo jest zbyt słabe, by wziąć udział w wojnie. Według Ćanakji pokój jest tylko narzędziem prowadzącym do właściwego celu (rozrostu terytorialnego i wzmocnienia władzy królewskiej), nie zaś celem samym w sobie. Podobnie też głównym zadaniem porozumienia chińsko-indyjskiego mogło być stworzenie Indiom warunków, w których kraj ten mógłby się uporać z problemami wewnętrznymi: biedą, zacofaniem, tendencjami separatystycznymi. Paradoksalnie Pięć Zasad można zatem potraktować jako realizację wskazówek Kautilji, elementu tradycji, która w pochlebnym względem reguł Pańća Śila dyskursie została zupełnie pominięta.

Mimo iż w świetle tej teorii wydaje się bardziej zrozumiałe, z jakiego powodu autorzy tekstów poświęconych Pięciu Zasadom dużo chętniej sięgali po wątki buddyjskie niż hinduskie, warto się zastanowić, dlaczego głównym punktem odniesienia w ich analizach nie stał się dżinizm bądź sikhizm, religie o porównywalnej liczbie wyznawców na terenie Indii. Niewykluczone, że sikhizm został zdyskredytowany ze względu na problemy wewnętrzne Pendżabu oraz znaczenie tej religii dla sikhów w walce o autonomię, a nawet niepodległość. Z kolei dżinizm, mimo iż pozbawiony jest narodowotwórczego aspektu, wydaje się religią stosunkowo słabo rozpoznawalną na arenie międzynarodowej. W konsekwencji o tym, że spośród filozofii i religii powstałych na terenie subkontynentu to właśnie myśl buddyjska

132 K. Mroziewicz, *Indie. Sztuka władzy*, Poznań 2017, s. 254. Inaczej niż w przedłożonej monografii Mroziewicz zapisuje „Pięć Zasad Pokojowego Współistnienia" oraz „Ruch Państw Niezaangażowanych" małymi literami.

odegrała najważniejszą rolę w kulturowych interpretacjach Pańća Śila, przesądziły najpewniej powszechne wyobrażenia o pokojowym charakterze buddyzmu oraz jego znaczenie na kontynencie azjatyckim.

Szczególną uwagę warto zwrócić na fakt, że w tekstach poświęconych kulturowemu znaczeniu Pięciu Zasad niezwykle trudno trafić na odniesienia do kontekstu muzułmańskiego. Nieobecność tego typu wątków może się wydać zaskakująca ze względu na to, że zarówno w Indiach, jak i w Chinach żyją dziesiątki milionów wyznawców islamu[133]. Warto również przypomnieć, że rządzone przez dynastię mogolską Indie przez setki lat pozostawały pod ogromnym wpływem islamu i mogolskiej kultury. W tym kontekście zasadne wydaje się pytanie, dlaczego to do buddyzmu tak chętnie odwołują się autorzy tekstów poświęconych zasadom Pańća Śila, nie zaś do islamu, do dziś stanowiącego drugą najważniejszą religię w Indiach.

Na takie rozwiązanie mogło wpłynąć co najmniej kilka czynników. Po pierwsze, sam Jawaharlal Nehru wyznaczył pomijający dorobek myśli muzułmańskiej kierunek interpretacji, który obrali później jego naśladowcy. Wyjątek stanowiły w tym względzie nawiązania do działalności cesarza Akbara, którego ze względu na przychylność wobec innych religii uważał Nehru za władcę oświeconego i godnego naśladowania. Po drugie, w przeciwieństwie do hinduizmu i buddyzmu islam jest dla Indii religią obcą, która przybyła na subkontynent wraz z kupcami, później zaś zyskała znaczenie w wyniku podboju przez dynastię muzułmańską z Azji Środkowej. W konsekwencji islamu nie sposób wykorzystać w wymiarze ideologicznym tak samo jak buddyzmu, nurtu, który narodził się w Indiach i jako taki może być uznany za owoc indyjskiej cywilizacji. Po trzecie, naukowej uwadze nie powinien ujść kontekst trudnego sąsiedztwa indyjsko-pakistańskiego – toczący się od 1947 roku spór Indii z krajem z założenia opartym na wartościach muzułmańskich (oraz, zgodnie z wykładnią ojców założycieli, stworzonym dla muzułmanów po to, aby uwolnili się spod opresji hinduskiej większości) może być przyczyną, dla której odwoływanie się do religii fundamentalnej dla wrogiego w opinii wielu Indusów państwa byłoby posunięciem co najmniej kontrowersyjnym. Wreszcie można również zaryzykować stwierdzenie, że autorzy przywołanych tekstów kierowali się

133 Nie można zapominać, że istnieje między nimi spora dysproporcja – liczbę muzułmanów w Indiach szacuje się na sto osiemdziesiąt milionów, podczas gdy w Chinach tylko na dwadzieścia milionów. D.C. Gladney, *Islam in China: Accommodation or Separatism?*, [w:] *Religion in China Today*, ed. D.L. Overmyer, Cambridge 2003, s. 145.

w mniejszym lub większym stopniu założeniami *hindutwy*[134], negującej wartość dziedzictwa muzułmańskiego na rzecz tradycji indoaryjskich.

W tym świetle nie powinien również dziwić brak odniesień do wartości chrześcijańskich. Choć w Indiach żyją oficjalnie dwadzieścia trzy miliony wyznawców wszystkich odłamów tej religii[135] (co daje jej trzecią pod względem liczby wiernych pozycję), zgodnie z nacjonalistyczno-religijną logiką „indyjskości" dyskwalifikuje ją fakt, że narodziła się poza subkontynentem. Ponadto, mimo iż wielu jej wyznawców wierzy, że działalność misjonarską w Indiach rozpoczął w I wieku św. Tomasz, chrześcijaństwo kojarzone jest przede wszystkim z kolonialną ekspansją. Wydaje się, że kontekst ten wykluczył możliwość wykorzystania chrześcijaństwa w antykolonialnym i antyimperialnym dyskursie Pańća Śila połowy lat 50. XX wieku.

Choć stosunkowo łatwo można wytłumaczyć w kontekście Pięciu Zasad brak odniesień do islamu i chrześcijaństwa, odwoływanie się do buddyzmu kosztem dominującej w Indiach tradycji hinduskiej wciąż nie jest do końca zrozumiałe. Próbując rozwikłać tę filozoficzno-ideologiczną zagadkę, można argumentować, iż szeroko rozumiany hinduizm reprezentowała w tekstach przywołanych w niniejszej dysertacji myśl gandyjska, oparta przecież w dużej mierze na interpretacji *Bhagawadagity*. W tym świetle uprawnione wydaje się założenie, że najważniejszym elementem tekstów poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad było tak naprawdę akcentowanie przywiązania do idei nieczynienia przemocy, wspólnej dla rozmaitych nurtów indyjskich. Istnieje jednakowoż inne rozwiązanie – nietrudno spotkać się w Indiach z opinią, że buddyzm jest odłamem szeroko rozumianego hinduizmu, mimo iż historycznie rzecz ujmując, powstał on w opozycji do braminizmu, zrywając z jego podstawowymi założeniami. W ten sposób przywoływany w przeanalizowanych tekstach buddyzm jawi się – paradoksalnie – jako element szerszej myśli hinduskiej. W konsekwencji tworzenie wizji spójnego, choć niemonolitycznego dziedzictwa hindusko-buddyjskiego w kontekście zasad Pańća Śila zdaje się zgodne z założeniami przywołanej wcześniej *hindutwy*. Nawet jeśli promowa-

134 Por. Aneks, część *Indyjski islam a ideologia* hindutwy, s. 372–379.

135 Niektórzy badacze szacują liczbę wyznawców chrześcijaństwa w Indiach na pięćdziesiąt osiem milionów. Jak twierdzą, wielu z nich boi się oficjalnie przyznać do swojej konfesji z obawy przed prześladowaniami ze strony hinduskich radykałów. Por. P. Jenkins, *Changes and Trends in Global Christianity*, [w:] *The Globalization of Christianity. Implications for Christian Ministry and Theology*, eds. G.L. Heath, S.M. Studebaker, Eugene 2014, s. 18.

nie tej ideologii nie było zamiarem autorów tekstów omówionych w niniejszej monografii, dzięki nawiązaniom do kultury hinduskiej i buddyjskiej przy zupełnym pominięciu dorobku kultury muzułmańskiej stali się oni – niezależnie od swoich intencji – propagatorami myślenia nacjonalistyczno-religijnego.

Warto na koniec podkreślić, że w tekstach poświęconych kulturowemu wymiarowi Pięciu Zasad konsternację mogą wywołać nie tylko kwestie związane z kontekstem indyjskim – w komentarzach dotyczących dziedzictwa cywilizacji Chin zaskakujący wydaje się brak odniesień do taoizmu, nurtu filozoficzno-religijnego współtworzącego chińską kulturę od ponad dwóch tysięcy lat, za którego założyciela uważa się umownie półlegendarnego Laozi (ok. VI–V wieku p.n.e.). W przeciwieństwie do konfucjanizmu, zajmującego się przede wszystkim zagadnieniami społecznymi, wyznaczającego zasady regulujące zachowanie w życiu publicznym i w obrębie rodziny, taoizm skupia się na relacjach człowieka z naturą i poszukiwaniu wewnętrznej harmonii[136]. Ten swoisty podział ról pomiędzy dwoma głównymi nurtami filozoficznymi Chin jest być może powodem, dla którego to dominujący w sferze polityczno-społecznej konfucjanizm stał się punktem odniesienia dla polityków i badaczy piszących o chińskich korzeniach Pięciu Zasad. Ponadto w starożytności trzy główne systemy filozoficzne Chin – konfucjanizm, taoizm i buddyzm – nie tylko ze sobą polemizowały, lecz niekiedy także agresywnie się zwalczały. W tym świetle można stwierdzić, że redukowanie dziedzictwa chińskiego do konfucjanizmu cechuje wybiórczość, pozwalająca autorom na przemilczenie kontrowersji wiążących się z relacjami myśli konfucjańskiej z innymi systemami filozoficzno-religijnymi Państwa Środka. Nade wszystko Konfucjusz jest z pewnością jednym z najsłynniejszych, najbardziej rozpoznawalnych na całym świecie filozofów oraz – biorąc pod uwagę działalność, *nomen omen*, Instytutów Konfucjusza[137] – pozytywnym „produktem eksportowym" Chin. Teorię tę można również zastosować w kontekście cywilizacji indyjskiej – wielokrotnie przywoływani w rozmaitych tekstach Budda, Aśoka i Gandhi to charyzmatyczni liderzy, którzy z pewnością działali na wyobraźnię

136 Por. F. Avanzini, *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, s. 135–154; JeeLoo Liu, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010, s. 153. O wspólnych założeniach kulturowych w kontekście chińskim pisze z kolei Benjamin I. Schwartz w publikacji: *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 421–426.

137 Instytuty Konfucjusza to sieć organizacji, której celem jest propagowanie chińskiej kultury i języka.

odbiorców kulturowej narracji Pięciu Zasad dużo lepiej aniżeli postaci mniej znane. W konsekwencji nawiązania do działalności tych myślicieli czyniły kulturowy dyskurs Pańća Śila dla przeciętnych odbiorców znacznie bardziej atrakcyjnym.

3.3.4. CELE I KONSEKWENCJE KULTUROWEGO DYSKURSU PIĘCIU ZASAD

Na podstawie przedstawionych w niniejszej publikacji wyników badań historyczno-źródłowych można zaryzykować stwierdzenie, że głównym zadaniem odniesień do kulturowego dziedzictwa Indii było swoiste cywilizacyjne usankcjonowanie Pięciu Zasad. Innymi słowy, wtórne powiązanie reguł Pańća Śila z dorobkiem indyjskiej cywilizacji nadało im znacznie głębszy sens. Doskonale podsumowała to Mira Sinha Bhattacharjea w przywołanym we wstępie tekście *The Domestic Roots of Maoist China's India Policy*. Jej zdaniem za sprawą umowy z 1954 roku Indie i Chiny „wspólnie zgodziły się *wymyślić* historię przyjaźni, pokoju i wzajemnie wzbogacającej wymiany, sięgającej trzech tysięcy lat w przeszłość"[138]. Jak stwierdziła dalej Bhattacharjea, wymyślona w ten sposób historia (*contrived history*) miała usankcjonować umowę z 1954 roku oraz uwydatnić cywilizacyjną przewagę Indii i Chin nad krajami Zachodu. Tym sposobem zasady Pańća Śila stały się podstawą „cywilizacyjnych roszczeń do dojrzałości" (*civilizational claim to maturity*), polegających na domaganiu się od krajów Zachodu równego traktowania oraz prawa do współkształtowania powszechnych zasad relacji międzynarodowych.

Przywołane w niniejszej monografii komentarze na temat kulturowego zakorzenienia Pięciu Zasad można również wykorzystać jako przykład tego, co Prasenjit Duara nazwał „cywilizacyjną narracją" (*civilizational narratives*). Zdaniem badacza trzon tej narracji stanowi przekonanie o duchowo-moralnej wyższości Wschodu nad Zachodem, w tym przewadze podejścia pokojowego nad aktywnością wojenną, etyczności nad dekadencją oraz naturalności nad racjonalnością[139]. Jak podkreślił Duara, zarówno Indie, jak i Chiny wykorzystywały „cywilizacyjną narrację" w zabiegach o tytuł lidera państw zdekolonizowanych.

Spostrzeżenie, że kulturowa narracja związana z zasadami Pańća Śila wynika z doświadczeń kolonialnych, wpisuje się także w teorię przedstawioną przez wspo-

138 M.S. Bhattacharjea, *The Domestic Roots of Maoist China's India Policy*, [w:] *Indian and Chinese Foreign Policies in Comparative Perspective*, ed. S. Mansingh, New Delhi 1998, s. 52.

139 P. Duara, *Civilization and Realpolitik*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, ed. I. Pande, New Delhi 2010, s. 23.

mnianą w rozdziale pierwszym Manjari Chatterjee Miller. W książce *Wronged by Empire. Post-Imperial Ideology and Foreign Policy in India and China* (2013) badaczka zauważyła, że naznaczone kolonialną traumą Indie i Chiny są szczególnie wyczulone na punkcie nienaruszalności własnych granic, groźby utraty twarzy oraz konieczności odzyskania przedkolonialnego prestiżu[140]. Kierując się obserwacjami Miller, można zaryzykować stwierdzenie, że również zasady Pańća Śila (gwarantujące wzajemny szacunek i nieingerencję w sprawy wewnętrzne) stanowiły owoc ideologii postimperialnej (*post-imperial ideology*), której głównym zadaniem było stworzenie, a następnie podtrzymanie postkolonialnej tożsamości polityczno-kulturowej.

Na bazie uwag przywołanych wcześniej badaczy oraz wniosków poczynionych w ramach analizy tekstów poświęconych kulturowemu kontekstowi Pięciu Zasad uprawnione wydaje się stwierdzenie, że jednym z głównych zadań zrekonstruowanego w niniejszej rozprawie dyskursu było cywilizacyjne usankcjonowanie reguł Pańća Śila oraz wykazanie swego rodzaju etycznej przewagi krajów azjatyckich nad światem zachodnim. Chociaż pozornie najważniejszą cechę kulturowej interpretacji Pięciu Zasad stanowi ich zakotwiczenie w starożytności, w rzeczywistości reguły Pańća Śila konstruktywnie łączą to, co stare, z tym, co nowe: elementem starym jest ich zakorzenienie w tradycji i historii, nowym zaś – tworzenie sprawiedliwego ładu oraz rozwijanie stosunków międzypaństwowych w oparciu o przyjaźń i wzajemny szacunek. W konsekwencji niezależnie od tego, czy znaczenie zasad Pańća Śila rozpatruje się w kontekście starożytnym, postkolonialnym czy zimnowojennym, Indie – dla których reguły te stanowiły w relacjach zagranicznych główny punkt odniesienia – wydawały się moralnym wzorem dla wszystkich państw świata. W tym świetle przestrzeganie Pięciu Zasad miało dowodzić cywilizacyjnej dojrzałości. Uszczegóławiając, o byciu prawdziwie ucywilizowanym nie świadczył ani postęp technologiczny, ani silna pozycja kraju na arenie międzynarodowej, lecz działanie w zgodzie ze starożytnymi ideami i wartościami cywilizacji indyjskiej, a nawet całej Azji, którą przenika (przynajmniej zgodnie z tą narracją) duch filozofii buddyjskiej. Niektórzy komentatorzy z Jawaharlalem Nehru na czele posunęli się w swoich interpretacjach jeszcze dalej – potraktowali przestrzeganie zasad Pańća Śila jako moralny imperatyw, zachowanie jedynie słuszne bez względu na okoliczności.

---

140 M.Ch. Miller, *Wronged by Empire. Post-Imperial Ideology and Foreign Policy in India and China*, Stanford 2013, s. 8.

Wydaje się, że dzięki odniesieniom do kontekstu filozoficzno-religijnego Pięć Zasad zyskało niemal sakralny charakter. Inaczej mówiąc, reguły te stały się takim samym źródłem mądrości, jak nauczania samego Buddy czy Mahatmy Gandhiego, mimo iż nie były związane z żadnym konkretnym nurtem religijnym. Paradoksalnie to właśnie dzięki tej doktrynalnej elastyczności kulturowa narracja osnuta wokół Pięciu Zasad zyskała inkluzyjny charakter. Doprecyzowując, o sile i potencjale zrekonstruowanego w niniejszej pracy dyskursu przesądziły nawiązania do indyjskiej historii, tradycji i wynikających z nich ponadnarodowych, a nawet ogólnocywilizacyjnych konstruktów etycznych, nie zaś religijne zaetykietowanie, które mogłoby niejako ograniczyć zasięg Pięciu Zasad. Z drugiej strony reguły Pańća Śila uznali autorzy omówionych wcześniej tekstów za koncepcję dynamiczną, taką, która była w stanie sprostać wyzwaniom współczesności. Prawdopodobnie próbowali w ten sposób przekonać swoich słuchaczy lub czytelników nie tylko o zmyśle indyjskich polityków, lecz również o tym, że wyrażone w Pięciu Zasadach nauki i idee miały charakter ponadczasowy.

Niezwykle ważnym elementem dyskursu związanego z Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia wydaje się przekonanie, że ich esencję stanowiło nawiązywanie przyjaznych relacji z innymi krajami w oparciu o akceptację gospodarczych, politycznych i prawnych odmienności. W tym kontekście odniesienia do działalności Buddy, Ašoki oraz przypisywanej im filozofii „żyj i pozwól żyć" zdają się potwierdzać, że ideę tolerancji wysoko ceniła już starożytna cywilizacja indyjska. Należy jednak zauważyć, iż odniesienia tego typu służyły nie tylko promocji pozytywnego wizerunku Indii, lecz również usankcjonowaniu polityki zagranicznej prowadzonej przez władze w Nowym Delhi w połowie lat 50. XX wieku, w tym decyzji o nieprzyłączeniu się do żadnego z dwóch wielkich bloków militarnych.

Choć nawiązania do starożytnego kontekstu filozoficzno-religijnego Indii stanowią *clou* kulturowego dyskursu Pańća Śila, warto nadmienić, że odniesieniom tego typu towarzyszą często zapewnienia o możliwości zastosowania Pięciu Zasad w praktyce. Jak stwierdzili w swoich analizach Pandit czy Hause, zaprowadzenie trwałego pokoju w najbliższym sąsiedztwie Indii stanowiło absolutną konieczność, jeśli kraj ten miał się skoncentrować na rozwiązywaniu własnych wewnętrznych problemów[141]. Od implementacji Pięciu Zasad zależała jednakowoż nie tylko przyszłość samych In-

141 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159; podrozdział 2.1.7. Owoc „indyjskiej tradycji pacyfizmu" według E. Malcolma Hause'a, s. 162–167.

dii – Karanjia nazwał zastosowanie Pańća Śila „najbardziej użytecznym historycznym imperatywem w kontekście współczesnych problemów”[142]. W konsekwencji Pięć Zasad – remedium na wszelkiego rodzaju spory na arenie międzynarodowej – miało zapewnić w pierwszej kolejności właściwe warunki rozwoju samym Indiom, w szerszej perspektywie zaś pomóc w ugaszeniu konfliktów międzypaństwowych. Tym sposobem wielu autorów uznało zasady Pańća Śila za wielki wkład Indii w budowanie pokoju i zrozumienia w relacjach międzynarodowych. Sam Nehru podkreślił, że przestrzeganie zasad odziedziczonych po Aśoce i Gandhim było jedynym sposobem na rozwiązanie problemów czasów współczesnych[143]. W rezultacie ustrzeżenie się przed kolejnym wielkim globalnym konfliktem związane było z implementacją zasad ofiarowanych światu przez Republikę Indii, kontynuatora wspaniałych starożytnych tradycji.

Na koniec wypada rozważyć, do kogo tak naprawdę skierowany był kulturowy dyskurs Pańća Śila. Na podstawie przeprowadzonej w niniejszej monografii analizy uprawnione wydaje się stwierdzenie, że był on przeznaczony w takim samym stopniu dla sfery wewnętrznej, indyjskiej, jak i sfery międzynarodowej – odbiorcami przemówień, artykułów i monografii omawiających zależności pomiędzy Pięcioma Zasadami a pokojową filozofią buddyzmu oraz gandyjską ideą nieczynienia przemocy stali się zarówno sami Indusi, jak i osoby niezwiązane z indyjskim kręgiem kulturowym. Uzupełniając spostrzeżenia poczynione w publikacji *Nowoczesne Indie. Wyzwania rozwoju* Surendera Bhutaniego i Stanisława Tokarskiego, można założyć, że zasady Pańća Śila wpisały się w strategię Nehru, który czerpiąc z doświadczeń Mahatmy Gandhiego, trafił dzięki legendom i tradycyjnym symbolom do wyobraźni przeciętnych Indusów[144].

Chęć wykorzystania roli, jaką odgrywają w społeczeństwie indyjskim religijność i tradycja, jest być może głównym powodem, dla którego przesłanie Pańća Śila z czasem powiązano z buddyzmem i zbudowaną na fundamencie hinduizmu filozofią gandyjską. W rezultacie politycy, dziennikarze i naukowcy odeszli od pierwotnego, areligijnego znaczenia Pięciu Zasad z chińsko-indyjskiej umowy z 1954 roku. Nie ulega wątpliwości, że przywódcy Indii mogli za sprawą dyskursu Pańća Śila umocnić własną pozycję (poprzez legitymizację swojego urzędowania przestrzeganiem tradycyjnych reguł i wartości wyrażonych w Pięciu Zasadach), a jednocześnie wy-

142 Por. podrozdział 2.1.8. Nowe szaty hinduskiej doktryny koegzystencji w wyobrażeniu Rustoma Khurshedjiego Karanji, s. 167–169.

143 Por. podrozdział 2.1.1. „Aksjomatyczna prawda” według Jawaharlala Nehru, s. 121–131.

144 Por. S. Tokarski, S. Bhutani, *Nowoczesne Indie. Wyzwania rozwoju*, Warszawa 2007, s. 128.

promować pozytywny wizerunek kraju na arenie międzynarodowej. W konsekwencji można zaryzykować stwierdzenie, że zasady Pańća Śila wraz z towarzyszącymi im odniesieniami do sfery kulturowo-ideologicznej przez dziesięciolecia służyły indyjskim władzom jako narzędzie *soft power*. Jak wyjaśnił autor tego pojęcia: „*soft power* kraju opiera się zasadniczo na trzech rodzajach zasobów: jego kulturze (w miejscach, gdzie jest ona atrakcyjna dla innych), jego wartościach politycznych (jeśli postępuje zgodnie z nimi w kraju i za granicą) i jego polityce zagranicznej (gdy jest ona postrzegana jako prawomocna i posiadająca autorytet moralny)”[145]. W tym świetle nieodparcie przychodzi na myśl stwierdzenie, że kulturowa narracja wykorzystująca zasady Pańća Śila stanowi doskonały przykład *soft power*, łączy bowiem wszystkie trzy wskazane w przywołanym cytacie elementy, przenosząc atrakcyjne aspekty indyjskiej kultury (takie jak nieczynienie przemocy czy tolerancję) do sfery polityki wewnętrznej i międzynarodowej[146]. Rekapitulując, chęć zdobycia prestiżowej pozycji na arenie międzynarodowej za sprawą kulturowego dyskursu Pańća Śila mogła być związana z dążeniem Indii do uzyskania przywództwa nie tylko w wymiarze siłowym, militarnym, lecz także w wymiarze moralnym i intelektualnym[147].

3.3.5. Kulturowy dyskurs Pięciu Zasad a uwarunkowania historyczne

Mimo iż w analizie przeprowadzonej w niniejszej monografii wzięto pod uwagę przede wszystkim kwestie wiążące się z ideami, wartościami oraz systemami filozo-

145 J.S. Nye Jr., *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, tłum. J. Zaborowski, Warszawa 2007, s. 40.

146 Jak pisze Jian Li, Indie jako pierwsze wykorzystały kwestie kulturowe w swojej *soft power*, i to od nich Chiny powinny się nauczyć tej sztuki (por. Jian Li, *China's Enlightenment by Indian Strategies of Cultural Soft Power*, [w:] *China and India. History, Culture, Cooperation and Competition*, eds. P. Mukherjee, A.K. Deb, Miao Pang, New Delhi 2016, s. 72–82). Warto w tym kontekście również przypomnieć, że zgodnie z założeniami Nye'a *soft power* miała być narzędziem wykorzystywanym przede wszystkim przez kraje demokratyczne, które „muszą polegać w większym stopniu na atrakcyjności i zachęcie” (J.S. Nye Jr., *Soft power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, tłum. J. Zaborowski, Warszawa 2007, s. 124–125). Wydaje się jednak, że spostrzeżenie badacza uległo dezaktualizacji – dziś władze Chin równie chętnie korzystają z narzędzi *soft power*, promując pozytywny wizerunek kraju między innymi poprzez działalność rozsianych po całym świecie Instytutów Konfucjusza czy wielojęzyczne kanały stacji CCTV.

147 Por. B. Bojarczyk, J. Olchowski, A.W. Ziętek, *Od dominacji kulturowej do soft power. Kultura w promocji państw*, [w:] *Międzynarodowe stosunki kulturalne. Podręcznik akademicki*, red. A.W. Ziętek, Warszawa 2010, s. 130.

ficznymi i religijnymi leżącymi u podstaw indyjskiej cywilizacji, do pełnego zrekonstruowania i zrozumienia złożoności dyskursu Pańća Śila konieczne jest odniesienie poczynionych w tym rozdziale obserwacji do szerszego kontekstu historycznego.

Na podstawie analizy przeprowadzonej w rozdziale drugim można zauważyć, że polityczno-kulturowy dyskurs, który narodził się wraz z proklamacją zasad Pańća Śila w 1954 roku, charakteryzuje pewna chronologiczna prawidłowość. Nie ulega wątpliwości, iż najwięcej entuzjazmu wzbudzało Pięć Zasad przed wojną 1962 roku, zwłaszcza w czasie tak zwanego chińsko-indyjskiego miesiąca miodowego. Dzięki Jawaharlalowi Nehru i jego naśladowcom wypracowane zostały wówczas podstawy omawianego dyskursu wraz z kluczowymi dla niego odniesieniami do nauczania Buddy, działalności Aśoki oraz filozofii Gandhiego. Warto podkreślić, że wszelkiego rodzaju sugestie na temat tolerancyjnej postawy Indii, a także prawa do wyboru własnej drogi (co zgodnie z poczynionymi przez wielu autorów uwagami miało wynikać z tradycji cywilizacji indyjskiej) należy odczytywać w szeroko rozumianym kontekście politycznym. Szczególną rolę odegrały w tej kwestii warunki zimnowojenne, w których młoda, niedoświadczona demokracja indyjska próbowała nawiązać przyjazne relacje ze wszystkimi potężnymi graczami na arenie międzynarodowej bez opowiedzenia się po stronie któregokolwiek z bloków. Nie ulega również wątpliwości, że jedną z najważniejszych cech tekstów opublikowanych w tym przedziale czasowym stanowi gloryfikacja polityki zagranicznej Jawaharlala Nehru – niekwestionowanego lidera Indii oraz kandydata na przywódcę państw niezaangażowanych, który dzięki zasadom Pańća Śila przeniósł mądrości starożytnej cywilizacji do relacji międzynarodowych.

Podejście to uległo poważnym modyfikacjom po 1962 roku. Po przegranej przez Indie wojnie granicznej komentarze i analizy poświęcone Pięciu Zasadom wpisywały się w dwie praktyki. Pierwszy nurt kontynuował retorykę z połowy lat 50. XX wieku, wychwalając postawę Nehru i jego decyzje w polityce zagranicznej lub przynajmniej usprawiedliwiając wszystkie popełnione przez niego błędy. Niemniej w tym okresie pojawił się również nowy nurt: choć żaden z przeanalizowanych w niniejszej dysertacji tekstów nie podważył sensu samych zasad Pańća Śila, niektórzy autorzy poddali krytyce kontekst, w jakim one powstały, nieporadność polityków próbujących zastosować je w praktyce oraz naiwność przekonania, że mogły się one stać trwałą podstawą relacji chińsko-indyjskich. Winą za prowadzenie naiwnej, krótkowzrocznej polityki wobec Chin obarczyli niektórzy samego Nehru, odchodząc

tym samym od retoryki gloryfikującej indyjskiego premiera, znamiennej dla publicystyczno-ideologicznego *mainstreamu* Indii drugiej połowy lat 50. XX wieku.

Powrót do umiarkowanego optymizmu w kontekście zasad Pańća Śila przyniosło dopiero ocieplenie relacji chińsko-indyjskich w końcu lat 80. XX wieku. Autorzy tekstów przyporządkowanych do tej grupy, odnoszący się w swoich kulturowych analizach zarówno do wątków indyjskich, jak i chińskich, najpewniej w pełni świadomie równoważyli wpływ obu sygnatariuszy na kształt Pięciu Zasad. Na tle dwóch opisanych wcześniej kategorii buddyzm znacznie chętniej przedstawiali jako filozofię łączącą oba kręgi cywilizacyjne, nie zaś jako owoc tylko i wyłącznie indyjskiego kręgu kulturowego. Brak tego typu nawiązań w tekstach z lat 50. wynika być może z faktu, że władze Chin podjęły w tym okresie dość agresywne działania w polityce wewnętrznej, dążąc do realizacji założeń komunistycznych i przebudowy chińskiego społeczeństwa poprzez walkę z religijnością i przywiązaniem do tradycji. Jest nieomal pewne, że dopiero odejście od radykalnego wydania maoizmu i otwarcie Chin na świat po rewolucji kulturalnej, skutkujące rehabilitacją postaci Konfucjusza oraz wzmożonym zainteresowaniem starożytnymi nurtami filozoficznymi, pozwoliło politykom i publicystom na swobodne posługiwanie się odniesieniami do tradycyjnego chińskiego kręgu kulturowego. Niewykluczone, że również autorzy pochodzący z Indii lub przynajmniej sympatyzujący z perspektywą indyjską – świadomi polityczno-ideologicznych preferencji swojego północnego sąsiada – unikali w swoich komentarzach kontrowersyjnych dla władz chińskich aluzji do historii i kultury Państwa Środka. Ponadto teksty przyporządkowane do ostatniej kategorii charakteryzuje odejście od retoryki postkolonialnej, koncentrującej się na walce z imperializmem i kolonializmem oraz polityce niezaangażowania. Zamiast różnic, dzielących demokratyczne Indie i komunistyczne Chiny, politycy i badacze podkreślili potencjał chińsko-indyjskiej współpracy na płaszczyźnie politycznej, gospodarczej i kulturowej.

Tym, co zdecydowanie odróżnia monografie, artykuły i przemówienia wydane po 1988 roku od publikacji z lat 50., jest również porzucenie globalnych ambicji, których przejawem była niegdyś promocja Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia na arenie międzynarodowej. Politycy oraz sympatyzujący ze stroną indyjską badacze ograniczyli swoje komentarze na temat reguł Pańća Śila do kontekstu chińsko-indyjskiego. Innymi słowy, podczas gdy w latach 50. władze w Nowym Delhi próbowały uczynić z Pięciu Zasad „kodeks międzynarodowej moralności", czyli podstawę polityki zagranicznej wszystkich państw świata, to począwszy od końca lat 80. reguły

Pańća Śila funkcjonowały raczej jako płaszczyzna porozumienia chińsko-indyjskiego, co notabene było zgodnie z ich oryginalnym przeznaczeniem. Z biegiem lat coraz mniej uwagi poświęcali autorzy Jawaharlalowi Nehru – pozostawiwszy wątki buddyjsko-gandyjskie, stopniowo zaczęli wymazywać z historii relacji chińsko-indyjskich działalność pierwszego premiera niepodległych Indii, a co za tym idzie pamięć o sromotnej klęsce z 1962 roku. Paradoksalnie, mimo wojennej traumy, upadku polityki niezaangażowania oraz zakończenia zimnej wojny kulturowy dyskurs Pięciu Zasad przetrwał z pewnymi modyfikacjami już ponad sześćdziesiąt lat, podczas gdy sam Nehru został odsunięty w pamięci historycznej na dalszy plan. Jako że większość przywołanych w niniejszej pracy polityków, dziennikarzy i badaczy inspirowała się w swoich analizach spostrzeżeniami pierwszego premiera Indii, bez którego kulturowy dyskurs Pańća Śila najpewniej w ogóle by nie powstał, taki obrót spraw wydaje się niewątpliwie pewnym paradoksem. Dopóki jednak Kongres nie odbierze władzy rządzącej obecnie Indiami partii BJP, dopóty trudno oczekiwać wielkiego powrotu Jawaharlala Nehru do chińsko-indyjskiej narracji związanej z Pięcioma Zasadami.

Śledząc zależności pomiędzy szeroko rozumianym kontekstem epoki a charakterem kulturowego dyskursu Pańća Śila, warto również zauważyć, że bardzo pozytywny stosunek do dziedzictwa cywilizacji indyjskiej wyrazili w swoich tekstach politycy i badacze o poglądach lewicowo-socjalistycznych, tacy jak Mukerjee czy Karanjia. Niejako wbrew założeniom myślenia lewicującego (a nawet komunizującego), z którym otwarcie łączyli swoją publiczną działalność, przedstawili zakorzenienie Pięciu Zasad w starożytnych systemach filozoficzno-religijnych w niezwykle korzystnym świetle. Być może ich zachwyt nad indyjską tradycją należałoby powiązać ze specyfiką indyjskiego komunizmu; dużo bardziej prawdopodobne wydaje się jednak wyjaśnienie, że ich pozytywne nastawienie wynikało z osobistych sympatii wobec premiera Nehru – wszak inny lewicujący badacz, Neville Maxwell, któremu zarzucono faworyzowanie perspektywy chińskiej, uznał doszukiwanie się związków Pańća Śila z indyjską filozofią za element umoralniających kazań Nehru, które wypaczyły oryginalne przesłanie Pięciu Zasad.

Wbrew temu, co twierdził wielokrotnie przywoływany w niniejszej rozprawie Panikkar (będący zdania, że waga, jaką przykłada się do czasów kolonialnych przy omawianiu historii Indii, jest „przeżytkiem propagandy brytyjskiej”[148]), kontekst,

148 K.M. Panikkar, *Przedmowa do drugiego wydania* [w:] idem, *Dzieje Indii*, tłum. K. Kęplicz, Warszawa 1967, s. 15.

bez którego nie sposób omówić znaczenia Pięciu Zasad, stanowią uwarunkowania kolonialne i postkolonialne. Wydaje się, że próby wykazania cywilizacyjnej wyższości Indii nad Zachodem należy łączyć przede wszystkim z uzyskaną w 1947 roku niepodległością. Dla przykładu Ghoshal stwierdził w artykule opublikowanym na łamach „The Indian Journal of Political Science", że w przeciwieństwie do państw zachodnich Indie już od czasów starożytnych rozwijały pozytywne relacje ze swoimi sąsiadami[149]. Kontrast między pokojowym charakterem Azji a targanym wojnami Zachodem podkreśliła w swoim artykule również Pandit[150]. W rezultacie można odnieść wrażenie, że zakorzenienie Pięciu Zasad w myśli starożytnej wykorzystywano do leczenia postkolonialnych ran oraz eksponowania moralnej wyższości Indii nad wyzutym z uczuć i duchowości Zachodem. Co ciekawe, niektórzy autorzy omówionych tekstów odnieśli tę cywilizacyjną przewagę nie tyle do postkolonialności jako takiej, ile do kontekstu zimnowojennego. Warto przywołać w tym miejscu biografię autorstwa Marie Seton, która zauważyła, że reprezentowana przez Nehru Azja zaoferowała za sprawą Pięciu Zasad zupełnie nowe podejście, nieoparte na podziale na dwa wrogie obozy[151]. W ten sposób autorka przedstawiła Indie jako kraj postępujący pod względem moralnym nienagannie bez względu na okoliczności, a przez to będący wzorem do naśladowania dla pozostałych podmiotów na arenie międzynarodowej.

Na koniec należałoby w przywołanym wcześniej kontekście postkolonialnym rozważyć, czy zrekonstruowany w niniejszej pracy dyskurs nie jest tak naprawdę owocem myślenia z czasów kolonialnych. Z jednej strony powstał on w atmosferze postkolonialnej i nie sposób nie dostrzec w nim wpływu idei, takich jak antyimperializm i antykolonializm, z drugiej jednak strony można zaryzykować stwierdzenie, że wybiórczy charakter kulturowego dyskursu Pięciu Zasad do pewnego stopnia przypomina wyobrażenia Brytyjczyków o Indiach z czasów kolonialnych. Doprecyzowując, przybliżony w niniejszej rozprawie sposób interpretacji zasad Pańća Śila łączy z rozumowaniem Brytyjczyków przyznanie pierwszeństwa tradycyjnym naukom bramińskim i starożytnym ideałom, z pominięciem dynamiki społecznej czy wpływów islamu. W tego typu kontrowersyjnych, lecz niepozbawionych zupełnie racji

149 Por. podrozdział 2.1.4. Triumf idei „żyj i pozwól żyć" według Akshoya Kumara Ghoshala, s. 145–153.

150 Por. podrozdział 2.1.5. „Kodeks międzynarodowej moralności" w interpretacji Vijayi Lakshmi Pandit, s. 153–159.

151 Por. podrozdział 2.2.3. Owoc fascynacji Nehru filozofią buddyjską w dziele Marie Seton, s. 179–183.

porównaniach można pójść nawet dalej – dyskurs podkreślający rolę reguł filozoficznych, w tym idei *ahimsy* oraz tolerancji, w życiu codziennym Indusów wydaje się pokłosiem myślenia orientalistycznego z czasów fascynacji Europejczyków tak zwanym Wschodem w ujęciu Schopenhauerowskim[152].

Charakter kulturowego dyskursu Pańća Śila byłby tedy dowodem na to, że – paradoksalnie – Indusi patrzą na historię własnego kraju przez pryzmat brytyjskiej wybiórczości i próby zrozumienia określonych zagadnień filozoficznych, religijnych i społecznych przy wykorzystaniu rozmaitych narzędzi i kategorii myślenia zaczerpniętych z zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Jak można ocenić z dzisiejszej perspektywy, doprowadziło to do wielu błędów i wypaczeń nie tylko w wyobrażeniach ludzi Zachodu, lecz także w wyobrażeniach Indusów o nich samych i o ich ojczyźnie. Kulturowa narracja związana z Pięcioma Zasadami Pokojowego Współistnienia – przedstawiająca Indie jako kraj uznający prymat idei pokoju, tolerancji i wzajemnego szacunku już od czasów starożytnych – stanowi w związku z tym nie tylko *case study* zjawiska polegającego na wykorzystywaniu kwestii kulturowych do celów politycznych, lecz również przykład reinterpretacji historii, naznaczonej (post)kolonialną wybiórczością.

***

Mimo iż od proklamacji Pięciu Zasad Pokojowego Współistnienia upłynęło już ponad sześćdziesiąt lat, każda kolejna publikacja – niezależnie od tego, czy stawia te reguły w pozytywnym, czy negatywnym świetle oraz jak ocenia ich znaczenie – wzbogaca dorobek poświęconej tym regułom literatury, zarówno w ujęciu przedmiotowym, jak i podmiotowym. Z punktu widzenia zastosowanego w niniejszej monografii podejścia hermeneutycznego równie intrygującym tematem, jak charakter stosunków chińsko-indyjskich w świetle zasad Pańća Śila, wydaje się to, w jaki sposób na przestrzeni dziesięcioleci o tych regułach myślano i mówiono. Nade wszystko należy podkreślić, że historia kulturowej narracji osnutej wokół Pięciu Zasad jest nie tylko odzwierciedleniem dynamiki stosunków pomiędzy Pekinem a Nowym Delhi, lecz także świadectwem ewolucji nastrojów, wyobrażeń, stereotypów i uprzedzeń – konstruktów niemierzalnych, niestałych i niemających ścisłych granic, a przez to wymykających się ścisłej kategoryzacji i ryzom klasycznych podejść metodologicznych.

---

152 Por. Aneks, część *Indyjski islam a ideologia* hindutwy, s. 372–379.

Zakończenie

Willem van Eekelen miał niewątpliwie wiele racji, gdy zauważył, że z wyjątkiem nazwy nic nie łączy zasad Pańća Śila ze starożytnymi ideami i koncepcjami[1]. Trudno jednak uznać za słuszne stwierdzenie, że Pańća Śila jest jedynie atrakcyjnym „sloganem" (*catch-word*[2]) – przeprowadzona w niniejszej monografii analiza wskazuje na to, że tego typu symplifikacja (a nawet banalizacja) nie wydaje się uprawniona. Pańća Śila to coś znacznie więcej niż tylko chwytliwa fraza – dyskurs oparty na Pięciu Zasadach Pokojowego Współistnienia można uznać za niemalże modelowy przykład zabiegu polegającego na wykorzystaniu zagadnień historyczno-kulturowych do celów o charakterze politycznym i ideologicznym.

W wyniku szczegółowej analizy materiału źródłowego – przeprowadzonej w duchu hermeneutyki, lecz wzbogaconej o elementy perspektywy poststrukturalistycznej i postkolonialnej – udało się wyróżnić trzy „typy" narracji zastosowanej przez polityków, badaczy i dziennikarzy doszukujących się związku Pięciu Zasad z szeroko rozumianym kontekstem kulturowym Indii. Pierwszy z nich polega na odwoływaniu się do tak zwanej „tradycji aśokowo-buddyjskiej" (czyli nauk Buddy oraz edyktów starożytnego indyjskiego cesarza), a także życiowej i politycznej filozofii Mahatmy Gandhiego. Drugi typ obejmuje wypowiedzi, w których Pięć Zasad traktuje się jako „kodeks międzynarodowej moralności", mający swoje źródło albo w indyjskiej tradycji, albo w ogólnoazjatyckiej wspólnocie wartości, łączonej przez większość polityków i badaczy z myślą buddyjską. Trzecią grupę stanowią komentarze, w których obok nawiązań do kontekstu indyjskiego niejako równoprawnie pojawiają się odniesienia do kultury chińskiej, w szczególności do idei i wartości konfucjańskich.

---

1 W. van Eekelen, *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China. A New Look at Asian Relationships*, Leiden 2015, s. 55.

2 *Ibidem*.

Jak udało się ustalić dzięki analizom przeprowadzonym w niniejszej monografii, wizerunek starożytnych Indii zasadniczo opiera się w kulturowym dyskursie Pańća Śila na trzech filarach. Pierwszym z nich jest *ahimsa*, znana szerzej światu jako idea nieczynienia przemocy, której przeniesienie na grunt współczesny miało oznaczać stronienie od militarnych sojuszy i przemocy w relacjach z innymi krajami, z wyjątkiem sytuacji, gdy wymagała tego obrona własna. Drugi filar stanowi tolerancja – współistnienie różnych prądów filozoficznych, religijnych, a w wersji bardziej współczesnej również odmiennych systemów politycznych i gospodarczych. Wreszcie trzecim filarem jest umiłowanie pokoju, czego dowodzić miał pewien historyczny ewenement – fakt, że między Indiami a Chinami, dwoma wielkimi sąsiadami, przez ponad dwa tysiące lat nie doszło do żadnej wojny.

Dzięki krytycznej analizie dyskursu Pańća Śila ustalono, że wielu autorów przywołanych w publikacji tekstów dokonało rażącej symplifikacji bądź nadinterpretacji perspektywy historycznej i kulturowej. Podobnie jak w przypadku innych nawiązań o charakterze historyczno-kulturowym, także informację o braku konfliktu wojennego przed epoką postkolonialną oderwali oni od kontekstu, tłumaczącego, dlaczego o dawnych dziejach relacji chińsko-indyjskich trudno mówić w kategoriach przyjaźni i wrogości. Tym sposobem przekonanie o kilku tysiącach lat relacji opartych na pokoju oraz wzajemnej sympatii i szacunku stało się w kulturowym dyskursie Pańća Śila formą poważnej manipulacji. O ile jednak wielu przywołanych w pracy polityków, dziennikarzy i naukowców przedstawiło niektóre zagadnienia w odpowiednim dla pozytywnej narracji świetle, o tyle inne, niekompatybilne z wizją pokojowej, tolerancyjnej cywilizacji Indii, zostały zupełnie pominięte – w ten sposób postąpiono między innymi z cynicznym wydźwiękiem tradycji *Arthaśastry* oraz z osadzoną w dharmicznej sprawiedliwości logiką *Bhagawadgity*, nakazującą przystąpienie do wojny w celu przywrócenia kosmicznego porządku.

Przeprowadzone w przedłożonej monografii badania pozwoliły stwierdzić, że **niezależnie od tego, jakie były intencje autorów tekstów, promowali oni za sprawą kulturowego dyskursu Pańća Śila pozytywny, choć niewątpliwie wypaczony, wizerunek Indii**. Co więcej, ich odbiorcami byli w założeniu najprawdopodobniej zarówno sami Indusi, jak również czytelnicy i słuchacze zagraniczni. Bez względu na to, czy autorzy ci odwoływali się do elementów dziedzictwa hinduskiego, buddyjskiego czy gandyjskiego, podstawą stworzonego przez nich dyskursu stało się przekonanie o pokojowym charakterze starożytnej indyjskiej cywili-

zacji, której idee i wartości miały się stać filarami nowoczesnych, postkolonialnych Indii. Nade wszystko należy podkreślić, że **wszelkie tego typu nawiązania były rodzajem niejako wtórnego nadawania Pięciu Zasadom sensu kulturowego** – począwszy od używania sformułowania „Pańća Śila", aż po doszukiwanie się w pięciu regułach filozoficznych mądrości Buddy, Aśoki czy Gandhiego.

Analizę dyskursu Pańća Śila można potraktować jako *case study* zabiegu polegającego na przypisywaniu kwestiom politycznym szeroko rozumianego sensu kulturowego. **Próba odnalezienia związków pomiędzy starożytną formułą Pięciu Wskazań a dwudziestowiecznymi Pięcioma Zasadami stanowi zatem formę resemantyzacji i rekontekstualizacji, służącą przede wszystkim realizacji celów o charakterze ideologicznym i wizerunkowym.** Wydaje się jednak, że to swoiste „ukulturowienie" i „umoralnienie" Pięciu Zasad miało nie tylko wpływ na powszechny odbiór reguł ujętych w porozumieniu z 1954 roku, lecz także stanowiło element „przepisywania" indyjskiej historii. Inaczej ujmując, kulturowy dyskurs Pańća Śila działał w pewnym sensie dwojako, promując pozytywny wizerunek zarówno samych Pięciu Zasad, jak również historii i kultury Indii – za jego pomocą próbowano udowodnić, że idee pokoju i tolerancji od zawsze były częścią indyjskiej cywilizacji. **W konsekwencji w narracji związanej z Pięcioma Zasadami można trafić na mityzację przeszłości, polegającą na gloryfikacji jedynie słusznych, wolnych od skaz elementów szeroko rozumianej kultury indyjskiej, którymi – jak przekonywała oficjalna propaganda – kierowano się przy konstruowaniu chińsko-indyjskiego porozumienia.**

Wydaje się, że analiza kulturowego dyskursu Pańća Śila dostarczyła wiele informacji zarówno na temat relacji chińsko-indyjskich, jak o polityce historycznej i kulturowej władz w Nowym Delhi. **Cechą, która łączy wszystkie pozytywnie odnoszące się do Pięciu Zasad teksty, jest ich wybiórczość, decydująca o tym, co uważa się za wartościowe dziedzictwo indyjskiej kultury, a co do wartościowego dziedzictwa nie należy.** Taki los spotkał między innymi myśl dżinijską, odsuniętą pomimo tak ważnych dla zasad Pańća Śila odniesień do idei *ahimsy* na dalszy plan; z kolei kontekst kultury muzułmańskiej, współkształtującej oblicze Indii od kilkuset lat, został całkowicie pominięty. **Niezależnie od tego, do których elementów odwoływali się entuzjaści Pięciu Zasad, ich teksty miały charakter „hinduskocentryczny"** – do tego stopnia, że również buddyzm sytuowały nieraz w sferze dominującej w Indiach myśli hinduskiej. W konsekwencji uprawnione

wydaje się mówienie o rodzaju „hinduskiego abordażu", jak można by określić inkorporację buddyzmu lub pewnych jego elementów do szeroko rozumianego dziedzictwa hinduskiego. Paradoksalnie, w ten sposób doszło w kulturowym dyskursie Pięciu Zasad do ujednolicenia starożytnej myśli indyjskiej, ponieważ wszystkie jej „odmiany" – hinduizm, buddyzm, dżinizm – miały łączyć te same idee i wartości. Warto wszelako odnotować, że w wypowiedziach poświęconych zasadom Pańća Śila kluczową rolę odgrywały komentarze i odniesienia o charakterze etycznym. Innymi słowy, ten „hinduskocentryczny" charakter wiązał się nie tyle z wymiarem metafizycznym, ile z ogólną sferą stosunków międzyludzkich i międzynarodowych, jakkolwiek regulowanych zasadami zakorzenionymi w filozoficzno-religijnych podstawach indyjskiej kultury.

Szczegółowa analiza tekstów poświęconych kulturowemu wymiarowi zasad Pańća Śila odsłoniła jeszcze kilka poważnych nadużyć interpretacyjnych. Jedno z nich stanowi próba odnalezienia przez autorów przywołanych tekstów tych samych wartości w cywilizacji indyjskiej i chińskiej. Należy jednak podkreślić, że nawet jeśli w obu tych kręgach pojawiają się pozornie identyczne pojęcia, takie jak „pokój" czy „tolerancja", mają one różny sens, którego nie sposób uchwycić w oderwaniu od właściwego im historyczno-kulturowego kontekstu. Poruszając się w chińsko-indyjskiej przestrzeni polityczno-kulturowej, warto zatem pamiętać, że nie wolno stawiać znaku równości między *ahimsą* a pokojem i harmonią w ujęciu konfucjańskim ani mylić synkretycznego, absorpcyjnego charakteru hinduizmu z tolerancją (koncepcją, bądź co bądź, oświeceniową). Biorąc pod uwagę narrację powielającą tego typu uproszczenia, należy zatem stwierdzić, że **użytkownicy kulturowego dyskursu Pańća Śila uciekali się niekiedy nie tylko do generalizacji czy nadinterpretacji, lecz także do manipulacji, a nawet przemocy symbolicznej**.

Zrekonstruowany w przedłożonej monografii kulturowy dyskurs Pańća Śila niewątpliwie stał się częścią indyjskiej polityki historycznej. Niezależnie od tego, czy potraktuje się go jako formę „wymyślonej historii" czy „cywilizacyjnej narracji", nie ulega wątpliwości, że jego zadaniem było ukształtowanie pamięci historycznej dzięki odniesieniom do starannie wyselekcjonowanych elementów i aspektów cywilizacji indyjskiej. **Modyfikacja wyobrażeń na temat pokojowego i tolerancyjnego charakteru kultury starożytnych Indii posłużyła w pierwszej kolejności celom o charakterze wewnętrznym.** Doprecyzowując, zabieg ten miał pomóc w budowaniu postkolonialnej tożsamości narodowej Indusów, co po podziale subkontynentu

i odejściu Brytyjczyków stanowiło jedno z największych wyzwań młodej indyjskiej demokracji. **W szerszej perspektywie polityczno-kulturowa narracja związana z Pięcioma Zasadami promowała na arenie międzynarodowej pozytywny wizerunek Indii**, kraju pretendującego do roli nieformalnego przywódcy państw niezaangażowanych. W ten sposób zasady Pańća Śila stały się zarówno elementem „ideologii postimperialnej" w sferze wewnętrznej, jak również narzędziem indyjskiej *soft power* na płaszczyźnie międzynarodowej.

Osobną kwestią pozostaje pytanie o intencje autorów tekstów przywołanych w niniejszej rozprawie – czy wszyscy prowadzili swoją narrację celowo, w pełni świadomi jej uproszczeń i nadużyć? Ze względu na ładunek emocjonalny niektórych publikacji można zaryzykować stwierdzenie, że wśród polityków, dziennikarzy oraz naukowców byli i tacy, których domniemane związki Pięciu Zasad z dziedzictwem indyjskiej cywilizacji prawdziwie fascynowały. W konsekwencji autorów tych należałoby uznać za autentycznych, ideowych entuzjastów reguł Pańća Śila. Należy jednak podkreślić, że jest to jedynie przypuszczenie, wysunięte na podstawie analizy pozostawionych przez nich publikacji, którego słuszności nie sposób naukowo zweryfikować. Pytanie o szczerość intencji przywołanych w pracy autorów musi zatem pozostać bez odpowiedzi.

Na podstawie przeanalizowanych w rozdziale drugim źródeł można stwierdzić, że **fluktuacje w obrębie narracji Pańća Śila pokrywają się z przemianami polityczno-ideologicznymi na poziomie państwowym, regionalnym i globalnym**. Innymi słowy, dyskurs Pańća Śila uległ poważnym modyfikacjom nie tylko wraz z ewolucją stosunków chińsko-indyjskich, lecz również w związku z osłabieniem retoryki antykolonialnej, zakończeniem zimnej wojny i marginalizacją roli Ruchu Państw Niezaangażowanych. Pierwszy wyróżniony w niniejszej monografii okres, obejmujący lata 1954–1962, charakteryzuje swoista internacjonalizacja zasad Pańća Śila, z których chciano uczynić dar pokojowego, tolerancyjnego dziedzictwa Indii (względnie Indii i Chin) dla całego świata. W drugim przedziale czasowym wskazanym na potrzeby niniejszej publikacji, którego datę początkową wyznacza zakończenie chińsko-indyjskiej wojny granicznej, entuzjazm związany z Pięcioma Zasadami znacznie osłabł, a w przestrzeni publicznej pojawiło się wiele tekstów krytycznych wobec polityki Indii opartej na regułach Pańća Śila. W ostatnim, trzecim okresie, który rozpoczął się wraz z przełomową dla relacji Indii i Chin wizytą premiera Rajiva Gandhiego w 1988 roku, powrócono w kontekście Pięciu Zasad do

dziejowego optymizmu. Tym razem jednak zasady Pańća Śila miały służyć jako podstawa stosunków chińsko-indyjskich *sensu stricto*, bez ambicji globalnych, z którymi wiązano je w latach 50. XX wieku. Ponadto teksty opublikowane po 1988 roku zazwyczaj przedstawiają reguły Pańća Śila jako owoc tak zwanej cywilizacji azjatyckiej. Niewątpliwie wizja ta – ukazująca kraje Azji Wschodniej i Południowej jako wielką wspólnotę wartości, którą, w domyśle, cechowała wyższość nad skonfliktowanym, zdehumanizowanym Zachodem – naznaczona jest myśleniem orientalistycznym i postkolonialnym. W konsekwencji, mimo iż najnowsze publikacje nie przywołują wątków kolonialnych tak często, jak teksty sprzed sześćdziesięciu lat, wydaje się, że **perspektywa postkolonialna wciąż jest nieodłącznym elementem kulturowej narracji związanej z zasadami Pańća Śila**.

Zrekonstruowany w niniejszej monografii dyskurs niewątpliwie nie odgrywa dziś tak ważnej roli, jak kilkadziesiąt lat temu. Nie oznacza to jednak, że Pięć Zasad bezpowrotnie utraciło swoją pozycję – **kulturowy dyskurs Pańća Śila, okresowo reaktywowany przy spotkaniach indyjskich i chińskich przywódców, wciąż promuje pozytywny wizerunek obu krajów na arenie międzynarodowej**. Zakładając, że w Indiach władzę utrzyma w najbliższych latach rządząca obecnie BJP, można spodziewać się wyeksponowania perspektywy „hinduskocentrycznej" oraz dalszego wymazywania z polityczno-kulturowej narracji pamięci o Jawaharlalu Nehru. Chociaż pozycja Mahatmy Gandhiego wydaje się na razie niezagrożona, również jego filozofia – z którą, podobnie jak z polityką Nehru, wiążą się tradycje konkurencyjnej Partii Kongresowej – może zostać odsunięta na dalszy plan na rzecz bezpośrednich odniesień do kultury hinduskiej i narracji nacjonalistyczno-religijnej.

Kulturowy dyskurs Pięciu Zasad bazujący na odniesieniach do starożytnej cywilizacji chińskiej wykorzystać mogą w przyszłości również władze w Pekinie. Dziś najważniejszym punktem odniesienia w obrębie dziedzictwa cywilizacji Państwa Środka wydaje się postać Konfucjusza, starożytnego filozofa zrehabilitowanego po rewolucji kulturalnej i jednego z najważniejszych bohaterów współczesnej chińskiej *soft power*. Przypuszczalnie zasady Pańća Śila doskonale wpisałyby się w obecną międzynarodową strategię Pekinu – dzięki nim władze Chin mogłyby wyrazić chęć nawiązania pokojowej, opartej na przyjaźni i wzajemnych korzyściach współpracy z różnymi krajami w ramach inicjatywy Nowego Jedwabnego Szlaku.

Choć pamięć o wojnie z 1962 roku wciąż stanowi w relacjach chińsko-indyjskich pewien wizerunkowy problem, nie wydaje się, by – przynajmniej z chińskiego

punktu widzenia – reguły Pańća Śila zostały przez to całkowicie zdyskredytowane. Wskazuje na to między innymi fakt, że nawet po zakończeniu konfliktu z Indiami Chiny wciąż chętnie odwoływały się do Pięciu Zasad w relacjach z innymi krajami regionu i świata, a nawet wpisały je do swojej konstytucji. Nade wszystko uprawnione wydaje się stwierdzenie, że władzom w Pekinie udało się odsunąć reguły Pańća Śila od kontekstu tybetańskiego (w którym zawarta została oryginalna umowa z 1954 roku) poprzez przeniesienie uroczystości związanych z ich proklamacją na inny miesiąc oraz uznanie Mjanmy za współtwórcę Pięciu Zasad, co, jak wcześniej wykazano, stanowi formę historycznej manipulacji.

Dziś trudno przewidzieć, czy polityczno-kulturowy dyskurs Pańća Śila przetrwa kolejnych sześćdziesiąt lat, a jeśli tak, to czy jego forma pozostanie niezmieniona. Losy zrekonstruowanego w niniejszej monografii dyskursu uzależnione są najpewniej od tego, jak będą się rozwijać relacje Indii i Chin, dwóch najludniejszych państw świata aspirujących do tytułu mocarstw XXI wieku.

***

Wydaje się, że badania, których owocem jest niniejsza publikacja, doskonale podsumowuje spostrzeżenie, iż „wszelkie analizy przedstawiające Indie i Chiny jako wschodzące potęgi są niekompletne bez odniesień do przeszłości, która ukształtowała ich międzynarodowy wizerunek”[3]. Innymi słowy, nie można mówić o polityce czy gospodarce współczesnych Indii i Chin, abstrahując od uwarunkowań historyczno-kulturowych. Podobną tezę można również odnieść do chińsko-indyjskich stosunków bilateralnych – aby zrozumieć teraźniejszość i przewidzieć przyszłość relacji pomiędzy tymi azjatyckimi sąsiadami, należy w pierwszej kolejności poznać ich przeszłość, zarówno tę rzeczywistą, jak i tę wyobrażoną. W rezultacie niniejsza publikacja w jakiejś mierze pragnie uwrażliwić czytelników na znaczenie fenomenów historyczno-kulturowych, które poprzez swój wpływ na politykę i działania wizerunkowo-propagandowe wciąż wydają się nieodłącznym elementem rzeczywistości krajów takich jak Indie i Chiny. Nade wszystko monografia zwraca uwagę na fakt, że badania nad zagadnieniami o charakterze politycznym pomijające perspektywę kulturoznawczą są najczęściej niepełne, a wręcz ułomne. Jak dowodzi krytyczna

3 M.Ch. Miller, *Wronged by Empire. Post-Imperial Ideology and Foreign Policy in India and China*, Stanford 2013, s. 8.

analiza dyskursu związanego z zasadami Pańća Śila, rozmaite konstrukty polityczno-ideologiczne bywają niekiedy „zmontowane" z „prefabrykatów" historyczno-kulturowych, czyli faktów, przekonań i narracji dobranych i poddanych obróbce za pomocą tendencyjnych uproszczeń i nadinterpretacji.

ANEKS
DZIEDZICTWO CYWILIZACYJNE INDII

Niniejszą część można uznać za swoisty „przewodnik" po dziedzictwie cywilizacyjnym Indii. Przedstawia on i wyjaśnia w skrótowej, skondensowanej formie te elementy i aspekty cywilizacji indyjskiej, które przywoływali w swoich tekstach politycy, myśliciele, dziennikarze i naukowcy doszukujący się związku pomiędzy zasadami Pańća Śila a tradycyjnym indyjskim systemem wartości. W rezultacie część ta może służyć Czytelnikom za punkt odniesienia przy lekturze rozdziału drugiego i trzeciego, w których pojawia się terminologia związana z filozoficznym i religijnym dziedzictwem Indii.

Należy podkreślić, że omówione tu pokrótce zagadnienia filozoficzne, religijne i etyczne wciąż mają ogromny wpływ na charakter subkontynentu i życie jego mieszkańców. Jak zauważył Kavalam Madhava Panikkar[1], dzięki Himalajom, które odseparowały region Azji Południowej od reszty świata, Indie zachowały ciągłość cywilizacji. Autor *Dziejów Indii* (1964) postawił przy tym niezwykle kontrowersyjną tezę, iż społeczeństwo opisane w *Mahabharacie* oraz funkcjonujące za czasów Buddy „(…) w istocie swej nie różni się od tego, które dzisiaj włada Indiami"[2]. Panikkar stwierdził ponadto, że kultura hinduska nadała Indiom charakter wspólnotowy. Choć przyznał, iż jeszcze przed przybyciem Ariów (około piętnastu wieków przed narodzinami Chrystusa) istniała w tym regionie świata cywilizacja, to kulturową jedność Indii należy uznać za osiągnięcie hinduizmu[3] oraz skutek „wielkiej syntezy aryjsko-drawidyjskiej"[4]. Warto odnotować, iż uwagi tego typu wpisują się w wizję

1 Kavalam Madhava Panikkar był nie tylko historykiem, lecz również politykiem i dyplomatą. Jak zauważył Klemens Kęplicz (1905–1973) we wstępie do polskiego wydania *Dziejów Indii*, objęcie w 1948 roku funkcji ambasadora w Chinach było szczytowym osiągnięciem w jego karierze dyplomatycznej. Por. K. Kęplicz, *Wstęp*, [w:] K.M. Panikkar, *Dzieje Indii*, tłum. K. Kęplicz, Warszawa 1967, s. 8.

2 *Ibidem*, s. 20.

3 Ewolucję szeroko rozumianej kultury hinduskiej w starożytnych Indiach można podzielić na trzy główne fazy: okres wedyjski (od XVI wieku p.n.e. do VI wieku p.n.e.), braminizm (od VI wieku p.n.e. do VII wieku n.e.) oraz hinduizm (od VII wieku n.e.). Ponieważ elementy filozofii, religii i etyki wszystkich tych trzech faz przetrwały do czasów współczesnych, w niniejszej monografii traktuje się je w uproszczeniu jako myśl bądź kulturę hinduską. Dołożono przy tym starań, by omawiane teksty i koncepcje osadzić we właściwym kontekście historyczno-kulturowym.

4 K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 21.

„wielkiej indyjskiej tradycji", zrodzonej, jak podkreślił Stanisław Tokarski, z „deformacji spojrzenia", zgodnie z którym ideał starożytnej kultury hinduskiej traktuje się jako stan rzeczywisty i niezmienny, a najazdy Mogołów czy Anglików – jako czasowe i niewiele znaczące odchylenia[5]. Mimo iż stwierdzenie Panikkara wydaje się ze względu na całkowite pominięcie dorobku kultury muzułmańskiej czy sikhijskiej sporym nadużyciem, nie sposób się z badaczem nie zgodzić, że omawiane tutaj elementy kultury staroindyjskiej odegrały niezwykle ważną rolę w ukształtowaniu dwudziestowiecznych, niepodległych Indii.

HINDUIZM

Paradoksalnie, sama koncepcja „hinduizmu" – stojąca za terminem, który dziś powszechnie stosuje się wobec liczącej wiele tysięcy lat tradycji religijnej – narodziła się tak naprawdę dopiero w czasach kolonialnych dzięki Brytyjczykom, próbującym poskładać w jeden spójny system ogromną liczbę bogów, mitów, obrzędów i tradycji[6]. Wydaje się, że dużo łatwiejszym zadaniem jest dokonanie opisu poszczególnych nurtów hinduizmu lub wskazanie różnic z innymi prądami religijnymi aniżeli podanie krótkiej, zwięzłej definicji. Niemniej, mimo wielkiego zróżnicowania wierzeń, które wlicza się do tak zwanego hinduizmu, możliwe wydaje się wskazanie pewnych cech wspólnych. Najogólniej hinduizm można określić jako grupę spokrewnionych, lecz różniących się między sobą nurtów religijnych powstałych na subkontynencie indyjskim, które uznają autorytet Wed, wiarę w reinkarnację, prawo *karmana*[7] oraz dążenie do duchowego wyzwolenia[8].

Główny problem w badaniach nad hinduizmem stanowi odpowiedni dobór źródeł, z których można czerpać informacje na temat hinduizmu i hinduskiej kultury. Co więcej, indyjskie teksty o charakterze filozoficznym i religijnym[9] zazwyczaj

---

5 Por. S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984, s. 51.

6 Por. M. Weber, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, ed., transl. by H.H. Gerth, D. Martindale, Glencoe 1985, s. 4. Dokładne wyjaśnienie, w jaki sposób powstał termin „hinduizm" oraz jak jest on rozumiany na gruncie zachodnim i indyjskim, można znaleźć między innymi w pracy: K. Knott, *Hinduizm*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 84–98.

7 Termin ten wyjaśniono w części *Dharma*, s. 325–327.

8 K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 2: *Religie Indii: Hinduizm*, Kraków 2016, s. 12, 15.

9 W tradycji hinduskiej istnieje wiele różnych źródeł prawa religijnego, regulującego kwestie wojny i pokoju – Chakradhar Jha wymienia wśród nich między innymi *Ramajanę* i *Mahabha-*

nie stawiają zasad moralnych w formie jasnych, kategorycznych imperatywów[10]. W tym świetle, aby zrozumieć prawa i wartości regulujące stosunki międzyludzkie i międzynarodowe, należy uwzględnić rozmaite koncepcje i źródła, na których opiera się szeroko rozumiana kultura Indii[11].

Dharma

Jednym z głównych zagadnień tradycyjnego indyjskiego systemu etycznego jest koncepcja *dharmy*. Słowo to pochodzi od sanskryckiego czasownika oznaczającego „nieść", „utrzymywać" bądź „podtrzymywać". W konsekwencji *dharma*[12] jest pod względem etymologicznym rodzajem nośnika, podłoża, dzięki któremu funkcjonuje świat. Niemniej termin ten tłumaczy się na wiele sposobów – dla przykładu Gavin Flood mówi o **„obowiązku", „religii"**[13]**, „prawie", „etyce", „zasadzie", „prawości", a nawet „rytuale wedyjskim"**, przeprowadzanym przez braminów[14]. W rezultacie *dharma* jest w bogatej tradycji hinduizmu terminem wieloznacznym, a jej sens uzależniony jest od kontekstu dzieł i ludzkich zachowań[15].

Zgodnie z najstarszą i najogólniejszą definicją *dharma* jest **rodzajem kosmicznego prawa, porządku, któremu podlegają wszystkie istoty, w tym sami bogowie –**

---

ratę, *Arthaśastrę*, dharmasutry, purany, literaturę niti, aranjaki oraz upaniszady. Por. Ch. Jha, *History and Sources of Law in Ancient India*, New Delhi 1987, s. 40–41.

10 Por. A. Dhand, *The Dharma of Ethics, the Ethics of Dharma: Quizzing the Ideals of Hinduism*, „The Journal of Religious Ethics" 2002, vol. 30, no. 3, s. 359–360.

11 Jak podkreśla Roy, to właśnie szeroko rozumiana kultura determinuje sposób, w jaki w poszczególnych społeczeństwach rozumie się zwycięstwo i porażkę, zarówno na poziomie jednostki (żołnierza), jak i całej społeczności. To, jak definiuje się te pojęcia, wpływa z kolei na charakter zaleceń i regulacji dotyczących stylu walki. Por. K. Roy, *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia. From Antiquity to the Present*, Cambridge 2012, s. 3.

12 Przeciwieństwem *dharmy* jest *adharma*, czyli „nieprawość".

13 Warto zauważyć, że w ortodoksyjnej tradycji hinduskiej nie ma terminu, którego znaczenie pokrywałoby się z zachodnim pojęciem religii. Do pewnego stopnia jego odpowiednikiem jest *sanatanadharma*, czyli „odwieczna *dharma*". Por. M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, s. 11.

14 Por. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008, s. 55.

15 Koncepcją rozwiniętą przez teksty wedyjskie była *rita* – porządek świata, kosmiczny, rytualny i ponadjednostkowy ład – podczas gdy *dharma* związana była z postawą etyczną jednostki. Choć z czasem *dharma* wyparła koncepcję *rity*, zachowała wszystkie jej znaczenia, a nawet zyskała dodatkowe. Por. S.R. Bhatt, *Dharma: The Overriding Principle of Indian Life and Thought*, [w:] *Applied Ethics and Human Rights. Conceptual Analysis and Contextual Applications*, ed. S. Motilal, Delhi 2010, s. 93.

są oni jej strażnikami i obrońcami, zapewniającymi jej właściwe funkcjonowanie[16]. Z kolei w ujęciu magicznym *dharma* jest nie tyle transcendentalnym porządkiem, ile nieustannym jego podtrzymywaniem za sprawą bramińskich rytuałów oraz wypełniania obowiązków przez poszczególne istoty[17]. Wydaje się jednak, że najbardziej powszechnym rozumieniem słowa *dharma* jest **„powinność"**. W tym znaczeniu *dharma* to zespół praw i obowiązków, regulujących stosunki między człowiekiem (lub, bardziej ogólnie, istotą żywą) a światem. *Dharma* odnosi się do obowiązków związanych z konkretnym etapem życia (*aśramą*) oraz pozycją społeczną (*warną*) – znana jest wówczas jako *warnaśramadharma*, z której wynika *dharma* „indywidualna" (*swadharma* lub *dwadharma*). W ten sposób powstaje jednostkowy system powinności, uzależnionych od pochodzenia, stanu społecznego, grupy zawodowej rodziców, płci itp.

Działania zgodne lub niezgodne z *dharmą* decydują o *karmanie*, czyli sumie dobrych i złych uczynków popełnionych przez jednostkę przez całe życie. **Postępowanie w zgodzie z tak rozumianą *dharmą* (czyli wypełnianie obowiązków moralnych względem kosmosu, społeczeństwa i samego siebie) jest podstawą mechanizmu reinkarnacji.** W zależności od liczby dobrych i złych uczynków dusza wstępuje po śmierci ciała w istotę niejako „wyższego" bądź „niższego" rzędu. **Z punktu widzenia wierzeń hinduskich dobrem jest zatem to, co nakazuje *dharma*, ta zaś podtrzymuje system społeczny oparty na prawach i obowiązkach poszczególnych grup i jednostek, co skutkuje zachowaniem kosmicznego porządku i równowagi.** W rezultacie, jak zauważyła we wstępie do polskiego wydania *Bhagawadgity* Hanna Wałkówska (1921–2013), „gwarancją zgodnego rytmu wszechświata jest życie oparte na własnej *swadharmie*"[18]. Z tego założenia wynika, że – paradoksalnie – bardziej pożądane jest wykonywanie własnych obowiązków kastowych źle aniżeli cudzych – dobrze[19].

Ponadto *dharma* powiązana jest z prawdą i poznaniem. Cel każdego człowieka stanowi poznanie własnej natury, czyli zdobycie wiedzy o tkwiącym w nim prawie

16 Por. K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wchodu…*, s. 226.

17 Por. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 486.

18 H. Wałkówska, *Wstęp*, [w:] Bhagawadgita *czyli* Pieśń Pana, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, s. XLVI, *Biblioteka Narodowa. Seria 2*, nr 224.

19 Por. S. Hamilton, *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka, M. Jakubczak, Kraków 2010, s. 14.

moralnym (wynikającym z jego pozycji społecznej) i postępowanie w zgodzie z jego treścią[20]. Jak można przeczytać z jednej z upaniszad: „prawo moralne (*dharma*) jest zaiste prawdą. Dlatego, gdy ktoś mówi prawdę, to znaczy, że wyraża prawo moralne. Ale też: wyrażając prawo moralne, mówi prawdę. Ponieważ obydwa są tym samym"[21]. W rezultacie *dharma* ma moc urzeczywistniania prawdy – jak stwierdził Hajime Nakamura (1912–1999), *dharma* to „prawda obdarzona siłą twórczą"[22].

Podsumowując słowami Flooda: „*dharma* jest ideologią wszechobecną, która dotyczy zarówno rytuału, jak i zachowań moralnych; sprzeniewierzenie się jej przyniosłoby złe skutki społeczne i osobiste"[23]. W konsekwencji, mimo iż *dharma* może oznaczać zarówno wedyjski rytuał, jak i religię, etykę, reguły kastowe, a nawet prawo cywilne i karne, wszystkie te wyjaśnienia sprowadzają się do prostej obserwacji – ***dharma* reguluje stosunki między tym, co duchowe i wieczne, a tym, co materialne i czasowe**[24].

Ahimsa[25]

Jak zauważyła Marta Kudelska, *ahimsa* jest elementem „panindyjskiego" światopoglądu[26] – oznacza to, że koncepcję tę można znaleźć nie tylko wierzeniach o charakterze hinduskim, lecz także w innych nurtach religijno-filozoficznych, które powstały na terenie subkontynentu. ***Ahimsa*[27] – znana światu również jako idea**

---

20 Por. *ibidem*, s. 101.

21 Cyt. za: P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003, s. 101.

22 H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P.P. Wiener, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 118. Pierwsze wydanie pochodzi z 1960 roku.

23 G. Flood, *op. cit.*, s. 55.

24 Por. R.N. Dandekar, *The Role of Man in Hinduism*, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996, s. 134.

25 Zrekonstruowanie przekonań mieszkańców starożytnych Indii na temat *ahimsy* nie jest zadaniem łatwym. Unto Tähtinen wymienia w swojej książce aż sześć podstawowych, choć bardzo zróżnicowanych źródeł tej koncepcji: filozofię dżinijską, buddyjską, Wedy, dharmaśastry, purany oraz myśl współczesną opierającą się na filozofii Gandhiego. Por. U. Tähtinen, *Ahiṃsā. Non-Violence in Indian Tradition*, London 1976, s. XI.

26 M. Kudelska, *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 13.

27 *Ahimsa* jest przeciwieństwem *himsy*, czyli „przemocy", „krzywdy".

nieczynienia przemocy – uczy przede wszystkim szacunku dla wszelkich form życia. W wersji skrajnej zakłada całkowite powstrzymanie się od zabijania zwierząt na mięso. Warto jednak podkreślić, że choć ideę tę uważa się powszechnie za jeden z filarów szeroko rozumianego hinduizmu, nie jest ona jednoznacznie kojarzona z wegetarianizmem – tak rozumianej zasady *ahimsy* przestrzegają ściśle albo bramini, albo członkowie kast, których po prostu nie stać na kupno mięsa[28].

Zasadę *ahimsy* przyjmuje i rozwija joga – jeden z sześciu systemów indyjskiej filozofii uznających autorytet Wed, najstarszych tekstów sanskryckich. Idea *ahimsy* pojawia się między innymi w *Jogasutrach* Patandźalego – klasycznym i bodaj najważniejszym dla jogi tekście z II–I wieku p.n.e., który uważa ją za pierwszą z pięciu zasad właściwego, moralnego postępowania[29]. Sytuacje, w których możliwe jest odejście od zasady *ahimsy*, szczegółowo opisuje również pochodząca z VII wieku *Jogabhaszja*, najstarszy komentarz do *Jogasutr* z V wieku. Zgodnie z założeniami jogi *ahimsa* nie jest jedynie zakazem uciekania się do przemocy, lecz pozytywnym nakazem życzliwości wobec wszystkich istot żywych[30].

Nie ulega wątpliwości, że idea *ahimsy* przyczyniła się do wykreowania i wypromowania pozytywnego wizerunku indyjskiej kultury. Powszechny stereotyp na temat Indii wiąże się z przeświadczeniem, że w perspektywie historycznej były one w większym stopniu niż inne kraje pozbawione pierwiastka przemocy[31]. Nawet historyk i profesor Uniwersytetu Londyńskiego Arthur L. Basham (1914–1986) stwierdził celebracyjnie, iż „w całych swych dziejach wojennych Indie hinduskie niewiele mają na sumieniu wyniszczonych miast i niewiele pogromów ludności cywilnej”[32]. Jak uzupełnił: „najbardziej rzucającą się (…) w oczy cechą dawnej cywilizacji Indii jest właśnie jej humanitaryzm”[33].

---

28 Por. J.L. Brockington, *Święta nić hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1981, s. 10.

29 Pozostałe zasady obejmują prawdomówność, powstrzymanie się od kradzieży, czystość cielesną oraz brak zachłanności. Por. *The Patanjala Yogasutra with Vyasa Commentary*, transl. by B. Baba, Puna 1949, s. 86.

30 Por. M. Kudelska, *Hinduizm*, s. 115–116.

31 Por. K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2006, s. 21.

32 A.L. Basham, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1973, s. 29.

33 *Ibidem*, s. 30.

W świetle przedstawionej w poprzednim akapicie „pacyfistycznej" wizji dziejów Indii konieczne wydaje się krytyczne przeanalizowanie rozmaitych interpretacji idei *ahimsy*. **Po pierwsze, koncepcji tej próżno szukać w najstarszych zabytkach piśmienniczych Indii**. Dopiero kiedy religia społeczeństwa okresu Brahman (obszernych komentarzy do Wed na temat reguł rytuałów) została zastąpiona przez filozofię upaniszad (najmłodszych komentarzy do Wed, powstających prawdopodobnie od VIII wieku p.n.e. aż do XV wieku n.e.), doszło do integracji doktryny *ahimsy* z bramińskim ideałem etycznym i uznania jej za postawę powszechnie pożądaną[34]. **Po drugie, choć *ahimsę* przywoływały i stawiały za wzór moralności różnorodne prądy myślowe, tak naprawdę nigdy nie stosowano się do niej bezwarunkowo**. Jak zauważył Krzysztof Dębnicki: „Indie są krajem, w którym wypracowano i głoszono, a nawet przez pewien czas, w szczególnie sprzyjających okolicznościach, praktykowano ideę *ahimsy*", nigdy jednak, jak uzupełnił badacz, nie stała się ona podstawą funkcjonowania państwa[35]. **Po trzecie, *ahimsę* w różny sposób rozumiały poszczególne prądy myślowe.** Chociaż dziś kojarzy się ją z całkowitą negacją wojny, przemocy czy kary śmierci, warto pamiętać, że taki sens nadał jej dopiero Mahatma Gandhi[36]. Jak słusznie zauważył Willem van Eekelen, w przeszłości *ahimsę* wiązano z nieczynieniem przemocy wobec zwierząt, co przełożyło się na upowszechnienie w Indiach wegetarianizmu[37].

***Ahimsa* jest jednym z filarów, na których zbudowano mit o pokojowym charakterze Indii i jej mieszkańców.** W skądinąd niezwykle obszernym i imponującym dziele *Systemy myślenia ludów Wschodu* (wydanym po raz pierwszy w 1960 roku) Nakamura stwierdził prostolinijnie: „mówiąc ogólnie, Hindusi są posłuszni z natury i dalecy od wszelkiej agresywności. W naturalny sposób kochają i pragną spokojnego życia"[38]. Co więcej, wielu badaczy podkreśla, że na zasadzie *ahimsy* opiera się *dharma*,

---

34 Por. K. Dębnicki, *op. cit.*, s. 22. Niektórzy badacze twierdzą, że idea *ahimsy* pojawiła się po raz pierwszy w utworze *Ćhandogjaupaniszad*, pochodzącym prawdopodobnie z VIII–VI wieku p.n.e. Por. H.O. Thompson, *World Religions in War and Peace*, Jefferson 1988, s. 65.

35 K. Dębnicki, *op. cit.*, s. 31.

36 Rozmyślaniom Mahatmy Gandhiego poświęcono więcej uwagi w części *Gandyzm*, s. 361–367.

37 Por. W. van Eekelen, *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China. A New Look at Asian Relationships*, Leiden 2015, s. 3.

38 H. Nakamura, *op. cit.*, s. 103. Z tego typu myśleniem wiąże się jednak pewien paradoks – niekiedy te same zagadnienia, które kształtowały pozytywny wizerunek Indii, interpretowano na ich niekorzyść. Jak zauważył Roderick Hindery, ze starożytnym dziedzictwem hinduizmu związano z czasem wiele stereotypów, szczególnie w świecie anglojęzycznym, gdzie zaczęto je kojarzyć

czego dowodzić ma między innymi treść edyktów cesarza Aśoki[39]. Z założeniem, że *ahimsa* jest tak naprawdę istotą *dharmy*, nie zgadzają się jednak ortodoksyjne nurty hinduskie, w tym szkoły *mimansy* i *njai*[40]. Innymi słowy, część indyjskiej tradycji sprzeciwia się moralizowaniu i uniwersalizowaniu *dharmy* poprzez odnoszenie jej do zasad *ahimsy*, współczucia i „złotej zasady"[41] (której treść można wyrazić powiedzeniem: „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe"). Nie jest to jednak jedyny paradoks cywilizacji indyjskiej. **Mimo tego, jak wielką rolę odgrywała w kulturze indyjskiej idea *ahimsy*, rzeczywistość historycznych Indii wypełniały wojna i przemoc, te zaś – przynajmniej z filozoficzno-religijnego punktu widzenia – uważano niekiedy za jak najbardziej pożądane**.

Dharmajuddha i *kutajuddha*

Ahimsa bynajmniej nie wyczerpuje tradycyjnego podejścia do tematu wojny i pokoju, a wątpliwości, czy rzeczywiście była stosowana w praktyce, wzbudza przede wszystkim charakter staroindyjskich źródeł literackich. Jak wynika z hymnów wedyjskich, Indie były krainą ciągłych wojen[42]. Choć we wczesnym okresie podboju Indii północnych dochodziło do starć pomiędzy samymi Ariami, najczęściej prowadzili oni kampanie przeciwko stopniowo podbijanym i podporządkowywanym ludom rdzennym, do czego nawiązują hymny *Rigwedy* – najstarsze teksty indoaryjskie, z których niektóre datuje się na XIV wiek p.n.e.[43] Dzięki nim można się przekonać, że wierzenia hinduskie rozwinęły się w okresie wojen międzyklanowych i międzyrasowych, które rozpoczęły się wraz z najechaniem Pendżabu przez Ariów. Jak tłumaczy Robert E. Hume (1877–1948), Ariowie żyli wojną i kultem wojny

---

z pasywnością, negacją, nieprzywiązywaniem się do skutków swoich czynów oraz akceptacją dyskryminacji kastowej. Por. R. Hindery, *Hindu Ethics in the Rāmāyana*, „The Journal of Religious Ethics" 1976, vol. 4, no. 2, s. 288.

39 Kwestii tej poświęcono część *Filozofia polityczna cesarza Aśoki*, s. 354–358.

40 Z taką interpretacją nie zgadzał się między innymi Kumarila Bhatta (żyjący około VII wieku), filozof ze szkoły *mimansa*, wielki przeciwnik buddyzmu i autor komentarzy do *Mimansasutr*. Por. W. Halbfass, *op. cit.*, s. 506; M. Nowakowska, *Mimansa*, [w:] *Filozofia Wschodu…*, s. 109.

41 W. Halbfass, *op. cit.*, s. 510.

42 Niestety, w starożytnych Indiach nie rozwinęła się literatura historyczna, która – jak zapiski greckiego Tukidydesa (około 460–393 p.n.e.) – mogłaby dostarczyć nieco informacji na temat wojen stoczonych przez Ariów. Por. P.Ch. Chakravarti, *The Art of War in Ancient India*, Dacca 1941, s. I.

43 Po. R.E. Hume, *Hinduism and War*, „The American Journal of Theology" 1916, vol. 20, no. 1, s. 31.

usankcjonowanym przez ich religię[44]. To właśnie wojowniczość zapewniła im sukces i sprawiła, że przyniesiona przez nich kultura (w tym wizja porządku społecznego) przetrwały w Indiach do dzisiaj. W tym świetle trudno się dziwić, że zdecydowane potępienie wojny jest w klasycznej literaturze indyjskiej rzadko spotykane[45].

Z perspektywy indoaryjskiej wojna to przede wszystkim element *dharmy*. W takim rozumieniu jest ona nie tyle środkiem prowadzącym do jakiegoś konkretnego celu, lecz częścią *dharmy* wojownika, a więc dobrem samym w sobie[46]. W praktyce konsekwentne wprowadzanie *dharmy* w życie mogło prowadzić do konfliktu etycznego między dobrem społecznym a własnym sumieniem, czego doskonałym przykładem są rozterki Ardźuny w *Bhagawadgicie*[47].

Warto w tym miejscu uzupełnić, że z idei *dharmy* wynika w kulturze staroindyjskiej nie tylko koncepcja idealnego wojownika, lecz także koncepcja idealnego władcy. Taki król – *dharmaradźa* – był dla poddanych źródłem moralności, wyrazicielem *dharmy*, którego sprawiedliwe rządy miały zapewnić królestwu pomyślność. Jak zauważył Flood: „jeśli król działa zgodnie z *dharmą*, królestwo prosperuje, ale jeśli działa wbrew *dharmie*, ciało królestwa – czyli jego ludność – cierpi"[48]. *Dharmę* i ustalony obyczaj traktowano w związku z tym jako elementy nienaruszalne, a królewskie rozkazy miały tylko wprowadzać święte prawo w życie. Jak doprecyzował Harbans Singh Bhatia (1915–2017), król był w ten sposób sługą społeczności i nie mógł sam wyznaczać prawa w myśl zasady *Rex is Lex* – „król jest prawem"[49]. Władca miał jednak potężne narzędzie w postaci *dandy*, czyli kary. *Danda* (dosłownie „kij") oznaczała siłę zbrojną, przymus, karę, grzywnę i wymiar sprawiedliwości[50]. Termin ten rozumiano czasem również jako personalizację legalnej przemocy i w tym sensie identyfikowano go z samym władcą[51].

---

44 Por. *ibidem*, s. 33. Warto uzupełnić, że Ariowie traktowali wojnę nie tylko jako narzędzie do sprawowania władzy, lecz także jako jedno z głównych źródeł rozrywki.

45 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 157.

46 Por. *ibidem*, s. 161.

47 Kwestii tej poświęcono więcej uwagi w części *Hinduskie eposy. Mahabharata* i *Ramajana*, s. 333–339.

48 G. Flood, *op. cit.*, s. 74.

49 Por. H.S. Bhatia, *Origin and Growth of International Law in Ancient India*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, ed. idem, New Delhi 1977, s. 24.

50 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 147.

51 Por. T. Brekke, *The Ethics of War and the Concept of War in India and Europe*, „Numen" 2005, vol. 52, no. 1, s. 81.

Tym sposobem *dharma* i *danda* były, przynajmniej teoretycznie, podstawą królewskiej władzy[52].

Podobnie jak w przypadku zachowania władcy, *dharma* reguluje również kwestie związane z kampanią wojenną. **Za wojnę (*juddhę*) prowadzoną zgodnie z *dharmą* uważano tak zwaną *dharmajuddhę*, która do pewnego stopnia stanowiła odpowiednik wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*) z zachodniej filozofii – wojny słusznej**, związanej zarówno z właściwymi motywami stojącymi za jej wypowiedzeniem (*ius ad bellum*), jak również ze środkami, za pomocą których była prowadzona (*ius in bello*). Jak podkreśla Jakub Zajączkowski, **celem *dharmajuddhy* nigdy nie było rozszerzenie wpływów hinduizmu, lecz przywrócenie *dharmy* – porządku, równowagi**. W konsekwencji wojna tego typu nie mogła być z filozoficzno-religijnego punktu widzenia niczym złym[53]. Jej przeciwieństwem jest ***kutajuddha* – wojna będąca elementem hinduskiej *Realpolitik*, prowadzona za pomocą niedozwolonych oficjalnie środków bądź wywołana w celu podboju i grabieży, nie zaś dla zachowania lub przywrócenia kosmicznej równowagi i sprawiedliwości**[54].

Należy zauważyć, że w kulturze staroindyjskiej trudno wskazać różnicę pomiędzy zasadami odnoszącymi się do przemocy wobec obcych państw a tymi, które regulowały postępowanie władz na ich własnym terytorium[55]. Tym bardziej trudno mówić o rozróżnieniu między polityką względem innych księstw o charakterze indoaryjskim a działaniem wobec krajów odmiennych kulturowo, uważanych za barbarzyńskie[56]. Przyczyną zamazania tych granic był fakt, że **Ariowie, a później członkowie cywilizacji powstałej z syntezy aryjsko-drawidyjskiej byli nieszczególnie zainteresowani uzyskaniem władzy nad terenami położonymi poza subkontynentem indyjskim**. **Wpływ na tę postawę miały przynajmniej dwa czynniki. Po pierwsze, uwarunkowania geograficzne (Himalaje od strony północnej i Ocean Indyjski od południa) sprawiły, że aryjska ekspansja miała – niejako naturalnie – ograniczoną przestrzeń. Po drugie (i co być może jeszcze ważniejsze), sam hinduizm**

52 Por. B. Avari, *Starożytne Indie*, tłum. Ł. Müller, Kraków 2007, s. 212.

53 Por. J. Zajączkowski, *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2008, s. 59.

54 Por. K. Roy, *Norms of War in Hinduism*, [w:] *World Religions and Norms of War*, eds. V. Popovski, G.M. Reichberg, N. Turner, Tokyo–New York 2009, s. 32–41; idem, *Hinduism and the Ethics of Warfare*…, s. 5.

55 Por. T. Brekke, *The Ethics of War*…, s. 82.

56 Zgodnie z perspektywą wedyjską zasady *dharmy* nie stosowały się do nie-Ariów, czyli tak zwanych barbarzyńców (*mleććha*). Por. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*…, s. 85, 169.

nie jest religią misyjną – w momencie, gdy po podbojach Ariów okrzepł na subkontynencie wraz z systemem kastowym, powszechnie zaczęto stosować zasadę, że hindusem, posiadającym określony zestaw praw i obowiązków związanych z przynależnością do konkretnej grupy społecznej, trzeba się urodzić. W rezultacie Ariowie kierowali się w swoich kampaniach wojennych chęcią zysków oraz pragnieniem wzmocnienia swojej władzy i prestiżu, nie zaś rozszerzaniem wpływów hinduizmu.

O tym, jak ważna była dla Ariów kwestia podboju, świadczy koncepcja *digwidżaja*, czyli idea „podboju wszystkich kierunków". Jak wierzono, „władcy uniwersalni", których rządy miały być sprawiedliwe i pomyślne, zsyłani byli przez samych bogów w celu odegrania szczególnej roli w porządku kosmicznym[57]. Potężny król aspirujący do tytułu *digwidżajn* inicjował swoją kampanię serią rytuałów, a następnie rozpoczynał wojnę z władcami sąsiednich terytoriów, starając się podbić jak najwięcej krain. Podbój ten miał wszelako prowadzić nie do całkowitego zniszczenia wroga, lecz do uczynienia z pokonanych władców lub ich następców trybutariuszy. Po takim sukcesie zwycięski władca powracał do stolicy swojego królestwa, które w wyniku podboju znalazło się – zgodnie z powszechnym przekonaniem – w centrum Ziemi[58]. W ten sposób *digwidżajn* udowadniał, że jest *dharmaradżą*, władcą prawym, zesłanym przez bogów i podtrzymującym *dharmę*. W konsekwencji cały podbój zyskiwał sens moralny[59].

Hinduskie eposy. *Mahabharata* i *Ramajana*

Mahabharata i *Ramajana*, eposy wchodzące w skład literatury *smriti* (czyli tekstów „zapamiętanych", mających – w przeciwieństwie do Wed – swojego na wpół legendarnego autora), należą do kultury arystokracji i wojowników zwanych kszatrijami[60].

---

57 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 114. Koncepcja ta była znana również dżinistom, w hinduskich eposach reprezentowali ją natomiast legendarni królowie, tacy jak Judhiszthira czy Rama.

58 Por. W.S. Sax, *Conquering the Quarters: Religion and Politics in Hinduism*, „International Journal of Hindu Studies" 2000, vol. 4, no. 1, s. 42–44.

59 Modyfikacją tradycji *digwidżaja* jest wedyjska *aświamedha* – rytuał polegający na wypuszczeniu konia chronionego przez stu najbardziej zaufanych wojowników. Wszystkie ziemie, na które koń ten wkroczył w ciągu roku, musiały się podporządkować spełniającemu ten rytuał władcy.

60 Warto pamiętać, że oba eposy różnią się nie tylko na poziomie treści, lecz również formy. Jak zauważył Erich Frauwallner (1898–1974), autor fundamentalnej *Historii filozofii indyjskiej* (pierwsze wydanie: 1973), podczas gdy *Mahabharata* jest ludowym eposem historycznym, *Ramajana* to epos artystyczny, kunsztowny, należący do innej warstwy tradycji i niemal pozbawiony

Jądro każdego z tych utworów powstało prawdopodobnie między V a IV wiekiem p.n.e. i podlegało procesowi rozwoju aż do IV wieku n.e. Przez wieki opowieści te rozrastały się dzięki recytacji na dworach, wchłaniając wiele innych, czasem nawet przedaryjskich wyobrażeń[61]. Z czasem przeszły w ręce braminów, nabierając religijnego znaczenia. Warto podkreślić, że w przeciwieństwie do wcześniejszych tekstów wedyjskich, z którymi obcowała jedynie wąska grupa kapłanów, eposy stały się dostępne dla szerokich warstw społecznych. Wynika z tego fakt, iż społeczeństwo hinduskie najlepiej poznało nie liryczne Wedy i spekulatywne upaniszady, lecz teksty, których główną oś stanowią wojna i przemoc[62]. Według Burjora Avariego: „tłem obydwu eposów są sprawy związane z godnością królewską i wojną, a honor bohatera stanowi *raison d'être* wszystkich walk i cierpień. Podstawowym przesłaniem eposów jest poczucie obowiązku oraz *dharma* (…)"[63].

Pierwszym z dwóch wielkich indyjskich eposów, które można potraktować jako źródło wiedzy o staroindyjskim systemie wartości, jest *Mahabharata*. Jak zauważył Eugeniusz Słuszkiewicz (1901–1981), dzieło to jest swoistym „podręcznikiem prawa i moralności", „summą doktryny bramińskiej" oraz „encyklopedią wiedzy przeróżnego rodzaju"[64]. Jej główny wątek stanowi rywalizacja pięciu braci Pandawów z ich kuzynami, Kaurawami, której kulminacją jest bitwa na Kurukszetrze (czyli „Polu Kuru").

Wydaje się, że **na płaszczyźnie filozoficzno-religijnej najważniejszym elementem *Mahabharaty* jest *dharma*, rozumiana zarówno jako powinność (w szczególności w odniesieniu do kszatrijów, wojowników), jak i konieczność podtrzymania kosmicznego porządku**[65]. Mimo że wojna okazuje się w tym wzglę-

---

elementów filozoficznych. Nie znaczy to oczywiście, że *Ramajana* nie ma żadnej podbudowy ideologicznej, jest jednak tekstem znacznie prostszym w odbiorze i mniej wielowątkowym aniżeli *Mahabharata*. Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1: *Filozofia Wed i eposu, Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 132; K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 82.

61 Choć *Mahabharata* jest opowieścią aryjską, można w niej odnaleźć elementy pochodzące najprawdopodobniej jeszcze sprzed wielkiego podboju Indii północnych. Na szczególną uwagę zasługują w tej kwestii krwiożerczość Bhimy oraz poliandria Draupadi. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 446.

62 Por. R.E. Hume, *op. cit.*, s. 37.

63 B. Avari, *op. cit.*, s. 113.

64 E. Słuszkiewicz, *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980, s. 319.

65 Konieczność przestrzegania *dharmy* posunięta jest w *Mahabharacie* do skrajności – przykładem może być sytuacja, w której prawy władca Judhiszthira odkrył ze zdumieniem, że niebiańskim

dzie koniecznością, obowiązkiem władcy jest przeprowadzenie kampanii militarnej przy użyciu właściwych środków – nie powinien się on uciekać się do iluzji, magii czy podstępu[66]. Ponadto wojna jest ostatecznością – w pierwszej kolejności należy wykorzystać wszystkie możliwe narzędzia pokojowe. Tym sposobem **wojna sprawiedliwa – *dharmajuddha* – w rozumieniu *Mahabharaty* musi być prowadzona zarówno w słusznym celu, jak i za pomocą właściwych środków**.

Mimo iż przemoc stanowi nieodłączną część *dharmy* wojownika, ujęto ją w pewne ramy, tak aby jej ofiarą nie padli przypadkowi ludzie[67]. *Mahabharata* podaje całą listę osób – dzieci, kobiet, mnichów, a nawet poddających się żołnierzy – których nie wolno pozbawić życia[68]. Co więcej, krytykuje karę śmierci – skazańca należy pozbawić życia w ostateczności, a jeśli do tego dojdzie, złożyć go w ofierze, aby trafił do niebios. Niemniej nie ulega wątpliwości, że ***Mahabharata* daleka jest od głoszenia idei pacyfizmu i *ahimsy* – w ostatecznym rozrachunku słuszny i sprawiedliwy porządek powinien zostać zaprowadzony nawet w sytuacji, gdy oznacza to konieczność użycia przemocy**.

Warto zauważyć, że w kwestii wojny sprawiedliwej pojawiają się w *Mahabharacie* ogromne sprzeczności – bohaterowie często łamią powszechnie uznane reguły walki, zachęcani do tego przez swoich mentorów, usprawiedliwiających takie działanie kazuistycznymi argumentami. W konsekwencji można odnieść wrażenie, że *Mahabharata* uznaje zasadę „cel uświęca środki", pozwalając na zwycięstwo instynktu samozachowawczego[69]. O różnych fortelach i podstępach zastosowanych podczas bitwy na Kurukszetrze rozpisuje się w swojej książce Słuszkiewicz – przypomina on, jak Bhima użył podstępu, zabijając słonia o imieniu Aświatthaman, aby Drona za-

---

szczęściem radował się Durjodhana (jego niegodziwy kuzyn, przeciwko któremu Pandawowie musieli walczyć), ponieważ wypełnił on *dharmę* wojownika. Prawy Judhiszthira, który odmówił wstąpienia do nieba na zaproszenie boga Indry, gdyż nie chciał zostawić towarzyszącego mu w całej wyprawie psa, musiał się odrodzić na Ziemi, aby w kolejnym wcieleniu wyzbyć się przywiązania do świata i stać się w pełni gotowym na wyzwolenie.

66 Por. T. Brekke, *The Ethics of War…*, s. 72. Najciekawsza wydaje się pod tym względem księga dwunasta – *Śantiparwa* (*Księga pokoju*). Jest ona zbiorem luźno powiązanych ustępów na temat polityki, cnoty, prawa i wyzwolenia. Recytuje ją Bhiszma, mąż stanu, który umiera na stosie strzał po bitwie na Kurukszetrze.

67 Por. K. Dębnicki, *op. cit.*, s. 26.

68 Por. T. Brekke, *The Ethics of War…*, s. 73.

69 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 161.

czął wierzyć, że zginął jego syn, noszący to samo imię; innym razem Bhima uderzył Durjodhanę maczugą, roztrzaskując mu udo, co było złamaniem reguł walki, zakazujących ciosów poniżej pępka[70]. W rezultacie **zachowania, które świadczyłyby o tym, że walka prowadzona przez Pandawów była formą *kutajuddhy*, zostają na kartach *Mahabharaty* w pełni usprawiedliwione, a nawet – paradoksalnie – zdają się służyć realizacji ideału *dharmajuddhy***.

Mahabharata opisuje również koncepcję *digwidżaja*, której poświęcono uwagę w sekcji dotyczącej *dharmajuddhy* – Ardżuna uzyskał zgodę Judhiszthiry (najstarszego z braci Pandawów) na przeprowadzenie rytualnego podboju i odebrania trybutu od pokonanych władców. Zgodnie z planem czterej młodsi bracia Judhiszthiry rozeszli się w cztery strony i podbili sąsiednie królestwa, dopełniając w imieniu najstarszego Pandawy obowiązków zarówno w wymiarze politycznym, jak i moralnym[71].

Z punktu widzenia etyki wojennej najważniejszym fragmentem *Mahabharaty* pozostaje *Bhagawadgita*, czyli *Pieśń Pana*, nazywana również w skrócie *Gitą*. Powstała około II wieku p.n.e. *Bhagawadgita* napisana została w formie dialogu pomiędzy księciem Ardżuną a jego przyjacielem i woźnicą, bogiem Kriszną, do którego doszło przed rozpoczęciem bratobójczej wojny pomiędzy kuzynami, Kaurawami i Pandawami. Nie ulega wątpliwości, że dla większości hindusów *Gita* jest najważniejszym tekstem religijnym. Jak zauważył Radhakrishnan: „(…) o ile wpływ wywierany przez jakieś dzieło na umysły ludzkie może stanowić miarę jego znaczenia, to wpływ *Gity* na myśl indyjską przeważa wszelkie inne"[72]. Uważana nieraz za piątą Wedę *Bhagawadgita* zaleca oddanie się bogu (*bhakti*), umożliwiające *mokszę* (wyzwolenie z cyklu reinkarnacji) nie tylko braminom, jak czyniły to wcześniejsze teksty religijne, lecz wszystkim hindusom[73].

Wątpiącemu w sens i prawy charakter bitwy Ardżunie Kriszna objaśnił kwestię wojny sprawiedliwej. **Jeden z najistotniejszych argumentów Kriszny przemawiających za koniecznością wzięcia udziału w bitwie stanowił fakt, iż wojna ta była słuszna i służyła wypełnieniu zasad *dharmy*.** Kriszna pouczył Ardżunę, że

---

70 Por. E. Słuszkiewicz, *op. cit.*, s. 325–326.

71 Por. W.S. Sax, *op. cit.*, s. 43.

72 S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska…*, s. 483.

73 Siła *Bhagawadgity* polega na tym, że łączy ona wiele różnych tradycji, przedstawiając trzy tak samo właściwe i skuteczne drogi prowadzące do wyzwolenia – drogę czynu, wiedzy i oddania się Bogu. Por. M. Kudelska, *Filozofia Indii…*, s. 31–33.

dla kszatrii nie ma nic lepszego niż sprawiedliwa bitwa. Innymi słowy, **Ardźuna jako wojownik miał obowiązek podtrzymać prawo i porządek, a wówczas spełniłby oczekiwaną od niego z racji urodzenia ofiarę**. W konsekwencji nauka *Bhagawadgity* streszcza się w zasadzie, że każda jednostka w społeczeństwie ma do odegrania określoną rolę, co usprawiedliwia wszelkie działania prowadzące do tego celu[74].

Choć nietrudno spotkać się ze stwierdzeniem, że Ardźuna musiał wybierać między walką a nieczynieniem przemocy, interpretacja ta nie uwzględnia kontekstu szeroko rozumianej kultury hinduskiej. **Prawdziwy wybór miał Ardźuna pomiędzy *kuladharmą*, czyli *dharmą* związaną z rodziną bądź klanem, którego członków nie wolno mu było krzywdzić, a *warnadharmą*, związaną z urodzeniem, narzucającą mu obowiązek podjęcia walki**[75]. Wydaje się, że jakakolwiek byłaby jego decyzja, postąpiłby on wbrew jednej bądź drugiej *dharmie*[76]. W końcu Kriszna przekonał Ardźunę, że powinien kierować się wyznacznikami *warnadharmy*. Co więcej, było to ważne nie tylko po to, by mógł on wypełnić *dharmę* wojownika, lecz także ze względu na fakt, że wojna między Pandawami a Kaurawami była formą *dharmajuddhy*, służącej przywróceniu właściwego porządku, uratowaniu świata przed chaosem i upadkiem[77]. Ostatecznie śmierć bliskich była tylko rodzajem iluzji – Kriszna pocieszał Ardźunę, że we wszystkich istotach tkwi nieśmiertelny duch, *atman*, którego nie są w stanie zabić miecze i strzały[78].

---

74 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 403.

75 Por. K. Roy, *Hinduism and the Ethics of Warfare*…, s. 32.

76 Cokolwiek Ardźuna wybierze, musi to uczynić w duchu całkowitego oderwania, działając nieegoistycznie, bez oglądania się na rezultat. Nie chodzi bynajmniej o zaniechanie swoich obowiązków, lecz o działanie bezinteresowne, przypominające składanie ofiary – jedynie z myślą o najwyższym celu, a nie o korzyściach, jakie z tego wynikną. Co więcej, porzucenie drogi świeckiej i rozpoczęcie pustelniczego życia nie jest konieczne do tego, aby dostąpić wyzwolenia – wystarczy sumiennie wypełniać swoje codzienne, wynikające z przynależności kastowej obowiązki. W konsekwencji *Gita*, jak żaden inny tekst o charakterze religijnym, docenia każdą wykonywaną w społeczeństwie rolę, idealizując porządek kastowy. Por. E.C. Gardner, *Altruism in Classical Hinduism and Christianity*, „Journal of the American Academy of Religion" 1954, vol. 22, no. 3, s. 173.

77 Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że w kontekście wojny, pokoju i nieczynienia przemocy *Bhagawadgita* (podobnie jak cała *Mahabharata*) jest tekstem pełnym sprzeczności – z jednej strony jasno tłumaczy, że obowiązkiem Ardźuny jest walka w wojnie sprawiedliwej, z drugiej natomiast nazywa cnotami *ahimsę*, pokój, przebaczenie i współczucie. Por. K.N. Upadhyaya, *The Bhagavad Gītā on War and Peace*, „Philosophy East and West" 1969, vol. 19, no. 2, s. 159.

78 Por. S. Wolpert, *Nowa historia Indii*, tłum. E. Kowalewska, Warszawa 2010, s. 104.

Drugim obok *Mahabharaty* najważniejszym eposem indyjskim jest *Ramajana*. Zdaniem specjalistów nie można przecenić jej znaczenia dla stylu życia i myślenia mieszkańców Indii[79]. Należy przy tym pamiętać, że istnieje ogromna różnorodność tradycji *Ramajany*, wynikająca z przeplatania się motywów pochodzących z wielu źródeł oraz podejmowania się jej interpretacji przez autorów z różnych części Indii, a nawet przez rozmaite tradycje – hinduskie, buddyjskie, dżinijskie[80]. Wpływ na kształt najbardziej popularnej wersji *Ramajany* miały jednak przede wszystkim wisznuickie szkoły teologiczne, co tłumaczy fakt, że Ramę postrzega się powszechnie jako inkarnację boga Wisznu[81]. Ponadto, podczas gdy *Mahabharatę* traktują badacze jako echo konfliktów pomiędzy samymi Ariami, *Ramajanę* odczytują jako metaforę walk Ariów z ludami przedaryjskimi podczas indoeuropejskiego podboju subkontynentu[82].

W przeciwieństwie do *Bhagawadgity* – jak i całej *Mahabharaty*, której sens wydaje się ze względu na skomplikowaną strukturę i wielowątkowość stosunkowo trudny do uchwycenia – przesłanie *Ramajany* pozostaje dla przeciętnego odbiorcy znacznie bardziej przystępne. W wyniku intrygi na królewskim dworze Rama, książę Ajodhji, został zesłany na czternastoletnie wygnanie. Pewnego dnia demon Rawana porwał jego żonę, Sitę. Bohaterski Rama wraz ze swoim młodszym bratem, Lakszmaną, oraz armią małpiego króla zabił Rawanę i uwolnił Sitę.

Rama jest idealnym, działającym zgodnie z zasadami *dharmy* mężem, synem, bratem, a także bohaterem wojennym i królem, którego rządy trwające dziesięć tysięcy lat są synonimem sprawiedliwości i dobrobytu[83]. Z jednej strony, postępując w zgodzie z synowskim posłuszeństwem, pokornie przyjmuje decyzję o wygnaniu, do którego w przededniu koronacji doprowadza w wyniku intryg na dworze jego macocha. Z drugiej strony priorytetowo traktuje troskę o swoich poddanych, chroniąc ich przed zagrożeniami z zewnątrz, siłami chaosu, zła i anarchii. Mieszkańcy jego państwa są szczęśliwi, ponieważ wszystko toczy się zgodnie

79 J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 2003, s. 56.

80 Por. D. Stasik, *Opowieść o prawym królu. Tradycja Ramajany w literaturze hindi*, Warszawa 2000, s. 114.

81 Ewolucję postaci Ramy – od człowieka i władcy, przez herosa, aż po boga – szczegółowo analizuje J.L. Brockington, *Religious Attitudes in Vālmīki's „Rāmāyaṇa"*, „Journal of the Royal Asiatic Society" 1976, vol. 108, no. 2, s. 108–129.

82 Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 58; K. Roy, *Hinduism and the Ethics of Warfare*…, s. 34.

83 Por. *The Rāmāyaṇa*, [w:] *The Religion of the Hindus*…, s. 351.

z właściwym, kosmicznym porządkiem[84]. Warto przy tym pamiętać, że choć to Rama znajduje się w centrum wydarzeń, wzorem postępowania jest również Sita, która ucieleśnia ideał *dharmapatni* – żyjącej w zgodzie z *dharmą* żony.

Podobnie jak w *Mahabharacie*, wojna, do której dochodzi w wyniku porwania Sity, stanowi metaforę walki dobra ze złem. Zgodnie z metafizycznym dualizmem Rama jest idealny pod każdym względem, podczas gdy Rawana ucieleśnia wszystko to, co złe. Należy przy tym podkreślić, że Rama podjął się walki z Rawaną nie ze względu na pragnienie zemsty, lecz konieczność pokonania niesprawiedliwości i przywrócenia właściwego porządku. W konsekwencji zgodnie z przesłaniem *Ramajany* pierwszorzędną rolę odgrywa ład społeczny, a nie pragnienia jednostki[85]. **Rama postąpił w ten sposób zgodnie z trojako rozumianą *dharmą*. Po pierwsze, zachował się w sposób prawy[86]. Po drugie, wypełnił przypisane osobie o jego pozycji społecznej obowiązki. Po trzecie, przywrócił sprawiedliwy porządek. W tym świetle trudno szukać w *Ramajanie* nakazu ścisłego, bezwarunkowego przestrzegania zasady *ahimsy*[87]**. Niemniej, podobnie jak na kartach *Mahabharaty*, również tutaj dobro (będące właściwym, kosmicznym porządkiem) zatriumfowało – w wyniku *dharmajuddhy* demon Rawana został pokonany, a Rama rządził długo i szczęśliwie, zapewniając swoim poddanym życie w spokoju i dobrobycie[88].

Hinduskie traktaty polityczno-prawne. *Arthaśastra* i *Manusmriti*

W tej części uwagę poświęcono dwóm najsłynniejszym traktatom starożytnych Indii – *Arthaśastrze*, hinduskiemu podręcznikowi rządzenia, prawa i strategii wo-

84 Por. D. Stasik, *op. cit.*, s. 47.

85 Por. M. Kudelska, *Hinduizm…*, s. 142.

86 Rozwiązania zastosowane w *Ramajanie* są zdaniem Wolperta dowodem na to, jak ważną rolę odgrywała w starożytnych Indiach *dharma*, prawo religijne dyktujące zasady zachowania zarówno zwykłym mieszkańcom, jak i samym władcom. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 57.

87 Zdaniem Hindery'ego głosem *ahimsy* jest w *Ramajanie* Sita, która przypomina o konieczności nieczynienia przemocy i darzenia współczuciem nawet największych niegodziwców. Por. R. Hindery, *op. cit.*, s. 306.

88 Nie wolno zapominać, że porządek ten związany był ściśle z zasadami kastowymi. Jak przypomina Danuta Stasik, pomyślność w idealnym królestwie Ramy została zakłócona przez ascezę pewnego *śudry*, przedstawiciela najniższej *warny*, której zadaniem było służenie pozostałym trzem, wyższym stanom. Dopiero gdy Rama pozbawił go życia, wszystko wróciło do normy. Por. D. Stasik, *op. cit.*, s. 31.

jennych, oraz *Manusmriti*, traktatowi regulującemu rozmaite kwestie na poziomie jednostkowym, społecznym i państwowym.

Należy pamiętać, że podczas gdy wszystkie przywołane wcześniej teksty kładą nacisk na konieczność realizacji filozoficzno-religijnych ideałów, starożytne Indie zrodziły również „(…) systematyczną naukę o państwie, która przy wytyczaniu celu i wyborze środków nie troszczy się o jakiekolwiek skrupuły moralne i odpowiada temu, co dla nas kojarzy się z nazwiskiem Machiavellego”[89]. Owocem tej nauki jest między innymi traktat *Arthaśastra* (właśc. *Kautilja-arthaśastra*) z IV wieku p.n.e. Uważa się go za szczytowe osiągnięcie myśli politycznej starożytnych Indii, rozwijanej przez ascetycznych braminów, nadwornych kapłanów i ministrów od co najmniej VI wieku p.n.e.[90] oraz wiążącej tradycję politycznego realizmu z materializmem[91].

Autorstwo *Arthaśastry* przypisywane jest powszechnie Kautilji (zwanemu także Ćanakją), ministrowi na dworze Ćandragupty (ok. 321–298 p.n.e.). *Arthaśastra* jest najprawdopodobniej opracowaniem oryginalnego tekstu pochodzącego z czasów Maurjów (ok. 320–180 p.n.e.), być może rzeczywiście będącego dziełem żyjącego około IV–III wieku p.n.e. Kautilji. Jak jednak zauważył Klaus Mylius, tekst ten powiązano z Ćanakją dlatego, że minister Ćandragupty uchodził za wzór politycznej przebiegłości (stąd jego przydomek – „Kautilja” znaczy „krętacz”) i jako taki doskonale nadawał się na autora tego traktatu[92].

Uznawanie *Arthaśastry* za opis realiów starożytnych Indii jest często popełnianym błędem. Pokusie tej uległ między innymi Panikkar, który w swoich *Dziejach In-*

---

89 E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 2: *Szkoły filozofii przyrody i system wajsieszika, system dżinistów, materializm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 221. Makiawelizmem nazywa się dziś doktrynę, którą Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469–1527) zawarł w traktacie *Książę* z 1513 roku. Głosi ona, że najważniejszym celem władcy jest dbałość o interes państwa za pomocą wszelkich dostępnych środków.

90 Por. A.S. Chousalkar, *Methodology of Kautilya's Arthashastra*, „The Indian Journal of Political Science” 2004, vol. 65, no. 1, s. 55.

91 Obok *Arthaśastry* Kautilji powstało w tradycji indyjskiej jeszcze wiele innych tekstów poświęconych sztuce rządzenia państwem – najważniejsze z nich to: *Nitisara* (*Istota polityki*) Kamandaki (około III–IV wieku); *Nitiwakjamrita* (*Nektar aforyzmów o polityce*) Somadewasuriego, pisarza dżinijskiego z X wieku; *Nitiśastra* (*Traktat o polityce*) przypisywany Śukrowi, starożytnemu mędrcowi, choć prawdopodobnie pochodzący z czasów późnego średniowiecza; oraz dwunastowieczna *Manasollasa* przypisywana Bhulokamalli Someśwarze, koncentrująca się na kwestiach wojskowości i polityki. Por. K. Mylius, *op. cit.*, s. 234–236; A.L. Basham, *op. cit.*, s. 110.

92 Por. K. Mylius, *op. cit.*, s. 159

dii stwierdził, że chociaż autorstwo tego tekstu pozostaje niepotwierdzone, *Arthaśastra* z całą pewnością omawia system administracji za czasów cesarza Ćandragupty[93]. Przed tego typu symplifikacją przestrzegają jednak badacze, tacy jak Basham (którego zdaniem traktat ten opisuje stan idealny, pożądany, a nie rzeczywisty)[94] oraz Stanley Wolpert (który pisze, że nie można traktować *Arthaśastry* jako głównego źródła wiedzy o Maurjach, mimo iż daje ona pojęcie o ich sposobie myślenia)[95].

Jak zauważył Avari: „*Arthaśastra* jest jednym z najważniejszych dokumentów dotyczących umiejętności dyplomatycznych, ekonomii politycznej i ogólnej wiedzy świeckiej, jakie powstały w starożytnych Indiach"[96]. Podczas gdy *śastra* to zestaw reguł bądź tekst udzielający różnych wskazówek, *artha* oznacza zysk, własność, władzę bądź zasady racjonalnego działania prowadzące do osiągnięcia egoistycznego celu. W połączeniu **termin *arthaśastra* odnosi się do traktatu udzielającego rad na temat szeroko rozumianej polityki**. Jak podkreśla Jan Kieniewicz, *artha* nie ma nic wspólnego ze światem wartości[97]. W rezultacie, **ze względu na to, jakie cele i środki zaleca, *Arthaśastrę* Kautilji uznaje się często za przykład makiawelizmu (wyprzedzającego samego Machiavellego o osiemnaście wieków)[98] oraz „totalitaryzmu z ludzką twarzą"[99]**.

Arthaśastra traktuje hinduskiego władcę jako „(…) centrum kształtowania się państwa utrzymywanego w całości dzięki przymierzom i wojnom"[100]. Król powinien zarówno stosować się do własnej *radźadharmy* (czyli praw i obowiązków związanych z jego pozycją społeczną), jak również pilnować, by każdy poddany przestrzegał zasad związanych ze swoją własną *dharmą*. **Choć wśród obowiązków zwykłych mieszkańców wymienia Kautilja *ahimsę* i tolerancję[101], wydaje się, że głównym celem egzekwowania rozmaitych nakazów i zakazów jest nie tyle wypełnienie obowiązków religijnych podtrzymujących kosmiczną równowagę, ile utrzymanie w kraju porządku, ułatwiającego władcy rządzenie.**

93 Por. K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 44.
94 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 110.
95 Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 78.
96 B. Avari, *op. cit.*, s. 121.
97 Por. J. Kieniewicz, *op. cit.*, s. 90.
98 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 122.
99 W. Osiatyński, *O sztuce władzy*, [w:] K. Mroziewicz, *Indie. Sztuka władzy*, Poznań 2017, s. 5.
100 G. Flood, *op. cit.*, s. 73.
101 Por. K. Mroziewicz, *op. cit.*, s. 94.

Polityka zagraniczna stanowi około jednej piątej treści całej *Arthaśastry*[102]. Jej podstawą jest doktryna *mandali*, czyli kręgów – skomplikowany schemat zależności pomiędzy państwami. Zasadza się on na założeniu, że sąsiad danego króla to jego naturalny przeciwnik, podczas gdy państwo sąsiadujące z tym wrogiem od drugiej strony jest jego naturalnym sprzymierzeńcem[103]. Jako że wszyscy sąsiedzi są z definicji wrogami, władca potrzebuje rozbudowanej struktury tajnych służb, w tym zarówno służb wywiadowczych, jak i kontrwywiadowczych. **W stosunkach z innymi państwami król musi natomiast przyjąć jedną z sześciu taktyk – są nimi: pokój oparty na ugodzie, wojna, neutralność, przygotowania do kampanii wojennej, zawarcie sojuszu z innym władcą oraz tak zwana podwójna polityka, polegająca na zawarciu pokoju z jednym sąsiadem i wypowiedzeniu wojny drugiemu**[104].

Wojna jest zdaniem Kautilji działalnością skomplikowaną i wymagającą prawdziwego kunsztu, nastawioną na zdobycze terytorialne i budowę imperium. *Arthaśastra* wyróżnia trzy rodzaje ekspansji. Pierwszym jest podbój sprawiedliwy, w wyniku którego pokonany król musi oddać hołd i złożyć daninę, a następnie powraca na tron jako lennik zwycięzcy. Drugi stanowi podbój podyktowany chciwością, nakierowany na złupienie i podporządkowanie obcych terytoriów. Ostatnim jest podbój diabelski, w którym pokonane państwo zostaje unicestwione poprzez włączenie do granic państwa zwycięskiego[105]. Należy przy tym zauważyć, że polityka zagraniczna w rozumieniu *Arthaśastry* dotyczyła księstw indoaryjskich na terenie subkontynentu indyjskiego, połączonych wspólną kulturą. Doprecyzowując, **podbój opisywany przez Kautilję nie uwzględniał tak zwanych barbarzyńców, wśród których niemożliwe byłoby zaprowadzenie porządku opartego na *dharmie* i strukturze warnowej**[106]. W ten sposób ideał opisywanego przez Kautilję *ćakrawartina* („zdobywcy świata") wiązał się z podporządkowaniem terenów rozciągających się od Himalajów po przylądek Komoryn oraz od Morza Arabskiego do Zatoki Bengalskiej[107]. Choć działal-

102 Por. *ibidem*, s. 237.

103 Por. G. Bhagat, *Kautilya Revisited and Re-visioned*, „The Indian Journal of Political Science" 1990, vol. 51, no. 2, s. 196–200.

104 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 122.

105 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 158.

106 Por. K. Mroziewicz, *op. cit.*, s. 238.

107 Por. R. Boesche, *Kautilya's „Arthaśāstra" on War and Diplomacy in Ancient India*, „The Journal of Military History" 2003, vol. 67, no. 1, s. 17.

ność ta służyła nie tyle ekspansji terytorialnej, ile podbudowaniu prestiżu władcy[108], ideał ten prowadził do imperializmu, który był jedną z głównych przyczyn „chronicznego stanu wojny" w czasach Maurjów[109].

Warto odnotować, że *Arthaśastra* nie definiuje wojny wyłącznie jako otwartego, militarnego konfliktu – wojną nazywa również rywalizację za pomocą środków dyplomatycznych, w sytuacji, gdy któraś ze stron jest zbyt słaba i powinna unikać konfrontacji na polach bitewnych. Dzieło wyróżnia także wojnę psychologiczną, służącą zachęceniu żołnierzy z szeregów przeciwnika do dywersji, oraz tak zwaną tajną wojnę, polegającą na podstępnym mordowaniu wrogów[110].

W sytuacji, w której wojna nie prowadzi do żadnych zmian w stosunkach między dwoma państwami (gdy obaj władcy zyskują lub tracą tyle samo bądź gdy nie zyskują i nie tracą niczego), zaleca Kautilja zawarcie pokoju[111]. Innym przypadkiem, w którym pokój wydaje się wskazany, jest chęć zawarcia sojuszu przeciwko wspólnemu wrogowi lub zachowanie neutralności, pozwalającej na wzmocnienie państwa w sferze wewnętrznej i wykorzystanie dotychczasowych zdobyczy. Niezależnie od tego, jakie stały za nim motywy, **pokój Kautilja traktował jedynie jako instrument służący do realizacji konkretnych zadań, nie zaś jako cel sam w sobie**. W konsekwencji autor *Arthaśastry* nie wprowadził żadnego moralnego rozróżnienia między pokojem a wojną[112]. Jak tłumaczy Roger Boesche (1948–2017), **celem każdego państwa jest zdaniem Kautilji maksymalizacja władzy, w związku z czym zasady i zobowiązania o charakterze moralnym nie mają na płaszczyźnie międzynarodowej żadnej mocy**. Jako że każdy kraj dba wyłącznie o swoje polityczne, gospodarcze i militarne interesy, pokój może się niespodziewanie przerodzić w konflikt wojenny, zmieniając dotychczasowych sprzymierzeńców we wrogów, wrogów zaś – w sprzymierzeńców[113].

Niemniej należy podkreślić, że twierdzenie, iż Kautilja całkowicie zignorował kwestię moralności, nie wydaje się uprawnione. Podobnie jednak jak w przypadku

---

108 Por. H.S. Bhatia, *Inter-State Relations in Ancient India*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, s. 127.

109 V.R.R. Dikshitar, *War in Ancient India*, Delhi 1987, s. 38.

110 Por. K. Mroziewicz, *op. cit.*, s. 318.

111 Por. *ibidem*, s. 241, 250.

112 Por. T. Brekke, *The Ethics of War…*, s. 77.

113 Por. R. Boesche, *op. cit.*, s. 17–18.

pokoju, **moralność nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie narzędziem do sprawowania władzy**. Dla przykładu, podczas gdy wypowiedzenie wojny królowi, który nie cieszy się poparciem ludu, zwiększa szansę na zwycięstwo, zwrócenie się przeciw prawemu, powszechnie szanowanemu władcy, którego będą wspierać jego żołnierze i poddani, może się okazać dla agresora zgubne. W rezultacie ewentualny zwycięzca powinien zrobić wszystko, by zjednać sobie serca podbitego ludu – uszanować jego obyczaje, uwolnić jeńców, obniżyć podatki. Mogłoby się wydawać, że Kautilja pozostawił trochę miejsca na szczerą dobroć i tolerancję; jest to jednak moralność pozorowana – zdobycie przychylności podbitego ludu służy tylko i wyłącznie umocnieniu pozycji władcy[114]. W konsekwencji to, co jest w *Arthaśastrze* moralne, jest przede wszystkim praktyczne[115].

Nie ulega wątpliwości, że wspólnym mianownikiem wszystkich wskazówek i rozróżnień zastosowanych przez Kautiljȩ w kwestii rządzenia i prowadzenia wojen jest przekonanie o tym, że „cel uświęca środki"[116]. Innymi słowy, **w świecie Kautilji nie ma miejsca na moralność, tolerancję czy sprawiedliwość społeczną, chyba że są one narzędziem służącym do skutecznego sprawowania władzy**[117]. Na tej podstawie uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że *Arthaśastra* dopuszcza wszystkie możliwe rozwiązania i wybiegi – od pokoju i neutralności, przez kampanię wojenną, aż po zdradę i skrytobójstwo – choć każdy z tych środków zaleca tylko w określonych okolicznościach.

Kolejnym traktatem, o którym należy napisać kilka słów, jest *Manusmriti*[118] (lub *Manawa Dharmaśastra*), bodaj najważniejszy indyjski dokument na temat prawa[119]. ***Manusmriti* to także najsłynniejszy tekst wchodzący w skład dhar-**

---

114 Por. K. Mylius, *op. cit.*, s. 234.

115 Por. R. Boesche, *op. cit.*, s. 30.

116 Por. D.M. Prasad, *Politics and Ethics in Kautilya's Arthashastra*, „The Indian Journal of Political Science" 1978, vol. 39, no. 2, s. 241.

117 Jak podkreśla Basham, nawet honor wojskowy Kautlija uważa jedynie za element propagandy, która ma na celu podtrzymać morale żołnierzy, zapobiegając buntom i dezercjom. Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 161.

118 W języku polskim traktat ukazał się w tłumaczeniu Marii Krzysztofa Byrskiego. Por. Manu Swajambhuwa, *Manusmryti, czyli Traktat o zacności*. Mallanaga Watsjajana, *Kamasutra, czyli Traktat o miłowaniu*, tłum. M.K. Byrski, Warszawa 1985.

119 Por. P. Olivelle, *Introduction*, [w:] Manu, *The Law Code of Manu*, transl. by P. Olivelle, Oxford 2004, s. XVI.

maśastr – traktatów poświęconych hinduskiej *dharmie*, odzwierciedlających dominację ideologii braminów, stojących na straży kosmicznego porządku, rytualizmu i czystości moralnej. Ostateczną formę przybrał prawdopodobnie w II wieku n.e. Tak jak wszystkim dharmaśastrom, również *Manusmriti* przypisuje się boskie pochodzenie – jak wierzono, miało to być prawo przekazane przez boga Brahmę pierwszemu człowiekowi, Manu.

Manusmriti jest tekstem uświęcającym hinduską tradycję, podtrzymującym i usprawiedliwiającym system kastowy – określając zasady funkcjonowania społeczeństwa, wyznacza przedstawicielom wszystkich *warn* konkretne obowiązki[120]. Warto zauważyć, że zawiera w sobie rozwiązania dotyczące administracji i procedur prawnych zaczerpnięte częściowo z dzieła Kautilji[121]. Podobnie też jak *Arthaśastra*, najprawdopodobniej nie oddaje rzeczywistości starożytnych Indii, lecz opisuje stan idealny[122]. Z czasem tekst ten uznano za główne źródło indyjskiego prawa – ze względu na łączenie zasad *dharmy* z regułami prawnymi Brytyjczycy potraktowali *Manusmriti* w czasach kolonialnych jako podstawę hinduskiego prawodawstwa i sądownictwa[123].

Jak zauważył Venkatarama Raghavan (1908–1979), ***Manusmriti* jest najważniejszym w kulturze indyjskiej manifestem *dharmy*[124]. W ogólnym wymiarze dzieło to wpisuje się w główny nurt hinduskiej tradycji, zgodnie z którym przestrzeganie *dharmy* tworzy duchowy dobrostan, prowadzący do całkowitego wyzwolenia**[125]. Niemniej relacje między *dharmą* a państwem przedstawiono zupełnie inaczej aniżeli w *Mahabharacie* czy *Arthaśastrze*. Najważniejsza różnica dotyczy funkcji królewskiej – choć władca zobowiązany jest rządzić zgodnie z *dharmą* i *njają* (sprawiedliwością), to on uważany jest przez *Manusmriti* za źródło *dharmy*. Doprecyzowując, dzięki nadprzyrodzonym mocom danym mu z racji urodzenia król jest w stanie poznać naturę *dharmy* (rozumianej jako właściwy, kosmiczny porządek), a następnie określić kryteria *dharmy* (prawa i ładu społecznego) dla

120 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 162.

121 Por. *A Dharma Reader. Classical Indian Law*, ed., transl. by P. Olivelle, New York 2017, s. 73.

122 Por. P. Olivelle, *op. cit.*, s. XL.

123 Por. G. Flood, *op. cit.*, s. 58–59.

124 Por. V. Raghavan, *Introduction to the Hindu Scriptures*, [w:] *The Religion of the Hindus…*, s. 270.

125 Por. S.L. Meena, *Relationship between State and Dharma in Manusmriti*, „The Indian Journal of Political Science" 2005, vol. 66, no. 3, s. 32.

swoich poddanych, których zobowiązuje do ich bezwarunkowego przestrzegania[126]. Jak przekonuje *Manusmriti*, król jest niczym jeden z bogów hinduskiego panteonu, który przypomina człowieka jedynie ze względu na swoją ziemską postać. Podobnie też jak bóg, nie ponosi on przed innymi ludźmi odpowiedzialności. W rezultacie, **podczas gdy według *Mahabharaty* to *dharma* niejako samoistnie narzuca zasady zachowania królowi i jego poddanym, w *Manusmriti* to władca musi zdefiniować prawa i obowiązki swojego ludu zgodnie z *dharmą***[127]. Narzędziem, którym król może się posługiwać, jest *danda*, czyli kara stosowana wobec osób łamiących *dharmę* (czyli wyznaczone przez niego prawo, odzwierciedlające kosmiczny porządek). W konsekwencji bez znajomości *dharmy* i *dandy* król traci swój prestiż i nie może wypełniać swojej funkcji[128].

Zdaniem Manu obowiązkiem króla jest troska o państwo i jego mieszkańców oraz niszczenie wrogów. Wszystkie związane z tym działania stanowią dla niego drogę *dharmy*, drogę słuszną, polegającą na wypełnianiu przez niego powinności przeznaczonych mu z racji urodzenia[129]. Poddani nie mają na decyzje swojego króla żadnego wpływu – **jak twierdzi *Manusmriti*, ludziom nie wolno łamać praw ustanowionych przez monarchę, nawet jeśli są one całkowitym zaprzeczeniem kosmicznej *dharmy***. Innymi słowy, nie mogą się przeciwko niemu zbuntować, „przejąć" jego własnej *dharmy* (czyli praw i obowiązków) ani go zdetronizować[130].

Mimo iż ważny element *dharmy* stanowią *satja* (prawda) i *ahimsa*, prawo Manu nie traktuje zasady nieczynienia przemocy tak surowo, jak indyjskie nurty heterodoksyjne. Chociaż łagodne środki bywają skuteczniejszym narzędziem rządzenia niż przemoc, traktat nie odrzuca wojny ani nie potępia jej w kategoriach moralnych. W rezultacie podstawą *Manusmriti* wydaje się, podobnie jak w *Arthaśastrze*, pragmatyzm, z tą różnicą, że celem króla jest, zdaniem Kautilji, umacnianie i rozszerzanie władzy w oderwaniu od kwestii moralnych, zdaniem Manu natomiast – zaprowadzenie w królestwie rządów *dharmy*. Mimo to stanowisko *Manusmriti* wobec przemocy

126 Por. *ibidem*, s. 34.

127 Warto podkreślić, że głównym celem działań władcy nie jest realizacja własnych, prywatnych interesów, lecz dbanie o dobro społeczne. Por. K.K. Mishra, *The Study of Ancient Political Traditions*, „The Indian Journal of Political Science" 2004, vol. 65, no. 1, s. 15.

128 Por. K.S.S. Rao, *Vedic Ideals and Indian Political Thought*, „The Indian Journal of Political Science" 2007, vol. 68, no. 1, s. 107.

129 Por. S.L. Meena, *op. cit.*, s. 38.

130 Zdaniem Manu prawo do pokonania króla ma tylko inny król. Por. *ibidem*, s. 39.

nie jest jednoznaczne, zwłaszcza w kontekście świata zwierząt. Z jednej strony prawo Manu dopuszcza zabijanie w celach ofiarnych[131], z drugiej zaś zaleca wegetarianizm, ponieważ zdobywanie mięsa wiąże się z krzywdzeniem istot żywych[132]. Nie ulega jednak wątpliwości, **że prawo Manu traktuje *ahimsę* jedynie jako jedno z narzędzi *dharmy*, usprawiedliwiając przemoc, jeśli jest ona wpisana w obowiązki kastowe**. Jak głosi *Manusmriti*, królowie biorący udział w bitwach, zabijający swoich wrogów, odradzają się w nagrodę w niebiosach[133]. Warto przy tym odnotować, że, inaczej niż w *Arthaśastrze*, wojna przypomina gigantyczny turniej obwarowany ścisłymi regułami. Zdaniem Bashama żaden inny starożytny prawodawca nie opisał zasad honorowego prowadzenia walk tak dokładnie, jak *Munusmriti*[134].

BUDDYZM

Rozwój buddyzmu przypadł w Indiach na okres intelektualnego fermentu w VI wieku p.n.e. Różnorodne szkoły i prądy z tamtego okresu przypisują badacze do trzech podstawowych grup. Pierwsza z nich obejmuje nurty wspierające tradycję braminizmu opartą na dogmatach wedyjskich, rytuałach i ofiarach; druga związana jest z systemem *lokajaty* (materializmu) i *arthaśastry*; trzecia zawiera nauki charyzmatycznych przywódców duchowych zrywających z rytualizmem Wed, wśród których najważniejszą rolę odegrali Budda i Dźina[135].

Zakładanie, jakoby buddyzm był kiedykolwiek w Indiach religią dominującą, jest oczywiście błędne, niemniej znaczenie tego nurtu bywa w tym kraju niedoceniane. Jak twierdzi Sue Hamilton, buddyzm odegrał niezwykle ważną rolę w indyjskiej tradycji religijno-filozoficznej, zwłaszcza za sprawą kwestionowania dotychczasowych poglądów i rozwijania nowych koncepcji[136]. Zupełnie odmienną opinię wyraził jednak w swojej książce Erich Frauwallner, zdaniem którego filozofia buddyjska „nie posiada (…) żadnych szczególnych i specyficznych rysów i nie zawiera żadnych poglądów, które inspirowałyby i przyspieszały proces dalszego rozwoju myśli

131 Por. K. Dębnicki, *op. cit.*, s. 24.
132 Por. *Dharma Śāstras*, [w:] *The Religion of the Hindus…*, s. 330.
133 Por. Manu, *The Law Code*…, s. 113.
134 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 29.
135 Por. A.S. Chousalkar, *Political Philosophy of Arthashastra Tradition*, „The Indian Journal of Political Science" 1981, vol. 42, no. 1, s. 54.
136 Por. S. Hamilton, *op. cit.*, s. 18.

indyjskiej. Z punktu widzenia filozoficznego dostrzegamy w niej raczej, w porównaniu z innymi doktrynami, słabe strony i braki”[137]. Trudno się z Frauwallnerem nie zgodzić, że nauki samego Buddy zawierają stosunkowo niewiele wątków filozoficznych. Jak wynika z rozmaitych źródeł buddyjskich, Gautama unikał roztrząsania czysto filozoficznych zagadnień, koncentrując się na wskazaniu metod wiodących do wyzwolenia[138]. Inaczej mówiąc, jego celem było opisanie drogi prowadzącej do nirwany oraz udzielenie praktycznych rad, nie zaś dywagowanie na temat teoretycznego poznania.

Nauki Buddy Śakjamuniego

Budda Śakjamuni (właśc. Siddhartha z rodu Gautamów) urodził się około 560 roku p.n.e. w Kapilavastu na terenie obecnego Nepalu. Pochodzący z hinduskiej rodziny królewskiej Siddhartha opuścił pałac i wszelkie związane z życiem na dworze wygody w celu osiągnięcia oświecenia. Zgodnie z tradycją buddyjską uzyskał je po długich medytacjach pod drzewem Bodhi, stając się w ten sposób Buddą („oświeconym”, „obudzonym”), mędrcem, z którego nauczania wyrósł zupełnie nowy nurt filozoficzny. Około 527 roku p.n.e. w Sarnath nieopodal obecnego Waranasi miał wprowadzić w ruch koło *dhammy*, czyli koło prawa, wygłaszając swoje pierwsze kazanie na temat Czterech Szlachetnych Prawd[139].

Choć nietrudno spotkać się z opinią, iż buddyzm całkowicie przeciwstawił się szeroko rozumianej tradycji hinduskiej, dla wielu badaczy pozostaje to kwestią dyskusyjną. Dla przykładu Panikkar twierdzi, że buddyzm wcale nie zerwał z tradycją aryjską, czego dowodzą popularne wyobrażenia mitologiczne, które pojawiają się w buddyjskich legendach[140]. Jego zdaniem buddyzm był raczej propozycją nowej drogi wiodącej ku oświeceniu w ramach hinduskiej kultury. Jak pisze z kolei Radha-

137 E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1, s. 243.

138 Por. *ibidem*, s. 178.

139 Zdaniem Bashama autentyczność *Kazania o obrocie Koła Praw* nie jest potwierdzona, ponieważ w postaci, w jakiej przetrwało ono do czasów współczesnych, nie należy do najstarszych części kanonu. W konsekwencji ogromną trudność sprawia dziś odróżnienie koncepcji autorstwa samego Buddy od późniejszych dodatków i modyfikacji (por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 311). W kazaniu tym Budda opisał naturę nieszczęścia, jego przyczyny, ustanie cierpienia oraz drogę prowadzącą do ustania cierpienia. Jak głosił Śakjamuni, to właśnie nieznajomość tych prawd była przyczyną uwikłania w *samsarę*, czyli cykl reinkarnacji. Por. K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu…*, s. 184–185.

140 Por. K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 40.

krishnan, Budda zajął wobec kast stanowisko takie jak upaniszady – o przynależności kastowej miało decydować nie urodzenie, lecz charakter[141]. W rezultacie Budda nie był żadnym rewolucjonistą, gdyż nie odrzucił porządku kastowego, lecz dopuścił do wiedzy i nirwany ludzi słabych, pochodzących z niższych warstw społecznych, a nie tylko braminów. Pośrednią interpretację zaproponował w tej sprawie D.S. Sarma (1883–1970) – jego zdaniem buddyzm zachował filozoficzne i etyczne ideały z tradycji staroindyjskiej, odrzucił jednak autorytet Wed, uprzywilejowanie kapłanów oraz całą sferę związaną z ofiarami i wróżbiarstwem[142].

Mimo iż brak systematyki jest jednym z głównych wyróżników najstarszej doktryny buddyjskiej[143], opiera się ona na kilku podstawowych założeniach. Najważniejszym z nich jest bez wątpienia palijska *dhamma*, odpowiednik sanskryckiej *dharmy*. Zgodnie z opinią Avariego: „w buddyzmie *dhamma* ma różne znaczenia. Jedno odnosi się do nauk samego Buddy, inne natomiast mają związek z filozoficznymi aspektami dotyczącymi »natury rzeczy«, czyli tego, co można uznać za naturalne, wzywającej ludzi do etycznego postępowania i robienia dobrych uczynków"[144]. Innymi słowy, ***dhamma* to doktryna moralna, zapewniająca szczęście wszystkim istotom i umożliwiająca im nirwanę, czyli wyzwolenie z kołowrotu wcieleń**.

Budda nazwał drogę do osiągnięcia nirwany drogą środka (*madhjama pratipad*). Polega ona na unikaniu wszelkich skrajności. Zdaniem Buddy niewskazane jest ani oddawanie się przyjemnościom zmysłowym, ani nadmierne, bolesne umartwianie. Drogę środka wyznacza tak zwana Ośmioraka (bądź Ośmiostopniowa) Ścieżka – ostatni punkt wchodzący w skład Czterech Szlachetnych Prawd, obejmujący właściwy pogląd, intencję, mowę, działanie, sposób życia, wysiłek, przytomność i skupienie[145]. Podczas gdy rozwijanie jednej umiejętności sprzyja rozwojowi pozostałych, osłabienie jej negatywnie wpływa na wszystkie inne. Ponadto podążanie Ośmioraką Ścieżką prowadzi do ustania nieszczęścia, a w końcu także do wyzwolenia. Warto w tym miejscu zauważyć, że **Budda kładzie w tym kontekście nacisk nie na czyny, lecz na intencje**. Innymi słowy, tym, co się liczy, jest stan umysłu

141 Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska…*, s. 412–413.

142 Por. D.S. Sarma, *The Nature and History of Hinduism*, [w:] *The Religion of the Hindus…*, s. 32.

143 Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej…*, s. 195.

144 B. Avari, *op. cit.*, s. 125.

145 Por. K. Kosior, *op. cit.*, s. 184; D.J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu 1995, s. 77–83.

człowieka, a nie zewnętrzne skutki jego postępowania. W ten sposób Budda zdaje się odchodzić od klasycznych nauk hinduskich, które głoszą, że lepiej wypełniać swój obowiązek, nawet jeśli wydaje się on amoralny, aniżeli nie wypełniać go wcale.

Bardzo ważnym elementem *dhammy* jest idea *ahimsy* – jedna z trzech głównych zasad (obok czystości i ubóstwa), na których wsparł Budda założoną przez siebie *sanghę*, czyli wspólnotę mnichów. Zdaniem Wolperta składane przez buddyjskich mnichów śluby związane z przestrzeganiem tych trzech reguł przeniknęły później do hinduskiej pobożności[146], a następnie zostały uwzględnione w filozofii Mahatmy Gandhiego[147]. Ponadto buddyzm kładzie nacisk na nieczynienie przemocy wobec zwierząt, sprzeciwiając się składaniu ofiar z istot żywych, jednemu z kluczowych elementów wedyjskiego rytualizmu[148].

W literaturze buddyjskiej można znaleźć wiele opowieści omawiających kwestię nieczynienia przemocy. Ideę tę doprowadzają do skrajności historie o akceptowaniu przemocy wymierzonej w samego siebie i samopoświęceniu. Jak głosi pewna historia z *Dżatak* – zbioru opowieści o wcześniejszych wcieleniach Buddy, pochodzących z około IV wieku p.n.e. – w poprzednim życiu współczujący Śakjamuni pozwolił się pożreć głodującej tygrysicy, aby ta w szale i desperacji nie zjadła swoich kociąt[149]. Tego typu zachowanie, świadczące o wyzbyciu się wszelkich ziemskich pragnień, miało prowadzić do nirwany, stanowiącej nadrzędny cel wszystkich żyjących istot[150].

Wraz z zerwaniem z wieloma zasadami szeroko rozumianego hinduizmu buddyzm odrzucił również koncepcję *dharmajuddhy*. **Zgodnie z wczesną myślą buddyjską wojna – podobnie jak każda forma przemocy – jest złem bez względu na to, jakie stoją za nią motywy.** Za doskonały przykład tego myślenia może

146 Nie jest wykluczone, że do popularyzacji koncepcji *ahimsy* w okresie rozkwitu buddyzmu doprowadził rozwój handlu i miast, któremu sprzyjały pokój i stabilność. Por. M. Majumdar, *„Moral Obligation" to Fight for the Prevention of Greater Calamity: A Debate between Sādharana Dharma and Sva Dharma*, [w:] *Applied Ethics and Human Rights…*, s. 296–297.

147 Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 71.

148 Szczegółowe porównanie stosunku buddyzmu i dżinizmu do nieczynienia przemocy wobec zwierząt można znaleźć w rozdziale Christophera Chapple'a: *Nonviolence to Animals in Buddhism and Jainism*, [w:] *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*, ed. K. Kraft, New York 1992, s. 49–62.

149 Por. L.O. Gómez, *Nonviolence and the Self in Early Buddhism*, [w:] *Inner Peace, World Peace…*, s. 33.

150 Por. C. Eller, *The Impact of Christianity on Buddhist Nonviolence in the West*, [w:] *Inner Peace, World Peace…*, s. 92.

posłużyć historia uwieczniona w *Dhammapadzie*[151], zbiorze moralnych pouczeń Buddy z około III wieku p.n.e., opowiadająca o tym, jak Śakjamuni powstrzymał zwaśnione plemiona Śakjów i Kolijów przed rozpoczęciem walki i nakłonił je do zawarcia zgody[152]. W konsekwencji **przesłanie Buddy jest całkowitym przeciwieństwem myśli *Bhagawadgity* (czy, szerzej, *Mahabharaty*) i nie tylko nieuniknionej, lecz także jak najbardziej słusznej wojny pomiędzy Kaurawami i Pandawami**. Z drugiej jednak strony twierdzenie, że myśl buddyjska zakłada całkowity pacyfizm, byłoby sporym nadużyciem – **większość buddyjskich szkół akceptuje fakt, że przemoc bywa nieuchronna. O ile powinno jej się unikać tak długo, jak jest to możliwe, o tyle można ją usprawiedliwić w sytuacji, gdy stanowi formę „mniejszego zła”[153] lub gdy jest stosowana w celach obronnych**[154].

Warto w tym miejscu odnieść się do Pięciu Wskazań – znanych jako, *nomen omen*, Pańća Śila – które w świetle nielicznych wypowiedzi Buddy na temat kwestii ponadjednostkowych można potraktować jako źródło wskazówek dotyczących właściwego charakteru relacji międzykulturowych i międzynarodowych. Sanskryckie *pańća* (lub występujące w języku hindi *pańć*) oznacza „pięć”, podczas gdy *śila* (bądź *śil* w języku hindi) jest rodzajem nauki, przykazania na temat właściwego, moralnego postępowania[155].

Pięć Wskazań to zestaw reguł, którymi – szczególnie w tradycji *therawady*[156] – powinien się kierować każdy buddysta. Jak przypomina Shundo Tachibana (1877–1955) w wielokrotnie wznawianej książce *The Ethics of Buddhism* (1926), która stała się jednym z najważniejszych podręczników na temat buddyzmu, pierwsza

---

151 Jak zauważył Mylius: „studiowanie *Dhammapady* stwarza najlepszą sposobność do poznania istoty etyki buddyjskiej” (K. Mylius, *op. cit.*, s. 283).

152 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 157.

153 Zgodnie z przekazami buddyjskimi wojna bywa czasem nieuchronna. Dobrym tego przykładem jest historia o tym, jak Budda trzykrotnie powstrzymał króla Widudabhę, który chciał pomścić zniewagę, jakiej jego ród doznał ze strony Śakjów. Za czwartym razem Budda nie stanął mu na drodze, dostrzegłszy ogrom negatywnej karmy, jaka nazbierała się u Śakjów w ich poprzednim wcieleniu. Jak tłumaczy Mahinda Deegalle, jest to dowód na to, że niektórych konfliktów nie można uniknąć mimo nawet największych starań. Por. M. Deegalle, *Norms of War in Theravada Buddhism*, [w:] *World Religions and Norms of War…*, s. 63–64.

154 Por. K. Roy, *Hinduism and the Ethics of Warfare…*, s. 44.

155 Por. M. D’Onza Chiodo, *Buddyzm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, s. 56.

156 *Therawada* jest najstarszą szkołą buddyjską spośród tych, które przetrwały do czasów współczesnych. Wchodzi w skład szkół pogardliwie nazywanych *hinajaną* (małym wozem) przez zwolenników mniej tradycyjnej i konserwatywnej *mahajany* (wielkiego wozu). Por. *ibidem*, s. 83.

zasada odnosi się nie tylko do świata ludzi, lecz także do zwierząt, ze szczególnym naciskiem na zakaz poświęcania istot żywych w ramach religijnych rytuałów[157]. Chociaż wskazania te wyznaczają ramy zachowania na poziomie jednostkowym, zawarte w nich ogólne przesłanie na temat pokoju i poszanowania życia odnoszą niektórzy także do spraw społecznych, a nawet do relacji międzynarodowych[158], którym poświęcił Budda w swoich naukach stosunkowo niewiele uwagi[159].

Wielkim paradoksem indyjskiej historii pozostaje fakt, że w kraju, w którym buddyzm się rozwinął, jego wyznawcy stanowią obecnie zaledwie jeden procent całego społeczeństwa[160]. Na los buddyzmu w Indiach wpłynęło co najmniej kilka czynników. Przede wszystkim wśród indyjskich wyznawców buddyzmu zabrakło charyzmatycznych przywódców, dzięki którym nurt ten mógłby przetrwać w trudnych, zmieniających się warunkach. Co więcej, przez kilkaset lat cieszył się on zarówno politycznym, jak i finansowym wsparciem różnych władców, stracił jednak oparcie w potężnych patronach w momencie, gdy związali się oni z śiwaizmem i wisznuizmem. O zmarginalizowaniu roli buddyzmu przesądził w Indiach również fakt, że nurtem tym zainteresowali się jedynie mieszkańcy miast[161]. Nie ulega jednak wątpliwości, że ostateczny cios zadał buddyzmowi muzułmański podbój Indii północnych na przełomie XII i XIII wieku – nawet osoby dobrowolnie dokonujące religijnej konwersji wybierały ze względu na okoliczności polityczne przejście na islam, nie zaś buddyzm.

Buddyzm a hinduizm

W analizie poświęconej znaczeniu nauk Buddy i ich późniejszych interpretacji na subkontynencie nie można również zapomnieć o rywalizacji między braminizmem

---

157 Por. S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, Richmond 1992, s. 59.

158 Por. T. Der-lan Yeh, *The Way to Peace: a Buddhist Perspective*, „International Journal of Peace Studies" 2006, vol. 11, no. 1, s. 91–112.

159 W ramach uzupełnienia warto również zauważyć, że Pięć Wskazań rozwinięto do Ośmiu Wskazań, których musieli przestrzegać mnisi i mniszki. Dodatkowe trzy reguły obejmują powstrzymanie się od jedzenia o zakazanej porze (czyli od południa aż do świtu), powstrzymanie się od tańców, śpiewów, grania muzyki i oglądania spektakli oraz strojenia się, a także powstrzymanie się od spania w luksusowych i wysokich łożach. Por. S. Tachibana, *op. cit.*, s. 64.

160 Por. J. Véron, *The Demography of South Asia from the 1950s to the 2000s: A Summary of Changes and a Statistical Assessment*, transl. by K. Horko, R. Kneipp, G. Rogers, „Population" 2008, vol. 63, no. 1, s. 18.

161 Por. H. Nakamura, *op. cit.*, s. 127.

a buddyzmem – nurtem z bramińskiego punktu widzenia heterodoksyjnym, którego nauki stanowiły zagrożenie dla dotychczasowego porządku. Rosnącą niechęć braminów do buddyzmu oddają słowa Kumarili, filozofa *mimansy*, żyjącego prawdopodobnie około VII–VIII wieku – potępił on samego Buddę za to, że jako kszatrija porzucił dotychczasowe życie, by stać się *bodhisattwą*, ignorującym obowiązki kastowe (zarówno względem samego siebie, jak i wobec swoich uczniów) oraz głoszącym gotowość do wzięcia na siebie cierpienia innych istot[162]. Jak przekonywało wielu zwolenników tradycyjnej myśli hinduskiej, Budda rozpowszechniał w ten sposób „(…) »błędną« naukę, mającą złych przez odstępstwo od Wed doprowadzić do zguby"[163]. Paradoksalnie jednak **Buddę uznano z czasem za jednego z dziesięciu *awatarów* (inkarnacji) boga Wisznu[164], co z uwagi na początkową niechęć braminów oraz prześladowania, jakich doświadczyli w Indiach buddyści, wydaje się posunięciem kontrowersyjnym**[165]. Włączenie Gautamy do bogatej tradycji hinduizmu jest być może głównym powodem, dla którego buddyzm tak mocno stracił w Indiach na znaczeniu – w powszechnych wyobrażeniach stał się jednym z dziesiątków odłamów szeroko rozumianego hinduizmu, w związku z czym osoby pragnące czcić Buddę nie musiały już wybierać między starym hinduskim porządkiem a akceptacją zupełnie nowych koncepcji religijnych.

Wiele opracowań naukowych bardzo pozytywnie wypowiada się na temat roli, jaką odegrał buddyzm w historii Indii. W tym kontekście warto przywołać wypowiedzi dwóch polityków i zarazem badaczy – Radhakrishnana i Panikkara. Tak podsumował działalność Buddy Radhakrishnan: „wiara hinduska przejęła najlepsze elementy jego etyki. Nowy szacunek dla życia, dobroć dla zwierząt, poczucie odpowiedzialności oraz dążenie do wyższego życia zostały wszczepione psychice indyjskiej z nową siłą. Pod wpływem buddyzmu systemy bramińskie usunęły w cień te elementy swej religii, które się nie dały pogodzić z humanitaryzmem i rozsądkiem"[166].

---

162 Por. W. Halbfass, *op. cit.*, s. 506.

163 H. Wałkówska, *op. cit.*, s. XL.

164 Por. J.N. Banerjea, *The Hindu Concept of God*, [w:] *The Religion of the Hindus…*, s. 57.

165 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 275.

166 S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska…*, s. 559. Jak pisze dalej badacz: „(…) buddyzm zginął w Indiach, aby się ponownie narodzić w uszlachetnionym braminizmie. Budda żyje dzisiaj w życiu tych Indów, którzy się nie wyrzekli tradycji przeszłości. Wielbiony wszędzie jako bóstwo, ma on swe miejsce w nadal żywej mitologii, i dopóki się ostoi dawna wiara, nie ulegając niszczycielskiemu wpływowi nowych prądów, Budda zachowa swe miejsce wśród bóstw indyjskich" (*ibidem*, s. 560).

Innymi słowy, Radhakrishnan dostrzegł i docenił fakt, że buddyzm miał pozytywny wpływ na kształt myśli hinduskiej. Panikkar posunął się w swojej ocenie jeszcze dalej – jak stwierdził: „rozróżnienie między hinduizmem i buddyzmem w Indiach miało zawsze cechy czysto sekciarskie i nie oznaczało nigdy więcej niż różnicę między śiwaizmem a wisznuizmem”[167]. Tym sposobem, mimo że Panikkar pisał o buddyzmie z wielkim szacunkiem, a nawet podziwem, traktował go jedynie jako element szeroko rozumianej myśli hinduskiej, odzierając z jego indywidualnego charakteru.

Niewykluczone, że na zaakceptowanie, a nawet włączenie nauk Buddy w obręb wierzeń hinduskich miały wpływ wyobrażenia wiążące się z osobą samego Śakjamuniego. Jak zauważył Frauwallner, Budda to „(…) pierwszy Hindus, który staje się dla nas uchwytny jako człowiek i myśliciel, i który jest zarazem jedną z największych indywidualności, jakie Indie kiedykolwiek wydały (…)”[168]. Fakt, iż założycielem buddyzmu był tak charyzmatyczny nauczyciel, ma szczególne znaczenie na tle myśli hinduskiej. Dla porównania kompilatorzy traktatów i eposów są zazwyczaj postaciami na wpół legendarnymi, a wszelkie informacje o ich życiu są dalece niepewne. Nie ulega również wątpliwości, że o przedstawicielach hinduskich szkół filozoficznych posiada przeciętny mieszkaniec Indii – jak i przeciętny mieszkaniec globu – nieporównywalnie mniejszą wiedzę aniżeli o Buddzie. **W tym kontekście włączonego w obręb hinduizmu Śakjamuniego – szanującego tradycję mędrca, wskazującego jedynie kolejną drogę prowadzącą do wyzwolenia z *samsary*[169] – można uznać za, paradoksalnie, bodaj najbardziej znanego reprezentanta szeroko rozumianej myśli hinduskiej**.

Filozofia polityczna cesarza Aśoki

Za jeden z najlepszych przykładów implementacji zasady *ahimsy* na poziomie państwowym uważają niektórzy badacze rządy cesarza Aśoki (panującego prawdopodobnie od 268 roku p.n.e. aż do śmierci w 232 roku p.n.e.). Niestety, nie istnieją niezależne i wiarygodne źródła o Aśoce – nie wspominają o nim ani źródła greckie, ani buddyjskie. Jedyną pozostałością rządów Aśoki są wyryte w kamiennych kolumnach

167 K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 47.

168 E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*…, s. 245–246.

169 Jak idealizuje Nakamura, Budda nie przyznał sobie monopolu na głoszenie jedynie słusznych nauk, dzięki czemu buddyzm współistniał z innymi nurtami filozoficznymi na terenie Indii w sposób pokojowy. Por. H. Nakamura, *op. cit.*, s. 172.

inskrypcje[170], które można znaleźć w różnych częściach jego dawnego imperium[171]. W rezultacie Aśoka przez długie stulecia był dla historyków postacią mało znaną. Dopiero w 1915 roku udało się go utożsamić z Pijadasim, autorem kutych w skale edyktów odkrytych w 1837 roku[172].

Jak twierdzą niektórzy badacze, Aśoka – wnuk Ćandragupty, założyciela dynastii Maurjów – jako jedyny władca w historii przedkolonialnych Indii zdołał podporządkować niemal całe terytorium obecnego Pakistanu, Bangladeszu i Indii z wyjątkiem terenów wysuniętych najbardziej na południe i na wschód. Zgodnie z tym, co głoszą wspomniane wcześniej edykty, podczas konfliktu z państwem Kalinga Aśoka przekonał się, ile nieszczęść przynoszą wojna i przemoc. Pod wpływem moralnego kryzysu prawdopodobnie dokonał konwersji na buddyzm, wyrzekł się polowań, jedzenia mięsa, a nawet, jak się powszechnie uważa, wszelkich form przemocy, w tym kampanii wojennych[173].

Edykty Aśoki stanowią oryginalną, praktyczną interpretację buddyjskiej *dhammy*, wyrażającą królewskie pragnienie społecznej sprawiedliwości i uczciwości. Władca położył w nich nacisk przede wszystkim na eliminację przemocy ze stosunków międzyludzkich. Podczas gdy opowieści z *Dżatak* mówiły głównie o samodoskonaleniu, **Aśoka zaczął interpretować ideę nieczynienia przemocy w znacznie szerszym kontekście, dążąc do uzyskania dzięki niej społecznej harmonii**[174]. Zgodnie z myślą buddyjską zastosował koncepcję *ahimsy* również wobec zwierząt – wezwał do skończenia z zabijaniem ich dla przyjemności, a nawet wyznaczył dni, w których nie wolno było polować na określone gatunki[175]. Wbrew obiegowej opinii nie wprowadził jednak całkowitego zakazu zabijania zwierząt. Co więcej, **nie istnieją żadne dowody na to, by Aśoka całkowicie odszedł w swojej polityce od stosowania wszelkich form przemocy** – nie ma w jego edyktach wzmianki na temat likwidacji armii i porzucenia ścieżki wojennej, jest natomiast mowa o uciekaniu się do wojen w ostateczności i łagodnym traktowaniu pokona-

170 W języku polskim treść edyktów Aśoki została opublikowana jako *Orędzia króla Asioki* (tłum. J. Makowiecka, red. E. Słuszkiewicz, Warszawa 1964).

171 Por. K. Dębnicki, *op. cit.*, s. 23.

172 Por. J. Kieniewicz, *op. cit.*, s. 80.

173 Warto zauważyć, że to za czasów Aśoki buddyzm zmienił się ze stosunkowo niewielkiej sekty w religię o znaczeniu ponadregionalnym. Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 83.

174 Por. L.O. Gómez, *op. cit.*, s. 35.

175 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 129.

nych[176]. Kara śmierci również nie została za rządów Aśoki zlikwidowana – władca nakazał jednak odwlekanie jej o trzy dni, by skazany miał czas na uporządkowanie spraw doczesnych. W tym świetle uprawnione wydaje się stwierdzenie, że choć przemoc i wojna były dla Aśoki ostatecznością, władca ten z pewnością nie zmienił się po wojnie z Kalingą w pacyfistę.

Oprócz idei *ahimsy* edykty Aśoki mówią także wiele o postawie tolerancji. **Jak głoszą kamienne inskrypcje, władca pragnął, by ludzie wszystkich wyznań żyli pod jego rządami w harmonii, co można uznać za pierwszy tak wyraźny apel o pokojowe współżycie wyznawców różnych religii Indii.** Jak zauważył Wolpert: „dzięki jego tolerancji dla każdej wiary, języka czy etapu rozwoju danego ludu na pluralistycznym subkontynencie indyjskim panowała akceptacja realiów regionalnych, a nad wszystkimi rozciągał się »biały parasol« jednolitego systemu sprawiedliwego prawa"[177]. Doprecyzowując, państwowi urzędnicy mieli sprawiedliwie traktować ludzi wszystkich wyznań, w tym buddystów, dżinistów i adżiwików[178]. Należy jednak zauważyć, że stwierdzenie to stoi w sprzeczności z jednym z edyktów, w którym Aśoka nakazał usunięcie z buddyjskich świątyń przedstawicieli sekt[179]. Zdaniem Kieniewicza niechęć Aśoki do rozłamów w obrębie buddyzmu świadczy być może o tym, że pragnął on zachowania filozoficzno-religijnej jedności wśród współwyznawców[180].

Niemniej nawet wśród naukowców, którzy winni kierować się krytyczną analizą źródeł, nie brak badaczy gloryfikujących dokonania Aśoki. Świadczą o tym między innymi komentarze Avariego, który stwierdził, że władca ten przeżył moment prawdziwego *katharsis* i od tamtej pory jego głównym celem było ustanowienie w królestwie rządów *dhammy*[181]. Co więcej, Aśoka miał być pierwszym królem, który ucieleśnił ideał *ćakrawartina*, monarchy dbającego o pokój i dobrobyt mieszkańców, zrywającego z tradycją króla-wojownika[182]. Również Panikkar doszukiwał

176 Por. R. Thapar, *Ashoka – A Retrospective*, „Economic and Political Weekly" 2009, vol. 44, no. 45, s. 32.

177 S. Wolpert, *op. cit.*, s. 91.

178 Adżiwikowie, praktykujący skrajny ascetyzm i głoszący kontrowersyjne dla innych prądów nauki na temat determinizmu i ateizmu, zostali wchłonięci przez główny nurt hinduizmu około XIV wieku.

179 Por. R. Thapar, *op. cit.*, s. 32.

180 Por. J. Kieniewicz, *op. cit.*, s. 85.

181 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 125.

182 Por. *ibidem*, s. 130.

się w edyktach szczerej skruchy za wyrządzoną innym ludziom krzywdę oraz chęci wprowadzenia do życia publicznego wartości buddyjskich. Zdaniem badacza Aśoka traktował władzę królewską jako „narzędzie do utrwalenia na świecie pokoju, dobrej woli i miłosierdzia", nie zaś jako środek prowadzący do zbudowania własnej potęgi[183]. Bodaj najbardziej entuzjastycznie wypowiedział się na temat polityki starożytnego władcy Jawaharlal Nehru. Stwierdził on w *Glimpses of World History* (1934), że ludzie religii rzadko bywają tak tolerancyjni, jak Aśoka. Zdaniem indyjskiego premiera historia świata to przede wszystkim wojny i prześladowania na tle religijnym, dlatego tym bardziej należy pamiętać, że do swoich poglądów przekonywał Aśoka innych ludzi wyłącznie pokojowymi metodami[184].

Krytyczna analiza dokonań Aśoki pozwala stwierdzić, że jego polityka służyła realizacji konkretnych, pragmatycznych celów. Wnikliwej i surowej oceny działalności Aśoki dokonał w tym względzie Kieniewicz w *Historii Indii* (1980). Jego zdaniem Aśoka nie był ani moralistą, ani reformatorem religijnym, lecz sprawnym politykiem – twierdzenie, że wprowadził on do praktyki administrowania imperium zasady religii i moralności, jest zdaniem badacza nieuprawnioną idealizacją[185]. **W edyktach nie chodziło o tolerancję *sensu stricto*, lecz o utrzymanie jedności ogromnego i zróżnicowanego wewnętrznie państwa poprzez wyciszenie sporów i zatarcie odrębności** (oraz, jak można uzupełnić, złagodzenie tendencji odśrodkowych). W rezultacie idee pokoju i tolerancji były narzędziem praktycznej polityki, a nawet elementem oficjalnej propagandy[186]. Do podobnych wniosków doszedł Wolpert, który uznał edykty za przykład państwowej propagandy wyprodukowanej przez machinę biurokratyczną[187]. Nie ulega zresztą wątpliwości, że Aśoka wykreował dzięki edyktom niezwykle pozytywny autowizerunek.

Próbując ocenić znaczenie edyktów Aśoki dla polityki międzypaństwowej, można założyć, iż władca ten był świadomy faktu, że wojna z zewnętrznym wrogiem stanowiła ogromne zagrożenie dla integralności jego wielkiego imperium, zróżnicowanego pod względem etnicznym, religijnym i geograficznym. Jak uzupełnia

183 K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 47.

184 Por. J. Nehru, *Glimpses of World History*, New York 1975, s. 65. Pierwsze wydanie pochodzi z 1934 roku.

185 Por. J. Kieniewicz, *op. cit.*, s. 82.

186 Por. *ibidem*, s. 83.

187 Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 84.

Basham, Aśoka mógł wierzyć w to, że zdoła przekonać władców sąsiednich krajów o zaletach swojej nowej, stanowiącej wzór oświeconych rządów polityki i zdobędzie wśród nich moralne przywództwo. Jak podsumowuje historyk, Aśoka nie wyrzekł się swoich ambicji imperialnych, tylko „(…) zmodyfikował je według humanitarnej etyki buddyzmu”[188].

Mimo iż wielu badaczy wypowiada się dziś niezwykle entuzjastycznie na temat działalności Aśoki, niektórzy zarzucają mu zrujnowanie imperium Maurjów poprzez przeciwstawienie się braminom, unicestwienie ducha warstw rządzących[189] oraz narażenie Indii na inwazje z północnego zachodu za sprawą przeniesienia zasady *ahimsy* do życia politycznego[190]. Jednym z najsurowszych krytyków wydaje się w tym względzie Krzysztof Mroziewicz, który obarczył Aśokę odpowiedzialnością za doprowadzenie do rozpadu imperium przez wprowadzenie systemu opartego na rządzeniu bez przemocy[191]. Aby jednak móc zgodzić się z argumentem Mroziewicza, należałoby przyjąć, że Aśoka rzeczywiście kierował się w swojej polityce ideałem *ahimsy*, a na to nie znaleźli badacze jak na razie żadnych dowodów.

Podsumowując, próba oceny Aśoki wzbudza dziś skrajnie różne emocje. Niektóre opracowania potępiają tego władcę za doprowadzenie imperium do upadku, inne zaś gloryfikują jego przywiązanie do zasad pokoju i tolerancji. Nie ulega wszelako wątpliwości, że w polityce postkolonialnych Indii wykorzystano i wzmocniono pozytywne myślenie na jego temat. Świadczy o tym między innymi fakt, że godłem Republiki Indii jest motyw kapitelu tak zwanej kolumny Aśoki, przedstawiającego lwy z Sarnath[192].

DŹINIZM

Dźinizm jest drugim najważniejszym obok buddyzmu prądem, który zaproponował alternatywę dla dominujących na subkontynencie nauk i tekstów bramińskich. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej znanym myślicielem dźinijskim jest Wardhamana, żyjący około VI–V wieku p.n.e. (czyli w podobnym czasie, co Budda).

---

188 A.L. Basham, *op. cit.*, s. 82.

189 Por. *ibidem*, s. 84.

190 Por. R. Thapar, *op. cit.*, s. 36.

191 Por. K. Mroziewicz, *op. cit.*, s. 238.

192 Choć w indyjskim godle widoczne są ze względu na zastosowaną perspektywę tylko trzy lwy, w rzeczywistości kolumnę Aśoki tworzą cztery lwy zwrócone we wszystkie strony świata.

W tradycji dżinijskiej zyskał on przydomek Mahawira („Wielki Bohater") oraz Dżina („Zwycięzca"), od którego wzięła się nazwa tej religii. Warto jednak zaważyć, że w przeciwieństwie do Buddy, z którym wiążą się początki buddyzmu, nie należy go uważać za założyciela dżinizmu, lecz za reformatora istniejącego już nurtu ascetycznego[193].

Dżinizm (podobnie jak buddyzm w swoim najstarszym wydaniu) jest czysto praktyczną nauką o wyzwoleniu, której „teoretyczno-filozoficzne podstawy zostały ograniczone do niezbędnego minimum"[194]. **Tak jak buddyzm, dżinizm ma charakter uniwersalistyczny[195] – w okresie starożytnym rozwinął działalność misjonarską, choć nie udało mu się wyjść poza granice subkontynentu.** Ponadto w samych Indiach nigdy nie zyskał takiej pozycji, jak buddyzm, mimo że cieszył się protektoratem władców, a w niektórych regionach i okresach miał nawet status religii państwowej[196]. Według przekazów dżinijskich religię tę przyjął dziadek Aśoki i założyciel dynastii Maurjów, Ćandragupta, który abdykował w 301 roku p.n.e. po to, aby zostać mnichem. Źródła dżinijskie podają, że zakończył życie jako pustelnik w Karnatace, ważnym ośrodku pielgrzymek dla dżinistów, gdzie zgodnie z tradycją zagłodził na śmierć[197]. W tym świetle przypisywane Ćandragupcie zainteresowanie dżinizmem stanowi dowód na to, że religie heterodoksyjne miały duży wpływ na starożytnych indyjskich władców. Należy jednak pamiętać, że między doktrynami dżinizmu i buddyzmu można wskazać bardzo wiele różnic. Co więcej, wydaje się, że **Budda i Dżina to, przynajmniej w powszechnych wyobrażeniach, postaci zupełnie różne pod względem charakterologicznym – Buddę kojarzy się z dobrocią, łagodnością i życzliwością, podczas gdy Dżina reprezentuje powściągliwość i surowość ascezy, którą Budda, zgodnie z wyznacznikami drogi środka, całkowicie odrzucał**[198].

Ze wszystkich zasad moralnych dżinizmu najbardziej wybija się radykalna forma *ahimsy*, czyli kategoryczny zakaz unicestwiania życia[199]. Powstrzymanie się od zabijania jest pierwszą regułą wchodzącą w skład nauk Czterech Powścią-

193 Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, [w:] *Filozofia Wschodu…*, s. 157.

194 E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej…*, s. 132.

195 Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm…*, s. 155.

196 Por. *ibidem*, s. 162.

197 Por. B. Avari, *op. cit.*, s. 120. Zgodnie z dżinijską tradycją to dżinizm, a nie buddyzm, przyjął również cesarz Aśoka.

198 Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej…*, s. 252–253.

199 Por. *ibidem*, s. 255.

gnięć[200]. Zakaz okaleczania i zabijania istot żywych przez mnichów wyraża również ostro *Ajarangasutta*, jeden z kanonicznych tekstów dżinijskich pochodzący z około IV–III wieku p.n.e.[201] W rezultacie wydaje się, że **dla żadnego nurtu filozoficzno-religijnego powstałego na terenie Indii nie była *ahimsa* pojęciem tak ważnym, jak dla dżinizmu**. Niektórzy badacze uważają, że to właśnie z dżinizmu idea nieczynienia przemocy przeniknęła do szeroko rozumianej myśli hinduskiej[202].

Ahimsa zabrania nie tylko zabijania, lecz również nakłaniania innych do krzywdzenia istot żywych oraz ignorowania tego typu przemocy we własnym otoczeniu[203]. Zasad tych powinny bezwzględnie przestrzegać przede wszystkim osoby duchowne – jak podsumowuje Heinrich von Stietencron (1933–2018): „radykalna bezpragnieniowość i ścisły nakaz niewyrządzania krzywdy istotom żyjącym (*ahimsa*) ani słowem, ani czynem, ani też myślą, należą do wymagań, które winien spełniać styl życia owej wspólnoty mnisiej"[204]. Zakaz zabijania życia jest tak absolutny, że najbardziej żarliwi dżiniści zakrywają usta chusteczką, by żadne istoty żywe przypadkiem się do nich nie dostały, chodzą też z miotłą, by nie zdeptać choćby najmniejszego żyjątka[205]. Paradoksalnie, śmierć można zadać tylko sobie samemu poprzez zagłodzenie się, jest to bowiem droga prowadząca do wyzwolenia, którą podążył sam Dżina[206]. Warto odnotować, że nie można mówić w tym przypadku o samobójstwie, które byłoby czynem złym, ponieważ zagłodzenie się na śmierć nie jest powiązane z żadnymi ziemskimi odczuciami i pragnieniami. Z drugiej strony, jak zauważa gorzko Basham, zasada „nieczynienia gwałtu" rzadko jest w dżinizmie zabarwiona miłością – zasadniczym celem wegetarianizmu i wystrzegania się przypadkowego zabijania nawet najdrobniejszych stworzeń jest nie tyle troska o inne istoty, ile chęć uniknięcia negatywnej karmy oraz dążenie do wyzwolenia[207].

200 Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm…*, s. 158.

201 Por. K. Mylius, *op. cit.*, s. 347–348.

202 Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 73.

203 Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm…*, s. 159.

204 H. von Stietencron, *Hinduizm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2010, s. 36.

205 Warto pamiętać, że nakaz ten dotyczy tylko niektórych odłamów monastycznych, a nie wszystkich wyznawców dżinizmu.

206 Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 74.

207 Por. A.L. Basham, *op. cit.*, s. 350. Z opinią tą nie zgadza się jednak Jeffrey Long, który twierdzi, że przekonanie to wynika za zniekształconych, niesprawiedliwych wyobrażeń na temat dżinistów. Zdaniem badacza dżiniści są bardzo mocno zaangażowani w działalność charytatywną, a współczucie dla wszystkich istot żywych jest równie ważnym elementem *ahimsy*, jak uniknięcie gromadzenia karmy. Por. J.D. Long, *Jainism. An Introduction*, London 2009, s. 99.

Stosunek dźinizmu do przemocy wojennej nie jest jednoznaczny. Po pierwsze, dźinizm dopuszcza stosowanie przemocy w obronie własnej (*wirodhi himsa*), zarówno w przypadku jednostki, jak i kraju czy wspólnoty religijnej. Choć przemoc jest ogólnie niewskazana, w momencie, gdy staje się nieunikniona, należy ją ograniczyć do minimum. **Walka będąca obowiązkiem króla i wojownika, prowadzona beznamiętnie, bez oczekiwania konkretnych korzyści, nie jest ani dobra, ani zła**[208]. Tam, gdzie nie ma pragnienia, pasji i przywiązania, nie może być mowy o *himsie*[209], czyli złej, niczym nieusprawiedliwionej przemocy. Wyjaśnienie to jest kluczem do zrozumienia paradoksu dźinizmu, który z jednej strony nakazuje całkowite przestrzeganie zasady *ahimsy*, z drugiej zaś nie zakazuje dążenia do zdobycia władzy w sferze politycznej i militarnej, o czym świadczą liczne teksty dźinijskie poświęcone metodom sprawowania rządów i prowadzenia wojen[210]. W ramach uzupełniana warto jednak zauważyć, że choć samo określenie „dźinizm" pochodzi od słowa *dźin* (sanskryckiego *dźina*) oznaczającego „zwycięstwo", należy je rozumieć jako przezwyciężanie własnych pragnień stojących na drodze do wyzwolenia, a nie jako podbój o charakterze militarnym czy religijnym.

GANDYZM

Mohandas Karamchand Gandhi, który jeszcze za życia zyskał przydomek Mahatma („Wielka Dusza"), urodził się w 1869 roku w hinduskiej rodzinie kupieckiej w zachodnioindyjskim Gudźaracie. Choć wiele lat przepracował jako prawnik, światu stał się znany jako duchowy przywódca ruchu domagającego się równego traktowania Indusów przez władze kolonialne, później zaś starającego się o uzyskanie niepodległości w ramach kampanii Quit India („Opuśćcie Indie"). Zginął 30 stycznia 1948 roku w drodze na spotkanie modlitewne w Nowym Delhi, zastrzelony przez hinduskiego fundamentalistę.

Gandhi zainicjował ruch społeczny wyrażający postawę obywatelskiego nieposłuszeństwa jeszcze podczas swojego pobytu w Afryce Południowej. Z czasem zyskał

---

208 Por. A.V. Dwivedi, *Jainism*, [w:] *The SAGE Encyclopedia of War. Social Science Perspectives*, ed. P. Joseph, Thousand Oaks 2016, s. 911–912.

209 Por. U. Tähtinen, *op. cit.*, s. 6.

210 O dźinijskim podejściu do wojny, przemocy i władzy na tle hinduskiej tradycji *Mahabharaty* i *Arthaśastry* pisze szeroko Torkel Brekke w rozdziale: *Between Prudence and Heroism: Ethics of War in the Hindu Tradition*, [w:] *The Ethics of War in Asian Civilizations. A Comparative Perspective*, ed. idem, New York 2006, s. 113–144.

on nazwę *satjagraha*[211] (co można przetłumaczyć jako „droga prawdy"), a jego celem stała się walka z niesprawiedliwością i kolonialnym wyzyskiem. Ponadto ***satjagraha* obejmowała nie tylko cele o charakterze prospołecznym i proniepodległościowym, lecz również dobór odpowiednich środków – była systemem samodyscypliny, wymagającej samokontroli, powstrzymania się od przemocy oraz chęci dotarcia do Prawdy**[212]. Niewykluczone, że tym, co przesądziło o sukcesie *satjagrahy*, było jej zakorzenienie w indyjskiej kulturze. Jak zauważył Wolpert, jako „(…) zasada niewspółdziałania opartego na braku przemocy i nieposłuszeństwie obywatelskim sięgała do najgłębszych korzeni tradycji kulturowych Indii. Mahatma (Wielka Dusza) Gandhi czerpał nie tylko z aryjskiej siły kosmogonicznej *satja*, ale też z przedaryjskich technik rozwijania mocy jogicznych, takich jak medytacje, głodówki, milczenie i niekrzywdzenie żadnej żywej istoty (…)"[213].

O tym, że podstawą *satjagrahy* jest Prawda (zapisywana przez samego Gandhiego dużą literą), świadczy nie tylko kontekst etymologiczny, lecz również fakt, że swój najważniejszy tekst – autobiografię – zatytułował on *Dzieje moich poszukiwań Prawdy* (1929)[214]. Zdaniem Gandhiego najważniejszą bodaj cechą Prawdy jest to, że można ją utożsamić z Bogiem. Doprecyzowując, Gandhi bliższy jest stwierdzeniu, że Prawda jest Bogiem, aniżeli uznaniu Boga za Prawdę. Prawdy w ujęciu Mahatmy nie można rozumieć jedynie w kategoriach religijnych – jest ona rodzajem moralnego związku pomiędzy jednym działaniem a drugim, wykonywanym w zgodzie z zasadami etyki i szczerością intencji[215]. W konsekwencji Prawda staje się łącznikiem pomiędzy moralnymi zasadami a moralnymi czynami. Ponadto **Prawda przypomina bezosobową, moralną siłę, która przenika i spaja cały wszechświat. Ten sposób myślenia sprawia, że system filozoficzny Gandhiego wolny jest od dogmatycznie definiowanego Boga, a w rezultacie nie daje się zaklasyfikować w ramach tylko i wyłącznie jednego nurtu religijnego**[216].

---

211 W wersji anglojęzycznej ruch ten funkcjonuje pod nazwą *satyagraha*.

212 Por. G. Flood, *op. cit.*, s. 274.

213 S. Wolpert, *op. cit.*, s. 345.

214 Tłumacząc dosłownie: *Dzieje moich eksperymentów z Prawdą – The Story of My Experiments with Truth*.

215 Por. R.C. Pradhan, *Making Sense of Gandhi's Idea of Truth*, „Social Scientist" 2006, vol. 34, no. 5/6, s. 36.

216 Por. F. Godrej, *Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration*, „The Review of Politics" 2006, vol. 68, no. 2, s. 288.

Mimo iż całkowita i absolutna Prawda pozostaje dla ludzi nieuchwytna, każdy człowiek powinien dążyć do jej poznania za sprawą właściwego zachowania, medytacji oraz przestrzegania zasady *ahimsy*, którą uważał Gandhi za jeden z głównych punktów swojej życiowej filozofii. Jak napisał w autobiografii: „*ahimsa* jest podstawą, na której odbywa się poszukiwanie Prawdy. Każdy dzień przynosi mi potwierdzenie tego, że wszelkie poszukiwanie Prawdy jest daremne, o ile nie opiera się na *ahimsie*"[217]. W konsekwencji, jak zauważył Jawaharlal Nehru w przedmowie napisanej do pierwszego polskojęzycznego wydania autobiografii Gandhiego, wybór słusznych celów był dla Mahatmy równie ważny, jak dobór odpowiednich metod działania[218].

Podobnie jak w kontekście staroindyjskim, również *ahimsa* w ujęciu Gandhiego jest terminem wieloznacznym. Może oznaczać zarówno powstrzymanie się od przemocy wobec istot żywych, pokój w stosunkach międzyludzkich, jak i duchową równowagę. Doskonałym przykładem zastosowania idei nieczynienia przemocy w praktyce był tak zwany marsz solny – zorganizowany między 12 marca a 6 kwietnia 1930 roku pochód kilkuset tysięcy osób protestujących przeciwko opodatkowaniu soli, której produkcję zmonopolizowali Brytyjczycy. Dzięki temu, że Gandhi ujął marsz w ramy hinduskiej pielgrzymki, cała inicjatywa zyskała charakter pokojowy[219]. Co więcej, udowodnił on, że polityka i religia były w kontekście indyjskim nierozerwalnie ze sobą związane[220]. Tak dokonania Mahatmy podsumował Jawaharlal Nehru: „Gandhi dał nam nowy typ dyplomacji. Zademonstrował skuteczność w polityce prawdy, dobrej woli i nieczynienia przemocy"[221]. Niemniej, choć Gandhi uważał zasadę *ahimsy* za największe odkrycie ludzkości, nie był dogmatykiem i zdawał sobie sprawę z tego, że sam daleki był od jej realizacji[222]. Inaczej

217 M.K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań Prawdy*, tłum. J. Brodzki, Warszawa 1974, s. 314.

218 Por. J. Nehru, *Przedmowa do I wydania polskiego*, [w:] M.K. Gandhi, *Autobiografia…*, s. 6.

219 Por. W.S. Sax, *op. cit.*, s. 53.

220 Jak doprecyzowuje Rudolf Heredia, marsz solny to przykład wprowadzenia wątków religijnych do polityki, nie zaś nadania czynnościom religijnym agresywnego charakteru politycznego. Por. R.C. Heredia, *Gandhi's Hinduism and Savarkar's Hindutva*, „Economic and Political Weekly" 2009, vol. 44, no. 29, s. 62.

221 J. Nehru, *Freedom from Fear. Reflections on the Personality and Teachings of Gandhi*, ed. T.K. Mahadevan, New Delhi 1960, s. 29.

222 Warto przy tym zauważyć, że *ahimsa* bynajmniej nie oznaczała u Gandhiego całkowitego, bezwarunkowego wyeliminowania przemocy – dowodem na to może być zgoda na dobicie konającej krowy po to, aby oszczędzić jej niepotrzebnych cierpień.

mówiąc, **Gandhi w pełni rozumiał, że całkowite wyeliminowanie przemocy było niemożliwe – wymiernym celem pozostawało jedynie ograniczenie liczby aktów przemocy do minimum**[223].

Drugi, obok *ahimsy*, filar filozofii Gandhiego stanowiła tolerancja religijna. Jak wynika z jego życiorysu, Gandhi wychował się w atmosferze międzyreligijnego szacunku. W swojej autobiografii wspomniał, że odwiedzał wraz z rodziną świątynie różnych odłamów hinduizmu (wiążących się z kultem Wisznu, Śiwy i Ramy), a jego ojciec przyjaźnił się muzułmanami, dżinistami i parsami[224]. Jak zauważył Nehru, to właśnie Gandhi nauczył Indusów szanowania każdego mieszkańca tego kraju jako człowieka i rodaka bez względu na jego polityczne czy religijne przekonania[225]. Wydaje się, że tolerancja Gandhiego doskonale współgra z jego poglądami na temat Prawdy – skoro żaden człowiek nie potrafi poznać całej Prawdy, nie jest wykluczone, że ludzie o innych poglądach widzą ją w innym świetle lub mają dostęp do innego jej fragmentu. W rezultacie szanowanie odmiennych przekonań jest absolutną koniecznością, podobnie jak zachowanie otwartości na nowe prądy i idee[226].

Warto zauważyć, że **Gandhi uważał tolerancję za jeden z filarów szeroko rozumianego hinduizmu**. Jak napisał w swoim artykule dla „Young India" 21 października 1927 roku, hinduizm jest najbardziej tolerancyjną ze wszystkich religii – jako system inkluzyjny pozwala nie tylko na szanowanie innych wyznań, lecz także na przejmowanie z nich tego, co dobre, właściwe. **Mimo iż zasada nieczynienia przemocy znana była wszystkim religiom, zdecydowanie największą rolę odegrała ona jego zdaniem właśnie w hinduizmie**[227]**. Tym sposobem Gandhi do pewnego stopnia uznał wyższość systemu, w którym został wychowany, upraszczając bądź**

---

223 Sam Gandhi przyznał jednak, że jego poglądy uległy w tej kwestii zmianie. Jak zadeklarował na łamach „Young India" w 1928 roku, wzbogacony o osobiste doświadczenia nie popierałby już kolonialnego ciemiężyciela w jego trzech wojnach (dwóch wojnach burskich i I wojnie światowej), jak to niegdyś uczynił. Prędzej zaryzykowałby więzienie, a nawet stryczek, niż w jakikolwiek sposób wsparł operacje o charakterze militarnym. Por. M.K. Gandhi, *My Attitude towards War*, „Young India" 13 IX 1928, [w:] idem, *Non-violence in Peace and War*, vol. 1, Ahmedabad 1948, s. 73–74.

224 Por. idem, *Autobiografia*..., s. 48–49.

225 Por. J. Nehru, *Freedom from Fear…*, s. 29.

226 Por. S.A. Sayeed, *Ethics of Truth: Non-Violence and Truth*, „Social Scientist" 2006, vol. 34, no. 5/6, s. 87.

227 Najważniejsze fragmenty artykułu Gandhiego dla „Young India" cytuje Bal Ram Nanda w publikacji: *Gandhi and Religion*, [w:] *Mahatma Gandhi 125 Years. Remembering Gandhi, Understanding Gandhi, Relevance of Gandhi*, ed. idem, New Delhi 1995, s. 138.

zupełnie ignorując jego negatywne cechy. Jak wykazano wcześniej w niniejszej monografii, owa inkluzyjność hinduizmu, którą tak wychwalał Gandhi, doprowadziła między innymi do zdeprecjonowania znaczenia buddyzmu jako odrębnego nurtu, stanowiącego alternatywę dla tradycyjnego, hinduskiego porządku. Mimo to do dziś wielu badaczy uważa Gandhiego za wielkiego kulturowego asymilatora, piewcę idei „jedności w różnorodności", otwartości i tolerancji. Jak podsumowuje entuzjastycznie swój wywód Rudolf Heredia, Gandhi jest wzorem człowieka z jednej strony otwartego na inne poglądy, z drugiej zaś przywiązanego do wiary, w której został wychowany[228].

Wydaje się, że Gandhi zbudował swój światopogląd na elementach zaczerpniętych z wielu różnych prądów filozoficznych i religijnych, powstałych nie tylko na terenie Indii[229]. Niektórzy badacze skłaniają się ku tezie, że Gandhi w dużym stopniu zawdzięczał koncepcję *satjagrahy* korespondencji z Lwem Tołstojem (1828–1910)[230]. Z kolei w kwestii nieczynienia przemocy kierował się, jak twierdzi Flood, chrześcijańskim pacyfizmem[231]. Wreszcie z Koranu miał wywieść zasadę, że przemoc jest dopuszczalna w sytuacji, gdy okazuje się koniecznością[232]. Paradoksalnie, najtrudniej rozstrzygnąć, który nurt filozoficzny starożytnych Indii w największym stopniu wpłynął na gandyjską ideę *ahimsy*. Wydaje się, że był nim dżinizm[233], z którym Gandhi obcował na co dzień w rodzinnym Gudżaracie. Zdaniem Heredii **nieczynienie przemocy w wydaniu Gandhiego najbliższe jest dżinijskiej formie *ahimsy*, choć nie ogranicza się ono do kwestii samooczyszczenia i ascezy** – Gandhi uczynił z *ahimsy* narzędzie miłości i empatii zarówno wobec zwierząt, ludzi, jak i całego kosmosu[234]. Niewykluczone jednak, że wpływ na charakter gandyjskiej *ahimsy* miały również nauki buddyjskie. Niemniej, upowszechniając koncepcję nieczynienia przemocy zarówno w samych Indiach, jak i w sferze międzynarodowej, Gandhi przedstawił ją jako bodaj największe osiągnięcie starożytnej myśli hinduskiej. Jak zauważył Wilhelm Halbfass (1940–2000), to między innymi za sprawą Gandhiego *ahimsa* stała się ważnym elementem hinduskiej *dharmy*. Dzięki temu

228 Por. R.C. Heredia, *op. cit.*, 64.

229 Por. J. Nehru, *Freedom from Fear*…, s. 20.

230 Por. J.L. Brockington, *op. cit.*, s. 223.

231 Por. G. Flood, *op. cit.*, s. 275.

232 Por. B.R. Nanda, *op. cit.*, s. 140.

233 Jak zauważył Wolpert, to właśnie z dżinizmu zaczerpnął Gandhi ideę głodówki, a następnie zastosował ją jako broń o charakterze politycznym. Por. S. Wolpert, *op. cit.*, s. 74.

234 Por. R.C. Heredia, *op. cit.*, s. 63.

buddyzm został niejako „odzyskany" dla hinduizmu, szczególnie w formie etycznej, kojarzonej z działalnością Aśoki i przesłaniem *Dhammapady*[235].

Nie ulega wątpliwości, że najwięcej o swoich filozoficznych inspiracjach mówił Gandhi w kontekście *Bhagawadgity*. Twierdził, że księgi tej nie powinno się odczytywać dosłownie, gdyż tak naprawdę opisuje ona nie walkę zbrojną, lecz batalię pomiędzy dobrem i złem, która rozgrywa się w ludzkim umyśle. W rezultacie **symboliczna i dość mocno kontrowersyjna interpretacja *Gity*, jaką zaproponował Gandhi, wykracza poza jej tradycyjne, literalne ujęcie**. Drogą tą podążyło wielu badaczy, polityków i filozofów – podobnie jak Mahatma, również Radhakrishnan jest przekonany, że scena, w której Ardźuna próbuje pod wpływem kazania Kriszny oprzeć się rozmaitym pokusom i namiętnościom, to metaforyczne przedstawienie człowieka rozmawiającego z Bogiem[236]. Nie wszyscy jednak zgadzają się z takim spojrzeniem – jak pisze Kashi Nath Upadhyaya, *Gita* traci w ten sposób sens wynikający z *Mahabharaty*, której jest nieodłączną częścią[237]. Podobnie odnosi się do rozumienia zaproponowanego przez Gandhiego Mysore Narasimhachar Srinivas (1916–1999), który twierdzi, że szukanie idei nieczynienia przemocy w *Bhagawadgicie* jest działaniem „beztroskim" i „co najmniej zaskakującym"[238].

Podsumowując, **Gandhi zbudował swoją filozofię przy użyciu języka religijnego, wykorzystując tradycyjne pojęcia i schematy doskonale znane szerokim warstwom społecznym**[239]. W ten sposób jego nauki stały się bardziej przystępne dla przeciętnych Indusów, w przeciwieństwie do koncepcji promowanych przez członków elity politycznej skupionej wokół Indyjskiego Kongresu Narodowego. Być może wyjaśnia to, dlaczego filozofia Gandhiego wywarła ogromny wpływ nie tylko na ruch niepodległościowy, lecz także na politykę postkolonialnych Indii – nauki oparte na zasadach *ahimsy* i *satjagrahy* uznano za inspirujący ideał, którym indyjscy przywódcy powinni się kierować zarówno w polityce wewnętrznej, jak i międzynarodowej. **Gandhi stał się również jednym z najbardziej znanych orędowników nieczynienia przemocy. To**

235 Por. W. Halbfass, *op. cit.*, s. 532.

236 Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska…*, s. 484.

237 Por. K.N. Upadhyaya, *op. cit.*, s. 160.

238 Por. M.N. Srinivas, *Gandhi's Religion*, „Economic and Political Weekly" 1995, vol. 30, no. 25, s. 1489.

239 Szeroko na ten temat rozpisuje się Tomasz Gerlach w książce *Indie w świadomości Indusów* (Wrocław 1988, s. 73–97).

dzięki niemu utrwalone zostało (szczególnie w krajach zachodnich) przekonanie o pokojowym, wręcz pacyfistycznym charakterze indyjskiej kultury[240].

W wyobrażeniach milionów Indusów Gandhi pozostaje dziś postacią na wpół zmitologizowaną, uważaną za duchowego lidera, opiekuna i ojca narodu. Władze kraju zadbały, by tak go zapamiętano – 2 października, dzień, w którym się urodził, jest indyjskim świętem państwowym oraz ONZ-owskim Międzynarodowym Dniem Bez Przemocy, a jego podobizna znajduje się na każdym banknocie i monecie indyjskiej rupii niezależnie od nominału.

POLITYKA HISTORYCZNA I WYOBRAŻENIA O DZIEDZICTWIE CYWILIZACYJNYM

Dla zrozumienia mechanizmów rządzących kulturową narracją związaną z Pięcioma Zasadami jeszcze bardziej przydatne od wiedzy o indyjskiej historii wydaje się to, jaki stosunek do swojego cywilizacyjnego dziedzictwa mają współcześni Indusi. W odpowiedzi na to założenie tę część „przewodnika" po dziedzictwie cywilizacyjnym Indii poświęcono szeroko rozumianej świadomości historycznej, której źródło stanowi zarówno naukowa historiografia, jak i oficjalna polityka historyczna. Na podstawie analizy bogatej literatury podmiotowej i przedmiotowej udało się ustalić, że sposób myślenia w postkolonialnych Indiach opiera się na trzech elementach: szacunku dla przeszłości, przekonaniu o tolerancyjnym charakterze indyjskiej cywilizacji oraz nieprzychylnym stosunku do islamu i kultury muzułmańskiej, częściowo bądź całkowicie pomijanej w powszechnych wyobrażeniach na temat indyjskiego dziedzictwa kulturowego.

Szacunek dla historii i tradycji

Jak podsumował Radhakrishnan w *Filozofii indyjskiej* z 1923 roku: „święte tematy, zróżnicowane w swej strukturze i zabarwione różnicą ras i tradycji, otrzymujemy jako spuściznę wieków. Oznacza to, iż istnieje szacunek dla przeszłości, który nakazuje myślicielom indyjskim nalewać nowe wino w stare naczynia. (…) Jest to cechą charakterystyczną umysłowości indyjskiej. Drogą do rozwoju jest przyjmowanie z przeszłości wszystkiego, co dobre, i dodawanie doń czegoś więcej. Oznacza to dziedziczenie wiary ojców i przekształcanie jej z duchem czasu"[241].

---

240 Por. K. Dębnicki, *op. cit.*, s. 27.

241 S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska…*, s. 80.

Na podstawie obserwacji Radhakrishnana można dojść do wniosku, że jedną z najważniejszych cech współczesnej myśli indyjskiej jest szacunek dla historii i tradycji. **Indusom nieobce jest przekonanie, że korzenie ich kultury sięgają czasów starożytnych – prawdziwego złotego wieku indyjskiej cywilizacji. Nietrudno się również spotkać z opinią, że wszystko to, co powstało w Indiach w kolejnych epokach, nie było rewolucyjnym zerwaniem z dorobkiem starożytności, lecz jedynie modyfikacją bądź rozwinięciem istniejących wcześniej przekonań.** Jak stwierdził Nakamura: „w Indiach (…) nowe myśli zawsze pozostawały w więzach starych, uznanych autorytetów, które przydawały im ważności”[242]. Badacz wyjaśnił w ten sposób fenomen opracowań buddyjskich uczonych, którzy autorstwo głoszonych przez siebie nauk chętnie przypisywali samemu Buddzie. Mechanizm polegający na odwoływaniu się do religijnych i moralnych autorytetów dostrzegł również Frauwallner – jak podsumował: „(…) zgodnie z indyjskim sposobem myślenia nie zaleca się bynajmniej, by jakaś nauka stanowiła nowość. Można odnieść znacznie większy skutek, powołując się na pradawne nauki, na wieczne objawienie, niż obstając przy oryginalności swej doktryny”[243]. Innymi słowy, **powoływanie się na autorytety – zarówno w postaci duchowych przywódców, jak również przekazów ustnych i pisanych – stanowiło rodzaj zabezpieczenia określonych nauk i doktryn, dzięki któremu mogły one zyskać wśród wyznawców lub potencjalnych konwertytów uznanie i posłuch**.

W konsekwencji z szacunkiem dla historii i starożytnej kultury wiąże się w Indiach przekonanie o cywilizacyjnej ciągłości. Podobnie jak przywołany na początku Aneksu Panikkar, również Nehru twierdził, że kultura postkolonialnych Indii stanowiła kontynuację cywilizacji starożytnej. W ten sposób przekazywane przez wieki indyjskie wartości – w tym pokój i tolerancja – „wzbogaciły ludzką myśl, sztukę, literaturę, filozofię i religię”[244]. Tym samym **poczucie ciągłości między starożytnością a czasami postkolonialnymi odegrało niezwykle ważną rolę w kształtowaniu nowoczesnej hinduskiej tożsamości**[245].

---

242 H. Nakamura, *op. cit.*, s. 132.

243 E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej…*, s. 246.

244 J. Nehru, *Freedom from Fear…*, s. 66.

245 Por. N. Brimnes, *Globalization and Indian Civilization: Questionable Continuities*, [w:] *Globalization and Civilizations*, ed. M. Mozaffari, London 2002, s. 260.

Mit o tolerancyjnym charakterze indyjskiej kultury

Nie ulega wątpliwości, że **jeden z najważniejszych elementów indyjskiej „cywilizacji wyobrażonej" (jak można by nazwać na potrzeby tego wywodu rozpowszechnione w Indiach przekonania na temat ich starożytnej historii i kultury) stanowią otwartość i tolerancja**. W ramach przykładów, mających przekonać czytelników o tolerancyjnym charakterze indyjskiej cywilizacji, wymienił Nakamura działalność Aśoki, odnoszącego się z szacunkiem do braminizmu, dżinizmu, adżiwików i buddyzmu (choć nie wspomniał on o negatywnym stosunku władcy do buddyjskich sekt). Badacz odniósł się także do rządów króla Kharaweli żyjącego w II wieku p.n.e. (patrona gminy dżinijskiej, który dbał o restaurację świątyń i miejsc kultu innych religii) oraz panowania Kaniszki (ok. 127–150), bijącego monety z wizerunkami bogów greckich, zaratusztriańskich, hinduskich oraz Buddą. Sugerując się opisem Nakamury, można by dojść do wniosku, że Indie były – i są do dzisiaj ze względu na opisaną wcześniej ciągłość kulturową – oazą spokoju, cywilizacją, której obce było pojęcie wojny na tle religijnym[246].

O tradycyjnej indyjskiej tolerancji z dumą pisał również wielokrotnie przywoływany w tej dysertacji Panikkar. W swych *Dziejach Indii* stwierdził, że w czasach Xuanzanga (ok. 602–644) i Yijinga (635–713)[247] tysiące buddyjskich uczonych z różnych zakątków Azji podróżowało po całych Indiach i było przyjmowanych „z otwartymi ramionami", ponieważ nikt nie traktował tam cudzoziemców z wyższością[248]. Ze specyfiką indyjskiego życia religijnego powiązał tolerancję Radhakrishnan – jego zdaniem „religia w Indiach nie jest dogmatyczna. Jest ona rozumową syntezą, stale przyswajającą sobie nowe pojęcia, w miarę postępów filozofii"[249]. W innym miejscu stwierdził z kolei: „ten duch tolerancji uczynił z hinduizmu syntezę różnego rodzaju kultów i doznań oraz stworzył atmosferę jednoczącą wiele wyznań i wierzeń w system myślowy, czyli kulturę duchową opartą na tym fakcie, iż jedyna prawda posiada wiele stron"[250]. Tym sposobem nawiązujący do filozofii Gandhiego

246 Por. H. Nakamura, *op. cit.*, s. 174. Jak podsumował swój wywód Nakamura: „tolerancja jest najbardziej charakterystyczną cechą kultury indyjskiej" (*ibidem*).

247 Kwestii tej poświęcono podrozdział 1.1.2. Relacje chińsko-indyjskie od starożytności do połowy XX wieku, s. 38–48.

248 K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 112–113.

249 S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska…*, s. 57.

250 Por. *ibidem*, s. 521.

Radhakrishnan przedstawił hinduizm jako źródło tolerancyjnej, inkluzyjnej kultury, nieznającej pojęcia religijnej herezji.

Z przywołanych dotychczas komentarzy wyłania się obraz starożytnych Indii, w których wszystkie opisane w Aneksie prądy – hinduizm, dżinizm oraz buddyzm – współistniały ze sobą w pokoju, tolerancji i wzajemnym szacunku. Niemniej nie wszyscy badacze wypowiadają się na ten temat tak entuzjastycznie, jak Panikkar czy Radhakrishnan. Warto w tym miejscu przywołać rozdział z książki Wilhelma Halbfassa *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym* (1981) poświęcony badaniom Paula Hackera (1913–1979) nad kwestią tolerancji i inkluzywizmu myśli hinduskiej. Jak twierdził Hacker, rozmaite tradycje i opowieści mające świadczyć o religijnej tolerancji – jak te mówiące o Śiwie czczącym boga Ramę albo Śiwie przemienionym w potwora Śarabhę, który poskromił Wisznu pod postacią Narasimhy, czwartego z jego *awatarów*[251] – wskazują tak naprawdę na inkluzyjny charakter hinduizmu, podtrzymując przekonanie o jego fikcyjnej jedności[252]. W konsekwencji inkluzywizm, wynikający w tych dwóch przypadkach z rywalizacji poszczególnych odłamów hinduizmu, bynajmniej nie oznacza podejścia tolerancyjnego. Jak podkreślił Hacker, inkluzywizm może zrodzić tolerancję, nie wyklucza jednak myślenia nietolerancyjnego[253].

Jak uzupełnia Halbfass, z ocenianiem hinduizmu w kategoriach tolerancji i nietolerancji wiąże się kilka poważnych problemów. Pierwszy z nich polega na tym, że korzenie koncepcji tolerancji – którą dziś stosuje się w opisach o charakterze kulturoznawczym – sięgają czasów reformacji i oświecenia. Tym samym należy zachować ostrożność, jeśli stosuje się ją w badaniach i analizach dotyczących historii indyjskiej cywilizacji[254]. Drugi problem wiąże się zdaniem Halbfassa z faktem, że hinduizm nie opiera się na wolności i równości – nierówność jest czymś naturalnym, sankcjonowanym porządkiem kosmicznym, a jego odzwierciedlenie, jak można dopowiedzieć, stanowi system kastowy. W konsekwencji **zastosowanie nowoczesnej idei tolerancji w społeczeństwie hinduskim, przywiązanym do religii i tradycji, jest w zasadzie niemożliwe**[255].

---

251 Por. W. Halbfass, *op. cit.*, s. 606–607.

252 Por. *ibidem*, s. 607.

253 Por. *ibidem*, s. 615.

254 Por. *ibidem*, s. 614.

255 Por. *ibidem*, s. 615.

Wydaje się, że to właśnie inkluzyjność – mylnie nazywana przez wielu tolerancją – przesądziła o sukcesie hinduizmu na subkontynencie indyjskim. O ustanowieniu hegemonii braminizmu między VI a X wiekiem zadecydowały dwa mechanizmy – podczas gdy pierwszy z nich polegał na wykorzystaniu władzy i przemocy, drugi wiązał się z umiejętnością absorpcji i inkorporacji ogromnej liczby bóstw, herosów i legend[256]. Jak doprecyzowuje Gail Omvedt, bogów rozmaitych tradycji uznano za „lokalne wyobrażenia" bóstw panhinduskich lub – zwłaszcza w nurcie wisznuickim – za *awatarów* głównego boga. W wielu przypadkach doszło również do przejęcia jednej tradycji przez inną, konkurencyjną. Taki los, jak przypomina Omvedt, spotkał między innymi buddyjskie jaskinie koło miasta Nashik, które zaczęto kojarzyć z historią z *Mahabharaty* i nazywać „grotami Pandawów".

Warto zauważyć, że **tolerancję zaczęto uważać za jedną z najważniejszych cech indyjskiej cywilizacji dopiero w ramach neohinduizmu (nazywanego również neowedantą lub hinduskim uniwersalizmem), nurtu, którego korzenie sięgają początku XIX wieku**. Jego najwybitniejszym przedstawicielem był prawdopodobnie Swami Vivekananda (właśc. Narendranath Datta, 1863–1902), jedna z najważniejszych postaci renesansu bengalskiego[257]. Vivekananda podkreślał, że jest z dumny z przynależności do religii, która nauczyła świat tolerancji i uniwersalnej akceptacji. Jak twierdził, hindusi nie tylko przestrzegają zasad tolerancji, lecz również wydają się przekonani, iż wszystkie wierzenia są w równym stopniu prawdziwe[258]. Co więcej, Indie miały być jedynym miejscem, gdzie wznosi się świątynie i kościoły nawet dla tych religii, które z wrogością odnoszą się do obecnego na długo przed ich przybyciem hinduizmu (czyli, jak można się domyślić, dla islamu i chrześcijaństwa)[259].

Dla badań, których owocem jest niniejsza publikacja, ważny element myśli neohinduizmu stanowi reinterpretacja niektórych koncepcji hinduskich w kontekście globalnym, uniwersalnym. W myślenie to wpisuje się ze swoimi uwagami Radhakrishnan, który stwierdził, że chociaż tradycja indyjska narodziła się wraz

256 Por. G. Omvedt, *Hinduism and Politics*, „Economic and Political Weekly" 1990, vol. 25, no. 14, s. 725.

257 Kwestii tej poświęcono więcej uwagi w podrozdziale 1.1.2. Relacje chińsko-indyjskie od starożytności do połowy XX wieku, s. 38–48.

258 Por. S. Vivekananda, *Response to Welcome at the World's Parliament of Religions*, Chicago, 11 IX 1893, [w:] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1, Kolkata 1907, s. 3.

259 Por. idem, *The Mission of the Vedanta*, [w:] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 3, Kolkata 1964, s. 187.

z przybyciem na subkontynent etnocentrycznych Ariów, później „rozwinęła kodeks etyczny dający się zastosować wobec całej ludzkości". Radhakrishnan nazwał ten kodeks „*dharmą* ludzkości" (*manawa dharma*)[260]. Jak zauważył Halbfass, Radhakrishnan nawiązał w ten sposób do praw Manu, które mają całkowicie indocentryczny charakter i dalekie są od koncepcji uniwersalizmu[261]. W konsekwencji **próba uniwersalizacji idei *dharmy* w oderwaniu od struktur hinduskiego społeczeństwa musi się wiązać albo z niepowodzeniem, albo sporym stopniem generalizacji i wybiórczości**. Wydaje się również, że upowszechniane przez Vivekanandę przekonanie o otwartości hinduizmu i uznawaniu przez jego wyznawców wszystkich religii za równie słuszne i prawdziwe jest formą hinduskiego triumfalizmu. Jak odnotowała Meera Nanda, fakt, iż to od hinduizmu inne wyznania mają się uczyć otwartości i tolerancji, świadczy o tym, że hinduizm jest spośród nich systemem najlepszym, a w rezultacie mówienie o równości wszystkich religii nie wydaje się uprawnione[262].

Indyjski islam a ideologia *hindutwy*

Wyznawcy islamu stanowią obecnie – według różnych szacunków – od trzynastu do osiemnastu procent ludności Indii, co sprawia, że kraj ten jest drugim bądź trzecim najludniejszym państwem muzułmańskim świata po Indonezji i Pakistanie[263]. Islam pojawił się na subkontynencie indyjskim wraz z arabskimi kupcami około VII wieku. W sferze polityczno-militarnej zagościł natomiast w X wieku wraz z powstaniem sułtanatu delhijskiego (1206–1526). W XVI wieku rozproszone, skłócone ze sobą państewka muzułmańskie podbił Babur (właśc. Zahir Uddin Mohammad Babur, 1483–1530), zakładając w Indiach dynastię Mogołów (1526–1857), której kres przyniosła dopiero brytyjska kolonizacja[264]. W ten sposób pochodzący

260 S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, London 1949, s. 97. Zebrane w tej publikacji teksty Radhakrishnana pochodzą z 1926 roku.

261 Por. W. Halbfass, *op. cit.*, s. 519.

262 Por. M. Nanda, *Hindu Triumphalism and the Clash of Civilisations*, „Economic and Political Weekly" 2009, vol. 44, no. 28, s. 107.

263 Por. N. Fazalbhoy, *Sociology and Muslims in India: Directions, Trends, Prospects*, „Sociological Bulletin" 2005, vol. 54, no. 3, Special Issue on South Asia: *The State of Sociology: Issues of Relevance and Rigour*, s. 496.

264 Oficjalnie Mogołowie sprawowali rządy do 1857 roku – po stłumieniu powstania sipajów przez Brytyjczyków ostatni Wielki Mogoł został skazany na wygnanie do Rangunu, gdzie zmarł w 1862 roku.

spoza subkontynentu islam stał się w wyniku podboju nie tylko częścią południowoazjatyckiej rzeczywistości, lecz również religią panującej dynastii, wywodzącej się z Azji Środkowej[265].

Według Jawaharlala Nehru tolerancyjna filozofia i poglądy hindusów były ogromnym wyzwaniem dla muzułmanów, z gruntu nieuznających międzyreligijnej równości. Owoc hindusko-muzułmańskiego spotkania stanowiła jednak przynajmniej częściowa synteza kulturowa[266]. Nehru wiąże z tą syntezą przede wszystkim cesarza Akbara (właśc. Dżalaluddina Mohammada Akbara, 1542–1605) – pierwszego mogolskiego cesarza urodzonego na terenie Indii, który, jak wymienia Nehru, mianował swoimi doradcami i ministrami niemuzułmanów, zniósł *dżizję* (podatek dla innowierców), a nawet ożenił się z kobietą pochodzącą z rodu Radźputów. Jak to możliwe – zastanawia się Nehru w *Glimpses of World History* – że zarówno buddyjski Aśoka, jak i muzułmański Akbar mówią w kwestii tolerancji niemal jednym głosem? Zdaniem Nehru można się w tych okolicznościach zastanowić, czy to przypadkiem nie „głos Indii" przemówił przez ich „dwóch wielkich synów"[267]. W ten sposób pierwszy premier Indii zasugerował, że Akbara nie należy postrzegać jako przedstawiciela obcej religii i kultury, lecz jako osobę wychowaną i ukształtowaną przez szeroko rozumianą cywilizację indyjską.

Dużą rolę w promocji pozytywnego wizerunku Akbara odegrała niewątpliwie stworzona przez niego *Din-i-Ilahi* – koncepcja synkretycznej religii, bazującej na myśli muzułmańskiej, hinduskiej, a nawet chrześcijańskiej. Dla przykładu Panikkar uznał podjętą przez Akbara próbę odejścia od konserwatywnej tradycji islamu za „osobliwość historyczną", dzięki której imperium Mogo-

265 Podczas gdy część indyjskich muzułmanów pochodziła niejako z „importu", część tworzyła nawrócona na islam hinduska ludność miejscowa, wywodząca się w przeważającej większości z niższych warstw społecznych. Por. B. Mrozek, *Indie, Pakistan, Bangladesz. Studia historyczno-polityczne*, Warszawa 1976, s. 14–15.

266 Warto zauważyć, że przywoływany w tym miejscu wykład Nehru nosi tytuł *Synthesis Is Our Tradition – Synteza jest naszą tradycją*. Por. J. Nehru, *Synthesis Is Our Tradition. Extracts from 'India Today and Tomorrow'*, Azad Memorial Lectures, New Delhi, 22–23 II 1959, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1964, s. 3.

267 Idem, *Glimpses…*, s. 316. Nehru podkreślił przy tym, że w przeciwieństwie do Aśoki (którego uważał po jego konwersji na buddyzm za absolutnego pacyfistę), Akbar nie stronił od przemocy i podboju. Por. *ibidem*, s. 318.

łów zyskało kosmopolityczny charakter[268]. Do tego typu idealistycznych uproszczeń należy jednak podchodzić z dużą ostrożnością – trudno za Vinayem Lalem nie zapytać retorycznie, jak to jest możliwe, że cesarz Aurangzeb zasłynął prześladowaniem hindusów i niszczeniem ich świątyń, podczas gdy jedna trzecia jego dostojników wywodziła się z rodzin hinduskich. Warto również rozważyć, jak w tym kontekście należałoby ocenić wychwalane przez wielu polityków, myślicieli i badaczy tolerancyjne podejście Akbara, skoro mogolskie księżniczki nie mogły za jego rządów wychodzić za Radźputów[269].

Nie ulega wątpliwości, że działalność cesarza Akbara jest w powszechnych wyobrażeniach na temat indyjskich muzułmanów jedynie pozytywnym wyjątkiem. Jak zauważył Peter van der Veer w książce *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India* (1995), poświęconej budowie religijnego nacjonalizmu na bazie hindusko-muzułmańskiego konfliktu (zarówno tego realnego, jak i wyobrażonego), **obecność muzułmanów jest przez hinduską większość albo ignorowana, albo marginalizowana. Doprecyzowując, dorobek muzułmański traktuje się albo jako zupełnie odrębną kulturę, albo jako kulturę niemal identyczną z kulturą hinduską**[270]. Nietrudno trafić na komentarze i analizy wpisujące się w rozróżnienie, jakiego dokonał van der Veer – znaczna część tekstów myślicieli hinduskich w postkolonialnych Indiach prezentuje lekceważący stosunek wobec dziedzictwa muzułmańskiego. Jak pisze Panikkar: „historia Indii siłą rzeczy jest przeważnie historią społeczeństwa hinduskiego (…). Poza tym – wszystko wyraźnie indyjskie było jak dotąd zawsze hinduskie. To, co wniósł islam, nie wiąże się szczególnie z Indiami i tworzy część kultury świata, do którego należą również muzułmanie indyjscy. O ile wkład ten ma cechy indyjskie, jak w wypadku malarstwa mogolskiego czy architektury indosaraceńskiej, cechy odróżniające wynikają z wzajemnego wpływu kultury islamskiej i hinduskiej. Dlatego też w istocie swej historia dążeń indyjskich do zbudowania i utrzymania cywilizacji specyficznie indyjskiej musi być historią myśli hinduskiej i jej zdobyczy"[271]. Ku stwierdzeniu, że kultura muzułmańska w Indiach odzwierciedla wspólny całej cywilizacji indyjskiej system wartości,

---

268 K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 157.

269 Por. V. Lal, *The History of History. Politics and Scholarship in Modern India*, New Delhi 2003, s. 103.

270 Por. P. van der Veer, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley 1994, s. 196.

271 K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 231.

skłania się z kolei Radhakrishnan – jak zauważył w swoim rozdziale w publikacji *The Legacy of India* (1958), dżinizm, buddyzm i sikhizm (zaklasyfikowane jako ruchy reformatorskie wewnątrz hinduizmu) są „kreacją indyjskiego umysłu", natomiast zoroastryzm, islam i chrześcijaństwo – mimo iż są religiami pochodzącymi spoza subkontynentu – zdążyły na przestrzeni wieków nasiąknąć ideałami myśli hinduskiej[272].

Należy w tym miejscu podkreślić, że poza ignorowaniem i lekceważeniem dorobku indyjskich muzułmanów istnieje jeszcze nurt uważający ekspansywny islam[273] i jego kulturę za zagrożenie dla tradycyjnych wartości indyjskich. Chociaż przywoływany przed chwilą Panikkar uznał panowanie Mogołów za część dziejów Indii (tylko dlatego, że ulegli oni niejako procesowi „indianizacji", gubiąc swój środkowoazjatycki charakter), wpływ islamu ocenił wyjątkowo negatywnie. Jego zdaniem religia ta rozbiła indyjskie społeczeństwo na dwie części, a w zasadzie na dwie żyjące obok siebie, lecz zachowujące odrębność na wszystkich płaszczyznach społeczności[274]. Nie ulega wątpliwości, że Panikkar nawiązał w ten sposób do koncepcji dwóch narodów, zakładającej utworzenie po opuszczeniu przez Brytyjczyków Indii dwóch państw, w tym jednego przeznaczonego dla muzułmanów[275]. **Choć trudno się z Panikkarem nie zgodzić, że hindusi i muzułmanie przez wieki dbali o zachowanie własnej, odrębnej tożsamości, nie sposób również nie zauważyć, że jeszcze przed napływem islamu zasady *dharmy* i systemu kastowego dzieliły społeczeństwo indyjskie nie na dwie, lecz na setki, a może i tysiące grup w ramach skomplikowanej struktury, opartej na ścisłej hierarchii.** Nawet jeśli w początkowym okresie aryjskiej ekspansji istniała pewna przepływowość między poszczególnymi grupami, to z czasem, gdy system kastowy okrzepł na indyjskiej ziemi, położono kres międzykastowej mobilności i małżeństwom. Innymi słowy, to nie napływ islamu przyniósł indyjskiemu społeczeństwu pierwsze podziały,

---

272 S. Radhakrishnan, *Hinduism*, [w:] *The Legacy of India*, ed. G.T. Garratt, Oxford 1958, s. 259.

273 Jedną z kwestii, które wpłynęły na ukształtowanie w Indiach negatywnego wizerunku islamu, był fakt, że religia ta miała w przeciwieństwie do hinduizmu charakter ekspansywny. Nie można jednak przy tym zapominać, że choć hinduizm nie był religią misyjną, to pod względem kulturowym jego wpływy rozciągały się od Birmy (dzisiejszej Mjanmy) aż po Indonezję. Por. A. Acharya, *East of India, South of China. Sino-Indian Encounters in Southeast Asia*, New Delhi 2017, s. 31–57.

274 Por. K.M. Panikkar, *op. cit.*, s. 134.

275 Kwestii tej poświęcono więcej uwagi w podrozdziale 1.1.2. Relacje chińsko-indyjskie od starożytności do drugiej połowy XX wieku, s. 38–48.

choć to właśnie ta religia była pierwszym systemem, który tak poważnie zagroził obowiązującemu od setek, a nawet tysięcy lat porządkowi.

Warto uzupełnić, że **nawet w ujęciu myślicieli takich jak Mahatma Gandhi idea międzyreligijnej tolerancji i równości miała charakter „hinduskocentryczny"**. Jak zauważył van der Veer, wyznacznikiem odmienności hindusów zarówno od Brytyjczyków, jak i muzułmanów był w filozofii Gandhiego ruch na rzecz ochrony krów, powszechnie uważanych w kulturze hinduskiej za zwierzęta święte. Mimo iż Mahatma pragnął przekonać muzułmanów do rezygnacji z jedzenia wołowiny dobrocią, a nie siłą, przykład ten dowodzi, że pluralistyczny nacjonalizm w wydaniu Gandhiego miał charakter hinduski[276].

Należy zauważyć, że obok filozofii Mahatmy Gandhiego w dwudziestowiecznych Indiach wykształcił się alternatywny paradygmat w postaci *hindutwy*[277], spopularyzowanej w latach 20. XX wieku przez Vinayaka Damodara Savarkara (1883–1966). Wywodząca się z neohinduizmu *hindutwa* (czyli „hinduskość") to koncepcja specyficznie rozumianej tożsamości hinduskiej, zgodnie z którą każdy hindus uznaje Indie (a dokładniej: cały subkontynent wraz z Pakistanem i Bangladeszem) za swoją ojczyznę i ziemię świętą zarazem[278]. Nurt ten nawołuje również do zwalczania wszelkich obcych ideologii – od kolonializmu, przez komunizm, aż po islam. Co ciekawe, ***hindutwa* akceptuje tak zwane religie indyjskie – hinduizm, buddyzm, dżinizm oraz sikhizm – czyli wszystkie nurty, które powstały na terenie subkontynentu**[279]. **W rezultacie *hindutwa* w ujęciu polityczno-kulturowym ma zdecydowanie antymuzułmański charakter – w swojej skrajnej formie proponu-**

---

276 Dowodem na to, że Gandhi kierował się w swojej działalności politycznej nie pluralistyczną akceptacją różnych nurtów i wyznań, lecz tradycyjną hinduską inkorporacją i asymilacją, jest sposób, w jaki traktował dalitów, czyli tak zwanych niedotykalnych. Jak zauważył van der Veer, Gandhi nazywał ich protekcjonalnie „dziećmi boga" i uważał, że należało ich zasymilować w ramach głównego nurtu hinduskiej kultury, nie zaś z poszanowaniem odmienności ich wierzeń i tradycji. Por. P. van der Veer, *op. cit.*, s. 95–96.

277 W wersji anglojęzycznej koncepcja ta znana jest pod nazwą *hindutva*.

278 Koncepcję „Akhand Bharat" tłumaczy się w wersji anglojęzycznej jako „Greater India", choć dosłownie można to sformułowanie przełożyć jako „Niepodzielne Indie".

279 Por. A. Sharma, *On Hindu, Hindustān, Hinduism and Hindutva*, „Numen" 2002, vol. 49. no. 1, s. 1–36; K. Kościelniak, *Implikacje religijnego nacjonalizmu hinduskiego Bharatiya Janata Party (BJP) dla społeczności muzułmańskich Indii*, [w:] *Nacjonalizm i religia. Refleksje nad uniwersalnością pojęć i teorii w kontekście badań Azji i Afryki Północnej*, red. M. Pycińska, K. Wiciarz, Kraków 2013, s. 203–222.

je albo wypędzenie muzułmanów z indyjskiej ziemi, albo powrót wyznawców Allacha na łono hinduizmu, ich „prawdziwej" religii, z której, jak wierzą zwolennicy tej koncepcji, ich przodkowie dokonali niegdyś konwersji[280].

Hinduski nacjonalizm zbudowany na bazie *hindutwy* podważył hegemonię opartego na filozofii Gandhiego myślenia Partii Kongresowej w latach 80. i 90. XX wieku. Jego polityczno-zbrojne ramię stanowi dziś przede wszystkim organizacja Rashtriya Swayamsevak Sangh założona w 1925 roku, uważana za partię matkę rządzącej obecnie w Indiach Bharatiya Janata Party (BJP)[281]. **Działalność partii opierających swoją ideologię na koncepcji *hindutwy* wydaje się zgodna z Orwellowską zasadą: „kto kontroluje przeszłość, ten kontroluje przyszłość; kto kontroluje teraźniejszość, ten kontroluje przeszłość"** – jej celem jest uzyskanie i umocnienie władzy dzięki spójnej wizji hinduizmu i hinduskiej kultury[282]. Jak wyjaśnia Lars Tore Flåten, to właśnie hinduskiemu nacjonalizmowi zawdzięczają dziś Indie zdemonizowany obraz muzułmanów – ludzi prymitywnych, nietolerancyjnych i agresywnych[283]. W rezultacie historia Indii od czasu napływu islamu to historia hindusko-muzułmańskiej dychotomii, a w wersji uproszczonej – historia walki dobra ze złem.

Niemniej twierdzenie, że za upowszechnienie negatywnego wizerunku muzułmanów w Indiach odpowiedzialni są wyłącznie zwolennicy konserwatywnego, hinduskiego porządku, nie byłoby zgodne z prawdą. Analizując historię kontaktów hindusko-muzułmańskich, nie można nie wspomnieć o działalności Brytyjczyków i wpływie orientalizmu[284] na sposób myślenia Indusów o nich samych. To wła-

---

280 Jak podkreśla Amalendu Misra, o niemożliwości współistnienia w Indiach hindusów i muzułmanów Savarkar zaczął pisać dopiero w latach 30. XX wieku, gdy wśród polityków i działaczy muzułmańskich wykrystalizowała się idea stworzenia dla wyznawców tej religii odrębnego państwa. We wczesnych pracach Savarkar pisał przede wszystkim o konieczności podjęcia wspólnych działań na rzecz obalenia rządów brytyjskich, do czego prowadzić miał sojusz Indusów wszystkich wyznań. Por. A. Misra, *Identity and Religion. Foundations of Anti-Islamism in India*, New Delhi 2004, s. 16–17.

281 Por. N. Jabbar, *Historiography and Writing Postcolonial India*, London 2009, s. 85.

282 Por. S.P. Udayakumar, *„Presenting" the Past. Anxious History and Ancient Future in Hindutva India*, London 2005, s. 2.

283 Por. L.T. Flåten, *Hindu Nationalism, History and Identity in India. Narrating a Hindu Past under the BJP*, London 2016, s. 97.

284 W najprostszym ujęciu Edwarda Saida (1935–2003) orientalizm to „sposób postrzegania Orientu, który wynikał z zajmowanego przezeń miejsca w kulturze Zachodu" (E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 29). Należy jednak pamiętać, że

śnie **zachodni orientaliści utrwalili wizerunek Indii jako starożytnej, hinduskiej cywilizacji uznającej autorytet braminów i przyznającej pierwszeństwo kwestiom związanym ze sferą duchową. Islam skojarzyli na tym tle z historią polityczną i upadkiem znaczenia hinduizmu za czasów najazdu muzułmańskich Mogołów**[285]. Warto podkreślić, że nie chodzi w tym kontekście wyłącznie o zestawienie uduchowionych, pokojowo nastawionych hindusów z agresywnymi, ekspansjonistycznymi muzułmanami, lecz także o utrwalenie wyobrażenia, że cywilizacja indyjska zbudowana została na świętych księgach, którymi posługiwała się hinduska warstwa kapłańska[286]. Nie bez znaczenia dla upowszechnienia negatywnego wizerunku indyjskich muzułmanów pozostaje również fakt, że brytyjscy kolonizatorzy skrzętnie wykorzystywali i wzmacniali hindusko-muzułmańskie antagonizmy, oddalając tym samym widmo buntów i powstań na zjednoczonym froncie antybrytyjskim.

Spośród wielu różnych wizji państwa niepodległe Indie wybrały wizję Nehruistowską, korzystającą z wyobrażeń na temat panowania Aśoki, nieczynienia przemocy i tolerancji. Świadczy o tym między innymi kształt indyjskich symboli państwowych, w tym flagi i godła, będących, jak zauważyła Upinder Singh, wynikiem wyjątkowo selektywnego wyboru elementów historii starożytnej[287]. Wydaje się jednak, że dziś – w Indiach rządzonych przez prawicową BJP – idea wielokulturowości i wieloreligijności z czasów Partii Kongresowej, wspierającej się na umiarkowanym, pluralistycznym nacjonalizmie opartym na myśleniu gandyjskim, ustępuje miejsca

---

„orientalizm" jest terminem wieloznacznym – może odnosić się do akademickich studiów nad językami i literaturą Azji (w tym układzie orientalistą jest każdy, kto bada Orient – socjolog, etnolog, historyk, lingwista); działalności Kompanii Wschodnioindyjskiej; stylu artystycznego, inspirowanego motywami wschodnimi; dyskursu władzy, ukształtowanego na Zachodzie, którego korzenie tkwią w europejskim imperializmie; oraz sieci instytucji połączonych po to, by umacniać ideologiczną i polityczną hegemonię Europy w całej Azji. Por. A. Beinorius, *Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych*, tłum. A. Jaroszczyk, „Porównania" 2013, vol. 12, no. 1, s. 13.

285 Por. P. van der Veer, *op. cit.*, s. 20–21. Warto zauważyć, że van der Veer mówi w tym kontekście o swego rodzaju „pozytywnym" orientalizmie z czasów Schopenhauerowskiego zachwytu nad Orientem, nie zaś o negatywnym, lekceważącym dorobek krajów Wschodu spojrzeniu Heglowskim, które w XIX wieku zdominowało myślenie kolonialistów. Por. W. Halbfass, *op. cit.*, s. 645.

286 Sharada Sugirtharajah opisuje ten proces na przykładzie działalności Friedricha Maxa Müllera (1823–1900), niemieckiego tłumacza starożytnej indyjskiej literatury. Por. S. Sugirtharajah, *Imagining Hinduism. A Postcolonial Perspective*, London 2003, s. 38–73.

287 Por. U. Singh, *Political Violence in Ancient India*, London 2017, s. 6.

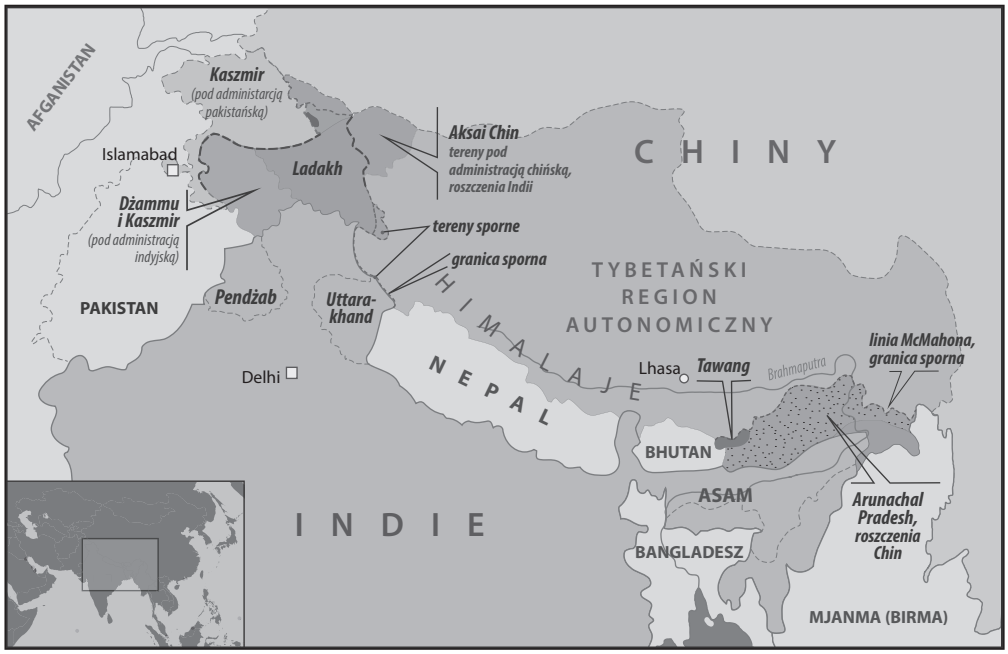
synkretyzmowi spod znaku *hindutwy*, kładącemu nacisk na spójną, hinduską wizję historii i kultury Indii[288].

***

Rekonstrukcja tradycyjnego indyjskiego rozumienia wojny, pokoju, tolerancji i nieczynienia przemocy jest zadaniem niezwykle trudnym ze względu na wielość i różnorodność źródeł historycznych. Bardzo łatwo wpaść w pułapkę ujednoliconej perspektywy, próbując za wszelką cenę doszukać się wartości wspólnych bądź przynajmniej myśli przewodniej w tekstach wywodzących się z różnych tradycji – eposu rycerskiego takiego jak *Mahabharata*, podręcznika politycznego w rodzaju *Arthaśastry* oraz bramińskiej wizji porządku społecznego w ujęciu *Manusmriti*. Należy zatem pamiętać, że nie istnieje spójna wizja zasad i wartości ani w szeroko rozumianym kontekście hinduskim, ani tym bardziej w kontekście staroindyjskim, co w opracowaniach i analizach naukowych bywa źródłem uproszczeń bądź nadinterpretacji.

288 Por. P. van der Veer, *op. cit.*, s. 198–199.

Chiny
Indie


AFGANISTAN
Kaszmir
(pod administarcją pakistańską)
Islamabad
Ladakh
Aksai Chin
tereny pod administracją chińską, roszczenia Indii
CHINY
Dżammu i Kaszmir
(pod administracją indyjską)
tereny sporne
granica sporna
TYBETAŃSKI REGION AUTONOMICZNY
PAKISTAN
Pendżab
Uttara-khand
HIMALAJE
linia McMahona, granica sporna
Delhi
NEPAL
Lhasa
Tawang
Brahmaputra
BHUTAN
ASAM
Arunachal Pradesh, roszczenia Chin
INDIE
BANGLADESZ
MJANMA (BIRMA)

Źródła

TEKSTY POŚWIĘCONE KULTUROWEMU WYMIAROWI PIĘCIU ZASAD

Ansari M.H., *Statement by Vice President at the Commemoration of the 60th Anniversary of Five Principles of Peaceful Coexistence (Panchsheel) in Beijing (June 28, 2014)*, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/Speeches-Statements.htm?dtl/23499/statement+by+vice+president+at+the+commemoration+of+the+60th+anniversary+of+five+principles+of+peaceful+coexistence+panchsheel+in+beijing+june+28+2014 (dostęp: 30 IV 2018).

Arpi C., *Born in Sin: The Panchsheel Agreement. The Sacrifice of Tibet*, New Delhi 2004.

Asopa S.K., *Fifty Years of Panchsheel and India-China Relations*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, ed. M. Singh, Delhi 2005.

Bhalla M., *The Significance of Panchsheel in China's Foreign Policy Framework*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, ed. M. Singh, Delhi 2005.

Bhattacharjea M.S., *Panchsheel for the 21st Century. From „Idea" to Practice*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.

Chandra L., *The Philosophical Roots of Panchsheel. The Western Paradise and the Celestial Kingdom*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.

Dutt V.P., *The Relevance of Panchsheel in the Current International Situation*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, ed. M. Singh, Delhi 2005.

Edwardes M., *Nehru. A Political Biography*, London 1971.

Geng Yinzeng, *The Historicity of Panchsheel: Mutual Respect through the Ages*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.

Ghoshal A.K., *Peaceful Co-existence and India's Foreign Policy*, „The Indian Journal of Political Science" 1955, vol. 16, no. 1.

Hause E.M., *India: Noncommitted and Nonaligned*, „The Western Political Quarterly" 1960, vol. 13, no. 1, https://doi.org/10.1177/106591296001300107.

Karanjia R.K., *Introduction*, [w:] J. Nehru, idem, *The Mind of Mr. Nehru. An Interview by R.K. Karanjia*, London 1960.

Maxwell N., *Jawaharlal Nehru: Of Pride and Principle*, „Foreign Affairs" 1974, vol. 52, no. 3, https://doi.org/10.2307/20038073.

Mohanty M., *The Panchsheel Vision and Asian Cooperation*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.

Moraes F., *Jawaharlal Nehru. A Biography*, New York 1956.

Mukerjee H., *The Gentle Colossus. A Study of Jawaharlal Nehru*, Delhi 1984.

Narasimha Char K.T., *Profile of Jawaharlal Nehru*, Bombay 196–.
Narayanan K.R., *The Five Principles of Peaceful Co-Existence: The Appropriate Code for a Globalized World*, Beijing, 14 VI 2004, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India--China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.
Nehru J., *Appeal for Goodwill*, New Delhi, 16 I 1956, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.
Nehru J., *Coexistence at Home*, New Delhi, Lok Sabha, 21 XII 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.
Nehru J., *The Concept of Panchsheel*, New Delhi, Lok Sabha, 17 IX 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.
Nehru J., *Report on Bandung*, New Delhi, Lok Sabha, 30 IV 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.
Nehru J., Karanjia R.K., *The Mind of Mr. Nehru. An Interview by R.K. Karanjia*, London 1960.
Panch Shila, Its Meaning and History. A Documentary Study, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1955.
Panchsheel, The Publications Division, The Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Faridabad 1957.
Panchsheel. Excerpts from Prime Minister Nehru's Speeches 1954–56, Lok Sabha Secretariat, Delhi 1957.
Panchsheel, Its Meaning and History, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1958.
Pandit V.L., *India's Foreign Policy*, „Foreign Affairs" vol. 34, 1956, no. 3.
Radhakrishnan S., *Buddha Jayanti*, Delhi, 24 V 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *Buddha Memorial*, Delhi, 23 V 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *Commonwealth Ideals: Address at an Inter-Racial Asian Reception in Duthie Hall*, Salisbury, 4 VII 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *A Divided Inheritance: Address to the International Red Cross Conference*, New Delhi, 5 XI 1957, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *General Preface to Buddhist Texts*, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *Inaugural Address*, The Indian School of International Studies, New Delhi, 1 X 1955, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *India and China: Speech Proposing the Toast to Madame Soong Ching-ling, Vice-Chairman of the People's Republic of China*, New Delhi, 17 XII 1955, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.
Radhakrishnan S., *India and the Soviet Union: Speeches when Messrs. Bulganin and Khrushchev Address an Informal Meeting of the Members of Parliament*, New Delhi, 21 XI 1955, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.

Radhakrishnan S., *Reply to Civic Address*, Bikaner, 31 X 1959, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings. Third Series: July 1959 – May 1962*, Delhi 1963.

Radhakrishnan S., *Speech at the State Reception Given by the President of the Czechoslovak Republic*, Prague, 7 VII 1956, [w:] idem, *Occasional Speeches and Writings: October 1952 – February 1959*, Delhi 1960.

Sandhu B., *Unresolved Conflict. China and India*, New Delhi 1988.

Schöttli J., *Vision and Strategy in Indian Politics. Jawaharlal Nehru's Policy Choices and the Designing of Political Institutions*, New York 2012.

Seth N.D., *India's Policy towards China*, „The Indian Journal of Political Science" 1968, vol. 29, no. 2.

Seton M., *Panditji. A Portrait of Jawaharlal Nehru*, London 1967.

Sharma R.D., *India's Contribution towards World Peace under Nehru*, New Delhi 1990.

Sharma R.R., *Panchsheel – a Conceptual Profile of Security in Asia*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, ed. M. Singh, Delhi 2005.

Singh J., *Toward Cooperative Peace. The Roles of India and China in a New World Order*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.

Singh M., *Introduction*, [w:] *Panchsheel. Retrospect and Prospect*, ed. idem, Delhi 2005.

Singh N., *Address by External Affairs Minister Shri Natwar Singh at the International Seminar „50 Years of Panchsheel: Towards a New International Order based on Genuine Multilateralism" Organised by ICWA at Vigyan Bhawan, New Delhi*, 18 XI 2004, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] https://mea.gov.in/Speeches-Statements.htm?dtl/3938/address+by+external+affairs+minister+shri+natwar+singh+at+the+international+seminar+50+years+of+panchsheel+towards+a+new+international+order+based+on+genuine+multilateralism+organised+by+icwa+at+vigyan+bhawan+new+delhi (dostęp: 28 IV 2018).

Tan Chung, *Retracing the Path to Brotherhood. The Santiniketan Story*, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, New Delhi 2008.

Tan Chung, Geng Yinzeng, *India and China. Twenty Centuries of Civilizational Interaction and Vibrations*, New Delhi 2005, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. 3, pt. 6.

Thomas P.M., *20th Century Indian Interpretations of Bhagavadgita. Tilak, Gandhi and Aurobindo*, New Delhi 1987.

Xi Jinping, *Carry Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence to Build a Better World through Win-Win Cooperation*, Beijing, 28 VI 2014, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/wjdt_665385/zyjh_665391/t1170143.shtml (dostęp: 27 IV 2018).

PUBLIKACJE RZĄDOWE

35th Anniversary of Diplomatic Relations between India and China, 1 IV 1985, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXI, no. 4 (IV 1985), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2573?000 (dostęp: 24 II 2018).

Address at the Paasikivi Society, Helsinki, 16 IX 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 9 (IX 1988), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 24 II 2018).

Address of the President of India in Honour of President Nazarbaev, New Delhi, 21 II 1992, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVIII, no. 2 (II 1991), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2580?000 (dostęp: 23 II 2018).

Agreement (with Exchange of Notes) on Trade and Intercourse between Tibet Region of China and India. Signed at Peking, on 29 April 1954, „United Nations Treaty Series" 1958, vol. 299.

Agreement between the Government of the Republic of India and the Government of the People's Republic of China on Confidence Building Measures in the Military Field along the Line of Actual Control in the India-China Border Areas, New Delhi, 27 XI 1996, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XLII, no. 11 (XI 1996), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2584?000 (dostęp: 24 II 2018).

Appendix XII. Treaty Between India and Bhutan, [w:] N. Singh, *Bhutan. A Kingdom in the Himalayas*, New Delhi 1972.

Asian-African Conference. Final Communique, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 4 (IV 1955), Ministry of External Affairs, External Publicity Division, Government of India, Delhi 1955.

Bandung. Konferencja krajów Azji i Afryki, 18–24 kwietnia 1955 r. Dokumenty i materiały, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 1955.

Cairo Declaration, [w:] *Summit Declarations of Non-Aligned Movement (1961–2009)*, Institute of Foreign Affairs, Katmandu 2011.

Carrying Forward the Five Principles of Peaceful Coexistence in the Promotion of Peace and Development. Speech by Wen Jiabao Premier of the State Council of the People's Republic of China at Rally Commemorating the 50th Anniversary of The Five Principles of Peaceful Coexistence, Beijing, 28 VI 2004, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/seminaronfiveprinciples_665898/t140777.shtml (dostęp: 27 II 2018).

Charter of the Organization of Africa Unity, [w:] *The International Law of Human Rights in Africa. Basic Documents and Annotated Bibliography*, eds. M. Hamalengwa, C. Flinterman, E.V.O. Dankwa, Dordrecht 1988.

Charter of the United Nations, [w:] *Charter of the United Nations and Statue of the International Court of Justice*, San Francisco 1945, [on-line:] https://treaties.un.org/doc/publication/ctc/uncharter.pdf (dostęp: 27 IV 2017).

Chinese Vice Premier's Statement at Press Conference, New Delhi, 28 VI 1981, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXVII, no. 8 (VIII 1981), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2569?000 (dostęp: 24 II 2018).

Chou-U Joint Statement, 29 VI 1954, [w:] *Panchsheel. Excerpts from Documents, 1954–57*, Lok Sabha Secretariat, New Delhi 1958.

Clarifications, New Delhi, Lok Sabha, 21 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 9 (1963), [on-line:] https://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 28 IV 2017).

Colombo Proposals, New Delhi, Lok Sabha, 21 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 9 (1963), [on-line:] https://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 28 IV 2017).

Constitution of the People's Republic of China. Full Text after Amendment on March 14, 2004, [on-line:] http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/2007-11/15/content_1372962.htm (dostęp: 29 IV 2018).

Document Handed by the Secretary of State to the Japanese Ambassador (Nomura) on November 26, 1941, Washington, 26 XI 1941, Office of the Historian, Foreign Service Institute United States Department of State, [on-line:] https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1931-41v02/d409 (dostęp: 15 I 2018).

Everyman's United Nations. The Structure, Functions, and Work of the Organization and Its Related Agencies during the Years 1945–1958, 6th ed., United Nations, Office of Public Information, New York 1959.

Foreign Ministry Spokesperson Hua Chunying's Regular Press Conference on April 5, 2017, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/xwfw_665399/s2510_665401/t1451507.shtml (dostęp: 7 I 2018).

Full Text of the Interview of the President of India, Shri Pranab Mukherjee to an Arabic Daily of Jordan „Al Ghad" Appeared in the Newspaper on October 8, 2015, President of India, [on-line:] http://www.presidentofindia.nic.in/writereaddata/Portal/PressRelease/1811/1_Q_A_Jordon-Al-Ghad.pdf (dostęp: 1 III 2018).

India-China Joint Press Communique, Beijing, 23 XII 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 12 (XII 1988), [on-line:] https://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 29 IV 2017).

Informal Note Given by the Foreign Secretary to the Chinese Ambassador, 18 X 1958, [w:] *Notes, Memoranda and Letters Exchanged and Agreements Signed between the Governments of India and China. White Paper I, 1954–1959*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1959.

Joint Communiqué of the People's Republic of China and the United States of America (Shanghai Communique), Shanghai, 28 II 1972, Embassy of the People's Republic of China in the United States of America, [on-line:] http://www.china-embassy.org/eng/zmgx/doc/ctc/t36255.htm (dostęp: 1 III 2018).

Joint Communiqué of the Republic of India and the People's Republic of China, New Delhi, 16 XII 2010, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/bilateral-documents.htm?dtl/5158/joint+communiqu+of+the+republic+of+india+and+the+peoples+republic+of+china (dostęp: 28 II 2018).

Joint Communique on General Ne Win's Visit, New Delhi, 12 II 1965, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XI, no. 2 (II 1965), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2553?000 (dostęp: 20 II 2018).

Joint Statement between the Republic of India and the People's Republic of China on Building a Closer Developmental Partnership, New Delhi, 19 IX 2014, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/bilateral-documents.htm?dtl/24022/joint+statement+between+the+republic+of+india+and+the+peoples+republic+of+china+on+building+a+closer+developmental+partnership (dostęp: 28 II 2018).

Joint Statement by Nehru, Bulganin and Khrushchev, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 12 (XII 1955), The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1955.

Joint Statement by the Prime Ministers of India and China, New Delhi, 28 VI 1954, [w:] *Panchsheel and the Future. Perspectives on India-China Relations*, ed. C.V. Ranganathan, Delhi 2008.

Karta Narodów Zjednoczonych, Ośrodek Informacji ONZ w Warszawie, UNIC Warsaw, [on-line:] http://www.unic.un.org.pl/dokumenty/karta_onz.php#sthash.xB6e2I7Y.dpuf (dostęp: 15 XI 2015).

Kripalani A.J.B., *Current Affairs. Speeches Delivered by Acharya J.B. Kripalani in the Lok Sabha during 1959 and His Analysis of Panch Sheel*, Delhi 1960.

Letter from the Prime Minister of India to the Prime Minister of China, 26 IX 1959, [w:] *Notes, Memoranda and Letters Exchanged and Agreements Signed between the Governments of India and China. White Paper II, September–November 1959*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1959.

Military Hotline between India and China, 25 XI 2014, Press Information Bureau, Government of India, Ministry of Defence, [on-line:] http://pib.nic.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=111789 (dostęp: 5 I 2018).

Mr. Bulganin's Reply, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. I, no. 11 (XI 1955), The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1955.

Nehru J., *Adherence to Panchsheel*, New Delhi, 4 VIII 1958, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Nehru J., *Agreement on Tibet*, New Delhi, 15 V 1954, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.

Nehru J., *Background to the Liberation, Statement at Press Conference*, New Delhi, 28 XII 1961, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, New Delhi 1964.

Nehru J., *A Basis for International Relationship*, New Delhi, Lok Sabha, 20 VIII 1958, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Nehru J., *Colombo Conference Proposals, Statement in Lok Sabha while Moving for Consideration of the Colombo Conference Proposals*, New Delhi, Lok Sabha, 23 I 1963, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, New Delhi 1964.

Nehru J., *The Colombo Powers' Peace Efforts*, Colombo, 2 V 1954, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.

Nehru J., *India's Borders with China*, New Delhi, Rajya Sabha, 10 IX 1959, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, New Delhi 1964.

Nehru J., *India's Independence Becomes Complete. Statement in Lok Sabha while Introducing the Constitution (Twelfth Amendment) Bill*, New Delhi, 14 III 1962, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, New Delhi 1964.

Nehru J., *A Long-term Problem, Statement in Rajya Sabha*, New Delhi, 8 XII 1959, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Nehru J., *Offer to Pakistan*, New Delhi, Lok Sabha, 20 III 1956, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.

Nehru J., *Report on Bandung*, New Delhi, Lok Sabha, 30 IV 1955, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.

Nehru J., *Speech at the Asian Legal Consultative Committee Meeting*, New Delhi, 18 IV 1957, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 3: *March 1953 – August 1957*, Delhi 1958.

Nehru J., *Tradition of Good Neighbourliness*, New Delhi, 26 VI 1954, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Nehru J., *U.N. Resolution on Co-existence*, New Delhi, Lok Sabha, 17 XII 1957, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Nehru J., *Visit to Russia*, Moscow, 22 VI 1955, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Nehru J., *We Accept China's Challenge. Speeches in the Lok Sabha on India's Resolve to Drive out the Aggressor*, Faridabad 1962.

Nehru J., *We Stand by Our Pledge*, New Delhi, Lok Sabha, 10 XII 1962, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, New Delhi 1964.

Nehru J., *We Want to Learn*, New Delhi, 11 I 1956, [w:] idem, *India's Foreign Policy. Selected Speeches, September 1946 – April 1961*, Delhi 1961.

Note Given by the Ministry of External Affairs to the Counsellor of China in India, 21 IX 1958, [w:] *Notes, Memoranda and Letters Exchanged and Agreements Signed between the Governments of India and China. White Paper I, 1954–1959*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1959.

Note Given to the Chinese Counsellor in India, 2 V 1956, [w:] *Notes, Memoranda and Letters Exchanged and Agreements Signed between the Governments of India and China. White Paper I, 1954–1959*, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1959.

Nuclear Anxiety; Indian's Letter to Clinton on the Nuclear Testing, „The New York Times" 13 V 1998, [on-line:] http://www.nytimes.com/1998/05/13/world/nuclear-anxiety-indian-s-letter-to-clinton-on-the-nuclear-testing.html (dostęp: 26 II 2018).

Official Spokesperson's Response to a Query on Participation of India in OBOR/BRI Forum, 13 V 2017, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://www.mea.gov.in/media-briefings.htm?dtl/28463/Official_Spokespersons_response_to_a_query_on_participation_of_India_in_OBORBRI_Forum (dostęp: 7 I 2018).

Oświadczenie premiera rady państwowej i ministra spraw zagranicznych Chińskiej Republiki Ludowej Chou En-laia, [w:] *Bandung. Konferencja Krajów Azji i Afryki, 18–24 kwietnia 1955 r. Dokumenty i materiały*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 1955.

Panchsheel, External Publicity Division, Ministry of External Affairs, Government of India, 2004, [on-line:] http://www.mea.gov.in/Uploads/PublicationDocs/191_panchsheel.pdf (dostęp: 1 III 2018).

Photography Exhibition on Kailash Manasarovar Yatra (February 28 – March 7, 1998), New Delhi, 28 II 1998, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XLIV, no. 2 (II 1998), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2586?000 (dostęp: 26 II 2018).

Porozumienie między Chińską Republiką Ludową i Indiami w sprawie Tybetu (Pekin, 29 IV 1954), „Zbiór Dokumentów" (PISM) 1954, nr 5.

Premier Chou En-lai's Letter to Prime Minister Nehru, 17 XII 1959, [w:] *Documents on the Sino-Indian Boundary Question*, Foreign Language Press, Peking 1960.

Premier Chou En-lai's Letter to the Leaders of Asian and African Countries on the Sino-Indian Boundary Question, Foreign Languages Press, Peking 1973.

Premier Chou En-lai's Speech at the Farewell Banquet Given by Burmese Prime Minister Ne Win, [w:] *A Victory for the Five Principles of Peaceful Co-existence. Important Documents*

on the Settlement of the Sino-Burmese Boundary Question through Friendly Negotiations and on the Development of Friendly Relations Between China and Burma, Foreign Language Press, Peking 1960.

President Hosts Banquet in Honour of Mr. Akaev, New Delhi, 17 III 1992, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVIII, no. 3 (III 1992), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2580?000 (dostęp: 27 II 2018).

President's Independence Day Eve Broadcast to the Nation, New Delhi, 14 VIII 1991, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVII, no. 8 (VIII 1991), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2579?000 (dostęp: 25 II 2018).

President's Republic Day Eve Broadcast, New Delhi, 25 I 1992, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVIII, no. 1 (I 1992), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2580?000 (dostęp: 26 II 2018).

Prime Minister Chou En-lai's Letter to Prime Minister Nehru, 8 IX 1959, [w:] *Documents on the Sino-Indian Boundary Question*, Foreign Language Press, Peking 1960.

Prime Minister Nehru's Letter to Premier Chou En-lai, 26 IX 1959, [w:] *Documents on the Sino-Indian Boundary Question*, Foreign Language Press, Peking 1960.

Prime Minister Nehru's Speech of Welcome, New Delhi, 12 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. IX, no. 1 (I 1963), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 22 II 2018).

Prime Minister on Sino-Indian Relations, vol. 1: *Indian Parliament*, pt. 2, External Publicity Division, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1962.

Prime Minister's Banquet Speech in Beijing, Beijing, 19 XII 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 12 (XII 1988), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 25 II 2018).

Prime Minister's Reply to Debate in Lok Sabha, New Delhi, 25 I 1963, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. IX, no. 1 (I 1963), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2551?000 (dostęp: 21 II 2018).

Przemówienie inauguracyjne prezydenta Indonezji Ahmed Sukarno, [w:] *Bandung. Konferencja Krajów Azji i Afryki, 18–24 kwietnia 1955 r. Dokumenty i materiały*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 1955.

Question no.911 Opening of Nathu La Route, New Delhi, Lok Sabha, 7 II 2018, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://mea.gov.in/lok-sabha.htm?dtl/29421/question+no911+opening+of+nathu+la+route (dostęp: 4 III 2018).

Recent Developments in Doklam Area, New Delhi, 30 VI 2017, Ministry of External Affairs, Government of India, [on-line:] http://www.mea.gov.in/press-releases.htm?dtl/28572/Recent_Developments_in_Doklam_Area (dostęp: 10 I 2018).

Reply Made by Atal Behari Vajpayee, the Prime Minister, on 29 May 1998 in the Rajya Sabha on Nuclear Tests in Pokhran, [w:] *Selected Documents on Nuclear Disarmament*, ed. K.R. Gupta, vol. 4, New Delhi 2001.

Report of the Officials of the Governments of India and the People's Republic of China on the Boundary Question, Ministry of External Affairs, Government of India, New Delhi 1961.

Shri Atal Bihari Vajpayee's Speech at Banquet, Beijing, 13 II 1979, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXV, no. 2 (II 1979), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2567?000 (dostęp: 23 II 2018).

Shri Bhagat Hosts Dinner in Honour of Malaysian Foreign Minister – Text of Shri Bhagat's Speech, New Delhi, 30 X 1985, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXI, no. 10 (X 1985), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2573?000 (dostęp: 22 II 2018).

Shri Jatti Hosts Lunch for Chinese Delegation, New Delhi, 13 III 1978, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXIV, no. 3 (III 1978), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2566?000 (dostęp: 13 II 2018).

Shri Kundu Hosts Lunch for Seychelles Foreign Minister, New Delhi, 30 X 1978, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXIV, no. 10 (X 1978), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2566?000 (dostęp: 22 II 2018).

Shri Vajpayee's Speech in Lok Sabha, New Delhi, 29 VI 1977, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXIII, no. 6 (VI 1977), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2565?000 (dostęp: 23 II 2018).

Speech by Minister of State for External Affairs, New Delhi, 1 IV 1985, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXI, no. 4 (IV 1985), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2573?000 (dostęp: 22 II 2018).

Statement by Official Spokesman in Delhi, New Delhi, 12 XII 1986, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXII, no. 12 (XII 1986), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2574?000 (dostęp: 24 II 2018).

Statement of the Government of China, 24 X 1962, [w:] *The Sino-Indian Boundary Question*, vol. 1, Foreign Language Press, Peking 1962.

Text of a Message from External Affairs Minister Shri Jaswant Singh to His Chinese Counterpart, New Delhi, 7 XII 1998, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XLIV, no. 12 (XII 1998), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2586?000 (dostęp: 27 II 2018).

Text of the Resolution, 14 X 1962, [w:] J. Nehru, *We Accept China's Challenge. Speeches in the Lok Sabha on India's Resolve to Drive out the Aggressor*, Faridabad 1962.

Texts of Four Agreements Signed by India and China, Beijing, 7 IX 1993, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIX, no. 9 (IX 1993), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2581?000 (dostęp: 25 II 2018).

Treaty of Peace and Friendship between Japan and the People's Republic of China, Beijing, 12 VIII 1978, Ministry of Foreign Affairs of Japan, [on-line:] http://www.mofa.go.jp/region/asia-paci/china/treaty78.html (dostęp: 1 III 2018).

United Nations, General Assembly, *1236 (XII). Peaceful and Neighbourly Relations among States*, 14 XII 1957, UN Documents, [on-line:] http://www.un-documents.net/a12r1-236.htm (dostęp: 3 III 2018).

Vice President Inaugurates Seminar on Organisation of African Unity, New Delhi, 6 IX 1988, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXIV, no. 9 (IX 1988), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2576?000 (dostęp: 23 II 2018).

Visit of the Chinese Prime Minister, New Delhi, 13 XII 1991, [w:] *Foreign Affairs Record*, vol. XXXVII, no. 12 (XII 1991), [on-line:] http://mealib.nic.in/?pdf2579?000 (dostęp: 25 I 2018).

Work Together for a World of Peace, Stability and Sustainable Development. Statement by H.E. Li Keqiang, Premier of the State Council of the People's Republic of China at the General Debate of the 71st Session of the United Nations General Assembly, New York,

21 IX 2016, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/zxxx_662805/t1417056.shtml (dostęp: 4 III 2018).
The Writings of Mao Zedong, 1949–1976, vol. 1: *September 1949 – December 1955*, eds. M.Y.M. Kau, J.K. Leung, New York 1986.
Xi Jinping Meets with Representatives of Friendly Personages and Groups of Pakistan and Confers Five Principles of Peaceful Coexistence Friendship Award, Islamabad, 21 IV 2015, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/xjpdbjstjxgsfwbfydnxycxyfldrhyhwlhy6oznjnhd/t1256849.shtml (dostęp: 1 III 2018).
Xi Jinping Meets with Representatives of Friendly Personages and Groups of India and Confers the Five Principles of Peaceful Coexistence Friendship Award, New Delhi, 19 IX 2014, Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, [on-line:] http://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/topics_665678/zjpcxshzzcygyslshdsschybdtjkstmedfsllkydjxgsfw/t1193707.shtml (dostęp: 1 III 2018).
Xi Jinping, *Towards a Community of Shared Future for Mankind*, Geneva, 18 I 2017, [w:] idem, *The Governance of China*, vol. 2, Beijing 2017.
Z przemówienia premiera Pakistanu Mohammed Ali, [w:] *Bandung. Konferencja Krajów Azji i Afryki, 18–24 kwietnia 1955 r. Dokumenty i materiały*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 1955.

Dzieła pomocnicze

MONOGRAFIE

Acharya A., *East of India, South of China. Sino-Indian Encounters in Southeast Asia*, New Delhi 2017.
Athwal A., *China-India Relations. Contemporary Dynamics*, Abingdon 2007.
Avanzini F., *Religie Chin*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004.
Avari B., *Starożytne Indie*, tłum. Ł. Müller, Kraków 2007.
Bajpai G.S., *China's Shadow Over Sikkim. The Politics of Intimidation*, New Delhi 1999.
Balcerowicz P., *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. 1: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.
Basham A.L., *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1973.
Bhatia V., *Indira Gandhi and Indo-Soviet Relations*, New Delhi 1987.
Bonczol Ł., *Zrozumieć Indonezję. Nowy ład generała Suharto*, Warszawa 2012.
Brockington J.L., *Święta nić hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1981.
Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
Cantril A.H., *The Indian Perception of the Sino-Indian Border Clash. An Inquiry in Political Psychology*, Princeton 1963.

Chakravarti P.Ch., *The Art of War in Ancient India*, Dacca 1941.
Charlton S.E.M., *Comparing Asian Politics. India, China, and Japan*, Boulder 2014.
Chiny-Indie. Ekonomiczne skutki rozwoju, red. K. Kłosiński, Lublin 2008.
Cohen J.A., Chiu Hungdah, *People's China and International Law. A Documentary Study*, vol. 2, Princeton 2018.
Czajkowski M., *Obrona przeciwrakietowa w stosunkach międzynarodowych*, Kraków 2013.
Czekalska R., *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, Kraków 2013.
Czerwiński M., *Kultura, dyskurs, znak*, Kraków 2015.
Danver S.L., *Native Peoples of the World. An Encyclopedia of Groups, Cultures and Contemporary Issues*, New York 2015.
Deepak B.R., *India and China, 1904–2004. A Century of Peace and Conflict*, New Delhi 2005.
Dębnicki K., *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*,, Warszawa 2006.
A Dharma Reader. Classical Indian Law, ed., transl. by P. Olivelle, New York 2017.
Dikshitar V.R.R., *War in Ancient India*, Delhi 1987.
D'Onza Chiodo M., *Buddyzm*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005.
Duszak A., *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998.
Dziamski G., *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Gdańsk 2016.
Eekelen W. van, *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China. A New Look at Asian Relationships*, Leiden 2015.
Flåten L.T., *Hindu Nationalism, History and Identity in India. Narrating a Hindu Past under the BJP*, London 2016.
Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Kraków 2008.
Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1: *Filozofia Wed i eposu, Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990.
Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, t. 2: *Szkoły filozofii przyrody i system wajsieszi, system dżinistów, materializm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990.
Fravel M.T., *Strong Borders, Secure Nation. Cooperation and Conflict in China's Territorial Disputes*, Princeton 2008.
Gandhi M.K., *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań Prawdy*, tłum. J. Brodzki, Warszawa 1974.
Gandhi R., *Gandhi. The Man, His People and the Empire*, London 2008.
Gerlach T., *Indie w świadomości Indusów*, Wrocław 1988.
Ghose S., *Jawaharlal Nehru. A Biography*, New Delhi 1993.
Guruswamy M., Singh Z.D., *Chasing the Dragon. Will India Catch Up with China?*, New Delhi 2010.
Guyot-Réchard B., *Shadow States. India, China and the Himalayas, 1910–1962*, Cambridge 2017.
Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
Hamilton S., *Filozofia indyjska. Wprowadzenie*, tłum. M. Szkółka, M. Jakubczak, Kraków 2010.

Hay S.N., *Asian Ideas of East and West. Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, Cambridge 1970.
Holslag J., *China and India. Prospects for Peace*, New York 2010.
Howarth D., *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008.
Igielski Z., *Sikhizm*, Kraków 2008.
India, China, and Panchsheel, ed. J. Singh, New Delhi 1996.
Iwanek K., Burakowski A., *Indie. Od kolonii do mocarstwa, 1857–2013*, Warszawa 2013.
Jabbar N., *Historiography and Writing Postcolonial India*, London 2009.
Jaffrelot Ch., *The Pakistan Paradox. Instability and Resilience*, transl. by C. Schoch, New York 2015.
Jain G., *Panchsheela and After. A Re-appraisal of Sino-Indian Relations in the Context of the Tibetan Insurrection*, London 1960.
Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
Jha Ch., *History and Sources of Law in Ancient India*, New Delhi 1987.
Kajdańska A., Kajdański E., *Jedwab. Szlakami dżonek i karawan*, Warszawa 2007.
Kalha R.S., *India-China Boundary Issues. Quest for Settlement*, New Delhi 2014.
Kalupahana D.J., *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu 1995.
Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław 2003.
Kipling R., *Kim*, tłum. J. Birkenmajer, Warszawa 1990.
Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980.
Knott K., *Hinduizm*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 2000.
Kościelniak K., *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 2: *Religie Indii: Hinduizm*, Kraków 2016.
Kroeber A., Kluckhohn C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass. 1952.
Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
Kumar Y., *A History of Sino-Indian Relations: 1st Century A.D. to 7th Century A.D. Movement of Peoples and Ideas Between India and China from Kasyapa Matanga to Yi Jing*, New Delhi 2005.
Lal D., *Indo-Tibet-China Conflict*, Delhi 2008.
Lal R., *Understanding China and India. Security Implications for the United States and the World*, Westport 2006.
Lal V., *The History of History. Politics and Scholarship in Modern India*, New Delhi 2003.
Lamb A., *The China-India Border. The Origins of the Disputed Boundaries*, Bath 1964.
Lamb A., *The McMahon Line. A Study in the Relations between India, China and Tibet, 1904 to 1914*, vol. 1–2, London 1966.
Lamb A., *The Sino-Indian Border in Ladakh*, Columbia 1975.
Lanning M.L., *The Battle 100. The Stories Behind History's Most Influential Battles*, Naperville 2005.
Lintner B., *Great Game East. India, China, and the Struggle for Asia's Most Volatile Frontier*, New Haven–London 2015.
Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975.
Liu JeeLoo, *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, tłum. M. Godyń, Kraków 2010.

Long J.D., *Jainism. An Introduction*, London 2009.
Loomba A., *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011.
Lorenc W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998.
Lu Yang, *China-India Relations in the Contemporary World. Dynamics of National Identity and Interest*, Abingdon 2016.
Manu, *The Law Code of Manu*, transl. by P. Olivelle, Oxford 2004.
Manu Swajambhuwa, *Manusmryti, czyli Traktat o zacności*. Mallanaga Watsjajana, *Kamasutra, czyli Traktat o miłowaniu*, tłum. M.K. Byrski, Warszawa 1985.
Maxwell N., *India's China War*, London 1970.
Meredith R., *The Elephant and the Dragon. The Rise of India and China and What It Means for All of Us*, New York 2007.
Miller M.Ch., *Wronged by Empire. Post-Imperial Ideology and Foreign Policy in India and China*, Stanford 2013.
Mishra K., *Rapprochement across the Himalayas. Emerging India-China Relations in Post Cold War Period (1947–2003)*, Delhi 2004.
Misra A., *Identity and Religion. Foundations of Anti-Islamism in India*, New Delhi 2004.
Morton W.S., Lewis Ch.M., *Chiny. Historia i kultura*, tłum. B.S. Zemanek, Kraków 2007.
Mrozek B., *Indie, Pakistan, Bangladesz. Studia historyczno-polityczne*, Warszawa 1976.
Mrozek B., *Nehru*, Warszawa 1974.
Mroziewicz K., *Indie. Sztuka władzy*, Poznań 2017.
Mullik B.N., *My Years with Nehru. The Chinese Betrayal*, New Delhi 1971.
Mylius K., *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P.P. Wiener, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005.
Nehru J., *Freedom from Fear. Reflections on the Personality and Teachings of Gandhi*, ed. T.K. Mahadevan, New Delhi 1960.
Nehru J., *Glimpses of World History*, New York 1975.
Nehru J., *Odkrycie Indii*, tłum. S. Majewski, K. Rapaczyński, Warszawa 1957.
Nehru J., Karanjia R.K., *The Philosophy of Mr. Nehru as Revealed in a Series of Intimate Talks with R.K. Karanjia*, London 1966.
Nojeim M.J., *Gandhi and King. The Power of Nonviolent Resistance*, London 2004.
Nye Jr. J.S., *Soft power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, tłum. J. Zaborowski, Warszawa 2007.
Okraska T., *Słoń w pogoni za smokiem. Stosunki indyjsko-chińskie w zmieniającym się świecie*, Toruń 2019.
Orędzia króla Asioki, tłum. J. Makowiecka, red. E. Słuszkiewicz, Warszawa 1964.
Ozdowski P., *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Poznań 1984.
Panda J.P., *India-China Relations. Politics of Resources, Identity and Authority in a Multipolar World Order*, Abingdon 2017.
Pandey H.K., Singh M.R., *India's Major Military and Rescue Operations*, Traverse City 2007.
Pandiri A.M., *A Comprehensive, Annotated Bibliography on Mahatma Gandhi*, vol. 2: *Books and Pamphlets about Mahatma Gandhi*, London 2007.

Panigrahi D.N., *The Himalayas and India-China Relations*, Abingdon 2016.
Panikkar K.M., *Dzieje Indii*, tłum. K. Kęplicz, Warszawa 1967.
Panikkar K.M., *In Two Chinas. Memoirs of a Diplomat*, London 1955.
The Patanjala Yogasutra with Vyasa Commentary, transl. by B. Baba, Puna 1949.
The Penguin 1857 Reader, ed. P.K. Nayar, New Delhi 2007.
Principles of Lenin's Foreign Policy, Moscow 1970.
The Question of Tibet and the Rule of Law, International Commission of Jurists, Geneva 1959.
Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958.
Radhakrishnan S., *India and China. Lectures Delivered in China in May 1944*, Bombay 1947.
Raghavan K.N., *Dividing Lines. Contours of India-China Conflict*, Mumbai 2012.
Rana A.P., *The Imperatives of Nonalignment. A Conceptual Study of India's Foreign Policy Strategy in Nehru Period*, Meerut 1976.
Rao G.N., *The India-China Border. A Reappraisal*, Delhi 1968.
Ray J.K., *India's Foreign Relations, 1947–2007*, New Delhi 2011.
Roy K., *Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia. From Antiquity to the Present*, Cambridge 2012.
Said E.W., *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.
Sali M.L., *India-China Border Dispute. A Case Study of the Eastern Sector*, New Delhi 1998.
Schwartz B.I., *Starożytna myśl chińska*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009.
Sergeev E., *The Great Game, 1856–1907. Russo-British Relations in Central and East Asia*, Washington 2013.
Sharma S.D., *China and India in the Age of Globalization*, New York 2009.
Sidhu W.P.S., Yuan Jing-dong, *China and India. Cooperation or Conflict?*, Boulder 2003.
Singh J., *Defending India*, Houndmills 1999.
Singh U., *Political Violence in Ancient India*, London 2017.
Słuszkiewicz E., *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa 1980.
Smith D., *The Dragon and the Elephant. China, India and the New World Order*, London 2007.
Smith J.M., *Cold Peace. China-India Rivalry in the Twenty-First Century*, Lanham 2014.
Spengler O., *The Decline of the West*, vol. 1: *Form and Actuality*, transl. by Ch.F. Atkinson, New York 1927.
Stasik D., *Opowieść o prawym królu. Tradycja Ramajany w literaturze hindi*, Warszawa 2000.
Stietencron H. von, *Hinduizm*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2010.
Streets H., *Martial Races. The Military, Race and Masculinity in British Imperial Culture, 1857–1914*, Manchester 2004.
Subramanian K.S., *Political Violence and the Police in India*, New Delhi 2007.
Sugirtharajah S., *Imagining Hinduism. A Postcolonial Perspective*, London 2003.
Suryanarayana P.S., *Smart Diplomacy. Exploring China-India Synergy*, Hackensack 2016.
Sztumska B., Sztumski J., *Świat wartości jako trzecie środowisko istnienia człowieka*, Katowice 2018.
Tachibana S., *The Ethics of Buddhism*, Richmond 1992.
Tähtinen U., *Ahiṃsā. Non-Violence in Indian Tradition*, London 1976.
Thompson H.O., *World Religions in War and Peace*, Jefferson 1988.
Tokarski S., Bhutani S., *Nowoczesne Indie. Wyzwania rozwoju*, Warszawa 2007.

Tokarski S., *Orient i kontrkultury*, Warszawa 1984.
Truchlińska B., *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918–1939*, Lublin 1998.
Tylor E., *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, tłum. Z.A. Kowerska, t. 1, Warszawa 1896.
Udayakumar S.P., *„Presenting" the Past. Anxious History and Ancient Future in Hindutva India*, London 2005.
Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata, red. M. Zych, Warszawa 2013.
Veer P. van der, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley 1994.
Weber M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, ed., transl. by H.H. Gerth, D. Martindale, Glencoe 1985.
Wells H.G., *Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind*, vol. 1, London 1920.
Wolf Jr. Ch. et al., *China and India, 2025: A Comparative Assessment*, Santa Monica 2011.
Wolpert S., *Nowa historia Indii*, tłum. E. Kowalewska, Warszawa 2010.
Woodman D., *Himalayan Frontiers. A Political Review of British, Chinese, Indian, and Russian Rivalries*, New York 1969.
Yahuda M., *The International Politics of the Asia-Pacific*, Abingdon 2011.
Zajączkowski J., *Indie w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2008.

przedmowy i rozdziały w publikacjach zbiorowych

Anand D., *The Tibet Question and the West: Issues of Sovereignty, Identity, and Representation*, [w:] *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*, eds. B. Sautman, J.T. Dreyer, Armonk 2006.
Bajpai K., Huang Jing, Mahbubani K., *Introduction. The Long Peace, New Areas of Competition and Opportunities for Cooperation in China-India Relations*, [w:] *China-India Relations. Cooperation and Conflict*, eds. iidem, Abingdon 2016.
Balcerowicz P., *Dżinizm i filozofia dżinijska*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
Banerjea J.N., *The Hindu Concept of God*, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996.
Banerjee P., *The Chinese in India: Internment, Nationalism, and the Embodied Imprints of State Action*, [w:] *The Sino-Indian War of 1962. New Perspectives*, eds. A.R. Das Gupta, L.M. Lüthi, Abingdon 2017.
Banerjee D., *India-China Relations in the 21st Century – Seeking Confidence and Convergence*, [w:] *Military Confidence-Building and India-China Relations. Fighting Distrust*, eds. D. Banerjee, J.T. Jacob, New Delhi 2013.
Bhatia H.S., *Ancient India and the Outside World*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, ed. idem, New Delhi 1977.
Bhatia H.S., *Ancient Indo-Chinese Diplomatic Ties*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, ed. idem, New Delhi 1977.
Bhatia H.S., *Inter-State Relations in Ancient India*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, ed. idem, New Delhi 1977.

Bhatia H.S., *Origin and Growth of International Law in Ancient India*, [w:] *International Law and Practice in Ancient India*, ed. idem, New Delhi 1977.

Bhatt S.R., *Dharma: The Overriding Principle of Indian Life and Thought*, [w:] *Applied Ethics and Human Rights. Conceptual Analysis and Contextual Applications*, ed. S. Motilal, Delhi 2010.

Bhattacharjea M.S., *The Domestic Roots of Maoist China's India Policy*, [w:] *Indian and Chinese Foreign Policies in Comparative Perspective*, ed. S. Mansingh, New Delhi 1998.

Bhoothalingam R., *Duet or Duel?*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, ed. I. Pande, New Delhi 2010.

Bojarczyk B., Olchowski J., Ziętek A.W., *Od dominacji kulturowej do soft power. Kultura w promocji państw*, [w:] *Międzynarodowe stosunki kulturalne. Podręcznik akademicki*, red. A.W. Ziętek, Warszawa 2010.

Brekke T., *Between Prudence and Heroism: Ethics of War in the Hindu Tradition*, [w:] *The Ethics of War in Asian Civilizations. A Comparative Perspective*, ed. idem, New York 2006.

Brimnes N., *Globalization and Indian Civilization: Questionable Continuities*, [w:] *Globalization and Civilizations*, ed. M. Mozaffari, London 2002.

Chacko Ch.J., *Introductory Note*, [w:] *The Sino-Indian Boundary. Texts of Treaties, Agreements and Certain Exchange of Notes Relating to the Sino-Indian Boundary*, The Indian Society of International Law, New Delhi 1962.

Chapple Ch., *Nonviolence to Animals in Buddhism and Jainism*, [w:] *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*, ed. K. Kraft, New York 1992.

Chociłowski J., *Wulkan sikhijski*, [w:] W.O. Cole, P.S. Sambhi, *Sikhowie. Wiara i życie*, tłum. J. Mach, Łódź 1987.

Dandekar R.N., *The Role of Man in Hinduism*, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996.

Das S.K., *The Controversial Guest. Tagore in China*, [w:] *India and China in the Colonial World*, ed. M. Thampi, New Delhi 2005.

Deegalle M., *Norms of War in Theravada Buddhism*, [w:] *World Religions and Norms of War*, eds. V. Popovski, G.M. Reichberg, N. Turner, Tokyo–New York 2009.

Dennehy K., *The Bandung Conference, 1955*, [w:] *Pan-Asianism. A Documentary History*, vol. 2: *1920 – Present*, eds. S. Saaler, Ch.W.A. Szpilman, London 2011.

Devanandan, Paul David, [w:] *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. G.H. Anderson, Cambridge 1999.

Dharma Śāstras, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996.

Domańska E., *Badania postkolonialne*, [w:] L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Poznań 2008.

Duara P., *Civilization and Realpolitik*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, ed. I. Pande, New Delhi 2010.

Dwivedi A.V., *Jainism*, [w:] *The SAGE Encyclopedia of War. Social Science Perspectives*, ed. P. Joseph, Thousand Oaks 2016.

Eller C., *The Impact of Christianity on Buddhist Nonviolence in the West*, [w:] *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*, ed. K. Kraft, New York 1992.

Fang Tien-sze, *The Past, Prospects and Problems of Forming the „Chindia" Alliance*, [w:] *India and China in the Emerging Dynamics of East Asia*, eds. G.V.C. Naidu, Mumin Chen, R. Narayanan, New Delhi 2015.

Gandhi M.K., *My Attitude towards War*, „Young India" 13 IX 1928, [w:] idem, *Non-violence in Peace and War*, vol. 1, Ahmedabad 1948.

Ganguly S., *The Genesis of Nonalignment*, [w:] *India's Foreign Policy. Retrospect and Prospect*, ed. idem, New Delhi 2010.

Ganguly S., *India and China: Border Issues, Domestic Integration, and International Security*, [w:] *The India-China Relationship. What the United States Needs to Know*, eds. F.R. Frankel, H. Harding, New York 2004.

Garver J.W., *Evolution of India's China Policy*, [w:] *India's Foreign Policy. Retrospect and Prospect*, ed. S. Ganguly, New Delhi 2010.

Gladney D.C., *Islam in China: Accommodation or Separatism?*, [w:] *Religion in China Today*, ed. D.L. Overmyer, Cambridge 2003.

Gómez L.O., *Nonviolence and the Self in Early Buddhism*, [w:] *Inner Peace, World Peace. Essays on Buddhism and Nonviolence*, ed. K. Kraft, New York 1992.

Gupta N.L., Bhatia V., *Foreword*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman, National Leader and Thinker*, eds. idem, New Delhi 1989.

Heidrich J., *Jawaharlal Nehru's Perception of History*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman, National Leader and Thinker*, eds. N.L. Gupta, V. Bhatia, New Delhi 1989.

Herder J.G. von, *Przedmowa*, [w:] idem, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1962.

Jacob J.T., *Remembering 1962 in India, 50 Years on*, [w:] *The Sino-Indian War of 1962. New Perspectives*, eds. A.R. Das Gupta, L.M. Lüthi, Abingdon, 2017.

Jan F., Granger S., *Pakistan-China Symbiotic Relations*, [w:] *Pakistan at the Crossroads. Domestic Dynamics and External Pressures*, ed. Ch. Jaffrelot, New York 2016.

Jenkins P., *Changes and Trends in Global Christianity*, [w:] *The Globalization of Christianity. Implications for Christian Ministry and Theology*, eds. G.L. Heath, S.M. Studebaker, Eugene 2014.

Jian Li, *China's Enlightenment by Indian Strategies of Cultural Soft Power*, [w:] *China and India. History, Culture, Cooperation and Competition*, eds. P. Mukherjee, A.K. Deb, Miao Pang, New Delhi 2016.

Kęplicz K., *Wstęp*, [w:] K.M. Panikkar, *Dzieje Indii*, tłum. K. Kęplicz, Warszawa 1967.

Kharat R., *Indo-Bhutan Relations: Strategic Perspectives*, [w:] *Himalayan Frontiers of India: Historical, Geo-Political and Strategic Perspectives*, ed. K. Warikoo, Abingdon 2009.

Kosior K., *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

Kościelniak K., *Implikacje religijnego nacjonalizmu hinduskiego Bharatiya Janata Party (BJP) dla społeczności muzułmańskich Indii*, [w:] *Nacjonalizm i religia. Refleksje nad uniwersalnością pojęć i teorii w kontekście badań Azji i Afryki Północnej*, red. M. Pycińska, K. Wiciarz, Kraków 2013.

Kroeber A.L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, wybór i red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2009.

Kudelska M., *Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

Lake Manasarovar (Tibet), [w:] L.K. Davidson, D. Gitlitz, *Pilgrimage. From the Ganges to Graceland. An Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara 2002.

Liang Qichao, *Introduction*, [w:] R. Tagore, *Talks in China. Lectures Delivered in April and May, 1924*, Calcutta 1925.

Majumdar M., *„Moral Obligation" to Fight for the Prevention of Greater Calamity: A Debate between Sādharana Dharma and Sva Dharma*, [w:] *Applied Ethics and Human Rights. Conceptual Analysis and Contextual Applications*, ed. S. Motilal, Delhi 2010.

Nanda B.R., *Gandhi and Religion*, [w:] *Mahatma Gandhi 125 Years. Remembering Gandhi, Understanding Gandhi, Relevance of Gandhi*, ed. idem, New Delhi 1995.

Nehru J., *Preface to Original Edition*, [w:] idem, *Glimpses of World History*, New Delhi 2003.

Nehru J., *Przedmowa do I wydania polskiego*, [w:] M.K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, tłum. J. Brodzki, Warszawa 1974.

Nehru J., *Synthesis Is Our Tradition. Extracts from 'India Today and Tomorrow'*, Azad Memorial Lectures, New Delhi, 22–23 II 1959, [w:] *Jawaharlal Nehru's Speeches*, vol. 4: *September 1957 – April 1963*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi 1964.

Nowakowska M., *Mimansa*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.

Olivelle P., *Introduction*, [w:] Manu, *The Law Code of Manu*, transl. by P. Olivelle, Oxford 2004.

Osiatyński W., *O sztuce władzy*, [w:] K. Mroziewicz, *Indie. Sztuka władzy*, Poznań 2017.

Pant H.V., *China Rising*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, ed. I. Pande, New Delhi 2010.

Partition, [w:] S. Mansingh, *Historical Dictionary of India*, Lanham 2006.

Plaks A.H., *The Journey to the West*, [w:] *Masterworks of Asian Literature in Comparative Perspective. A Guide for Teaching*, ed. B.S. Miller, Armonk 1993.

Polak E., *Kultura a cywilizacja*, [w:] *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, red. A. Chodubski, A. Piskozub, U. Świętochowska, Toruń 1998.

Radhakrishnan S., *Hinduism*, [w:] *The Legacy of India*, ed. G.T. Garratt, Oxford 1958.

Raghavan V., *Introduction to the Hindu Scriptures*, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996.

The Rāmāyaṇa, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996.

Reetz D., *The Asian Relations Conference in New Delhi in 1947: Nehru's Vision of India's Role in Asia and the World*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman, National Leader and Thinker*, eds. N.L. Gupta, V. Bhatia, New Delhi 1989.

Ricoeur P., *„Symbol daje do myślenia"*, tłum. S. Cichowicz, [w:] idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, red. S. Cichowicz, Warszawa 1985.

Roy K., *Norms of War in Hinduism*, [w:] *World Religions and Norms of War*, eds. V. Popovski, G.M. Reichberg, N. Turner, Tokyo–New York 2009.

Sarma D.S., *The Nature and History of Hinduism*, [w:] *The Religion of the Hindus*, eds. K.W. Morgan et al., Delhi 1996.

Sen T., *Changes and Exchanges*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, ed. I. Pande, New Delhi 2010.

Siddiqi A., *Pathways of the Poppy. India's Opium Trade in the Nineteenth Century*, [w:] *India and China in the Colonial World*, ed. M. Thampi, New Delhi 2005.
Studnicki G., *Tradycja w procesie mityzacji*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 1: *Tradycja: wartości i przemiany*, red. J. Adamowski, J. Styk, Lublin 2009.
Tan Chung, *India and China: A Saga of Sharing a Historical Heritage*, [w:] *India's Interaction with China, Central and West Asia*, ed. A. Rahman, New Delhi 2002, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. 3, pt. 2.
Tan Chung, *Towards a Grand Harmony*, [w:] *India China: Neighbours Strangers*, ed. I. Pande, New Delhi 2010.
Thampi M., *Indian Soldiers and Policemen in China in the Colonial Period*, [w:] *Indian and Chinese Immigrant Communities. Comparative Perspectives*, eds. J. Bhattacharya, C. Kripalani, London 2015.
Vivekananda S., *The Mission of the Vedanta*, [w:] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 3, Kolkata 1964.
Vivekananda S., *Response to Welcome at the World's Parliament of Religions*, Chicago, 11 IX 1893, [w:] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1, Kolkata 1907.
Wałkówska H., *Wstęp*, [w:] Bhagawadgita *czyli* Pieśń Pana, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988, *Biblioteka Narodowa. Seria 2*, nr 224.
Wang Tieya, *International Law in China: Historical and Contemporary Perspectives*, [w:] *Recueil des cours. Collected Courses of the Hague Academy of International Law*, vol. 221, Dordrecht 1990.
Wuensche R., *Nehru and the Policy of Non-alignment*, [w:] *Jawaharlal Nehru. Statesman, National Leader and Thinker*, eds. N.L. Gupta, V. Bhatia, New Delhi 1989.

ARTYKUŁY W CZASOPISMACH

Beinorius A., *Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych*, tłum. A. Jaroszczyk, „Porównania" 2013, vol. 12, no. 1, https://doi.org/10.14746/p.2013.12.11045.
Beszterda R., *The Shipki La and Its Place in Cross-border Trade between India and Tibet*, „Tibet Journal" 2015, vol. 40, no. 2.
Bhagat G., *Kautilya Revisited and Re-visioned*, „The Indian Journal of Political Science" 1990, vol. 51, no. 2.
Boesche R., *Kautilya's „Arthaśāstra" on War and Diplomacy in Ancient India*, „The Journal of Military History" vol. 67, 2003, no. 1.
Brekke T., *The Ethics of War and the Concept of War in India and Europe*, „Numen" 2005, vol. 52, no. 1, http://dx.doi.org/10.1163/1568527053083430.
Brockington J.L., *Religious Attitudes in Vālmīki's „Rāmāyaṇa"*, „Journal of the Royal Asiatic Society" 1976, vol. 108, no. 2, https://doi.org/10.1017/S0035869X00133350.
Chousalkar A.S., *Methodology of Kautilya's Arthashastra*, „The Indian Journal of Political Science" 2004, vol. 65, no. 1.
Chousalkar A.S., *Political Philosophy of Arthashastra Tradition*, „The Indian Journal of Political Science" 1981, vol. 42, no. 1.

Dale S.F., *Silk Road, Cotton Road or… Indo-Chinese Trade in Pre-European Times*, „Modern Asian Studies" 2009, vol. 43, no. 1, https://doi.org/10.1017/S0026749X07003277.
Dhand A., *The Dharma of Ethics, the Ethics of Dharma: Quizzing the Ideals of Hinduism*, „The Journal of Religious Ethics" 2002, vol. 30, no. 3, https://doi.org/10.1111/1467-9795.00113.
Dominiak Ł., *Dyskurs Michela Foucaulta. Centrum i tajemnica*, „Dialogi Polityczne" 2004, nr 3–4, http://dx.doi.org/10.12775/DP.2004.017.
Fazalbhoy N., *Sociology and Muslims in India: Directions, Trends, Prospects*, „Sociological Bulletin" 2005, vol. 54, no. 3, Special Issue on South Asia: *The State of Sociology: Issues of Relevance and Rigour*, https://doi.org/10.1177%2F003802292005031 2.
Fifield R.H., *The Five Principles of Peaceful Co-Existence*, „The American Journal of International Law" 1958, vol. 52, no. 3, https://doi.org/10.1017/S0002930000190141.
Gardner E.C., *Altruism in Classical Hinduism and Christianity*, „Journal of the American Academy of Religion" 1954, vol. 22, no. 3, https://doi.org/10.1093/jaarel/XXII.3.172.
Godrej F., *Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration*, „The Review of Politics" 2006, vol. 68, no. 2.
Heredia R.C., *Gandhi's Hinduism and Savarkar's Hindutva*, „Economic and Political Weekly" 2009, vol. 44, no. 29.
Hindery R., *Hindu Ethics in the Rāmāyana*, „The Journal of Religious Ethics" 1976, vol. 4, no. 2.
Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, „Philosophy East and West" 1953, vol. 3, no. 1, http://dx.doi.org/10.2307/1397361.
Hume R.E., *Hinduism and War*, „The American Journal of Theology" 1916, vol. 20, no. 1.
Khrushchev N.S., *On Peaceful Coexistence*, „Foreign Affairs" 1959, vol. 38, no. 1.
Lipson L., *Peaceful Coexistence*, „Law and Contemporary Problems" 1964, vol. 29, no. 4, http://dx.doi.org/10.2307/1190700.
Lyman S.M., *The „Yellow Peril" Mystique: Origins and Vicissitudes of a Racist Discourse*, „International Journal of Politics, Culture, and Society" 2000, vol. 13, no. 4, https://doi.org/10.1023/A:1022931309651.
Meena S.L., *Relationship between State and Dharma in Manusmriti*, „The Indian Journal of Political Science" 2005, vol. 66, no. 3.
Mishra K.K., *The Study of Ancient Political Traditions*, „The Indian Journal of Political Science" 2004, vol. 65, no. 1.
Nanda M., *Hindu Triumphalism and the Clash of Civilisations*, „Economic and Political Weekly" 2009, vol. 44, no. 28.
Omvedt G., *Hinduism and Politics*, „Economic and Political Weekly" 1990, vol. 25, no. 14.
Pradhan R.C., *Making Sense of Gandhi's Idea of Truth*, „Social Scientist" 2006, vol. 34, no. 5/6.
Prasad D.M., *Politics and Ethics in Kautilya's Arthashastra*, „The Indian Journal of Political Science" 1978, vol. 39, no. 2.
Rao K.S.S., *Vedic Ideals and Indian Political Thought*, „The Indian Journal of Political Science" 2007, vol. 68, no. 1.
Sax W.S., *Conquering the Quarters: Religion and Politics in Hinduism*, „International Journal of Hindu Studies" 2000, vol. 4, no. 1, https://doi.org/10.1007/s11407-000-0002-9.

Sayeed S.A., *Ethics of Truth: Non-Violence and Truth*, „Social Scientist" 2006, vol. 34, no. 5/6.
Sharma A., *On Hindu, Hindustān, Hinduism and Hindutva*, „Numen" 2002, vol. 49. no. 1, https://doi.org/10.1163/156852702772759.
Sikri R., *The Tibet Factor in India-China Relations*, „Journal of International Affairs" 2011, vol. 64, no. 2.
Srinivas M.N., *Gandhi's Religion*, „Economic and Political Weekly" 1995, vol. 30, no. 25.
Thapar R., *Ashoka – A Retrospective*, „Economic and Political Weekly" 2009, vol. 44, no. 45.
Upadhyaya K.N., *The Bhagavad Gītā on War and Peace*, „Philosophy East and West" 1969, vol. 19, no. 2, http://dx.doi.org/10.2307/1397844.
Véron J., *The Demography of South Asia from the 1950s to the 2000s: A Summary of Changes and a Statistical Assessment*, transl. by K. Horko, R. Kneipp, G. Rogers, „Population" 2008, vol. 63, no. 1, http://dx.doi.org/10.3917/popu.801.0009.
Vishal R.S., Muthupandian B., *India's Border Trade with China: Current Status and Potential of Trade Route through Nathu La*, „Management Insight" 2015, vol. 11, no. 2.
Yeh Theresa Der-lan, *The Way to Peace: a Buddhist Perspective*, „International Journal of Peace Studies" 2006, vol. 11, no. 1.

KOMENTARZE PRASOWE

Achievements of India: High Praise by „Pravda", „The Times of India" 11 II 1955.
All Nations Urged to Practise Co-existence. Nehru-Chou Call at Peking Banquet, „The Times of India" 22 X 1954.
Bhat S., *Chinese Lip-Service to Panchshila*, „The Times of India" 8 VII 1962.
Bhat S., *Principles of Peaceful Co-existence Violated: Chinese Make Allegation against India*, „The Times of India" 4 VI 1962.
Chinese Leader Swears by Ideals of Co-existence, „The Times of India" 29 V 1969.
Co-existence, „The Times of India" 2 VII 1954.
Gandhi G., *A Communist Rishi*, „The Hindu" 2 VIII 2004, [on-line:] http://www.thehindu.com/2004/08/02/stories/2004080202761000.htm (dostęp: 13 VIII 2016).
Guha S., *Visit Signals Better Ties with India*, „The Times of India" 24 XI 1996.
Gupta S., *The Doklam Stand-off Was Resolved Because of Modi's Hamburg Initiative*, „Hindustan Times" 9 IX 2017, [on-line:] https://www.hindustantimes.com/opinion/the-doklam-stand-off-was-resolved-because-of-modi-s-hamburg-initiative/story-3sJAvVnjfLb605Gy2sabhN.html (dostęp: 2 III 2018).
India's Move for 10-Point Formula to Renounce Force: 'Peaceful Co-existence' Among Nations Vital, „The Times of India" 14 VIII 1964.
Jamali Will Seek Liberal Aid from Chinese Govt, „The Times of India" 24 III 2003.
Malik V.P., *India-China War 50 Years Later*, „The Tribune" 17 X 2012, [on-line:] http://www.tribuneindia.com/2012/specials/china.htm (dostęp: 7 III 2018).
Meddling Must Stop, Chinese Told in Ptotest Note: „Naga Rebel", „The Times of India" 20 VI 1968.
Nehru J., *Changing India*, „The Times of India" 31 III 1963.
Nixon-Chou Stress on Joint Endeavor, „The Times of India" 22 II 1972.

President Xi Jinping's Visit: India, China Ink 12 Pacts; $20 Billion Chinese Investment in 5 Years, „The Economic Times" 18 IX 2014, [on-line:] https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/president-xi-jinpings-visit-india-china-ink-12-pacts-20-billion-chinese-investment-in-5-years/articleshow/42817902.cms (dostęp: 5 III 2018).

Right of All Nations to Choose Own Way of Life: Mr. Chou on Basis of Co-existence, „The Times of India" 28 VI 1954.

Roy N.S., *Banned Books in India: 1970s–2006*, „Business Standard" 30 V 2006, [on-line:] http://www.business-standard.com/article/opinion/nilanjana-s-roy-banned-books-in-india-1970s-2006-106053001122_1.html (dostęp: 17 V 2016).

Sethi R., *Doklam Is PM Modi's Biggest Geo-Strategic Win to Date*, NDTV, 30 VIII 2017, [on-line:] https://www.ndtv.com/opinion/doklam-a-big-win-for-pm-modi-but-a-big-vulnerability-is-clear-1742900 (dostęp: 1 III 2018).

Sino-Indian Meet on Panchsheel, „The Times of India" 19 VI 1994.

Sino-Japanese Peace Pact, „The Times of India" 13 VIII 1978.

Tan Chung, *Chinese View in 1954 and Now*, „The Times of India" 19 XII 1988.

Trade Deficit with China a Matter of Concern: Nirmala Sitharaman, „The Economic Times" 25 VII 2017, [on-line:] https://economictimes.indiatimes.com/news/economy/foreign-trade/trade-deficit-with-china-a-matter-of-concern-nirmala-sitharaman/articleshow/59735997.cms (dostęp: 1 III 2018).

U.S. to Recognise Russia, Five Republics, „The Times of India" 25 XII 1991.

World Leaders Greet Manmohan Singh, „The Times of India" 24 V 2004.

World Must Hear Asian and African Views: Statement by Ceylonese and Polish Premiers, „The Times of India" 2 X 1960.

Wuhan Step at a Time, They Move Along: After a Slide, India-China Vie-Vie Once More, „The Economic Times" Blogs – ET Editorials, 29 IV 2018, [on-line:] https://economictimes.indiatimes.com/blogs/et-editorials/wuhan-step-at-a-time-they-move-along-after-a-slide-india-china-vie-vie-once-more/ (dostęp: 12 II 2019).

inne źródła internetowe

Dr Jivanta Schöttli List of Publications, South Asia Institute, [on-line:] http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/SAPOL/mitarbeiter/jschoettli.html (dostęp: 8 I 2016).

Meyer H., *En Chine – le gâteau des Rois et... des Empereurs*, „Le Petit Journal" 16 I 1898, Cornell University Library Digital Collections, [on-line:] https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:3293809 (dostęp: 12 I 2018).

Profile of Jawaharlal Nehru, SOAS Library Catalogue – SOAS University of London, [on-line:] https://library.soas.ac.uk/Record/355388 (dostęp: 10 VIII 2016).

Prohibition on Importations into India, pt. 4, Internet Archive – Wayback Machine, [on-line:] https://web.archive.org/web/20120921231208/http://www.chennaicustoms.gov.in/imports/part4.htm (dostęp: 17 XII 2016).

Thomas P.M., *Twentieth Century Indian Interpretations of the* Bhagavagītā*: A Selective Study of Patterns* (Thesis), McMaster University, 1974, [on-line:] https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/14080/1/fulltext.pdf (dostęp: 19 III 2017).

CULTURAL HERITAGE OF INDIA IN THE FIVE PRINCIPLES OF PEACEFUL COEXISTENCE AND ITS ROLE IN CHINESE-INDIAN RELATIONS (1954–2014)

SUMMARY

This monograph is devoted to the political and cultural discourse related to the Five Principles of Peaceful Coexistence — also known as Pancha Shila (*pañca śīla*) — formulated for the first time in the Chinese-Indian Agreement of April 29, 1954. This agreement expresses the will to develop cooperation between Tibet (annexed by the People's Republic of China in 1950) and the Republic of India. It also regulates various issues related to trade and pilgrimage. The principles contained in the preamble to the agreement include: mutual respect for the territorial integrity and sovereignty of each state, mutual non-aggression, mutual non-interference in internal affairs, equality and mutual benefits, as well as peaceful coexistence.

The monograph offers a completely new view on this international agreement. While the vast majority of academic texts devoted to the Five Principles were written from the perspective of political science, the research conducted in this work incorporated a cultural studies approach. The subject of the study are books, articles, speeches and interviews which express the view that the Five Principles echo the ancient Indian attachment to peace, non-violence, and even tolerance towards other philosophical and religious systems. Therefore, the main aim of this publication is to reconstruct the cultural discourse according to which the ideas embodied in the Five Principles were to reflect the values rooted in the Indian civilization. In other words, this research serves not so much to show the Five Principles as a set of values characteristic of Indian culture, but rather to uncover why and how politicians, journalists, and even academics have ascribed a cultural sense to these principles. This work also attempts to explain why, as part of this peculiar re-semantization and re-contextualization, the creators of the Five Principles discourse only applied selected historical and cultural issues, and how, for six decades, they have used this narrative manipulation to achieve ideological and image-building goals. As a result, this monograph can be treated as a study of activities consisting in the legitimization of political constructs through alleged connections with a mythologized and sanctified past.

The first chapter is devoted to the broadly understood historical and political context in which the Five Principles were proclaimed. The issues raised in this section relate to both Chinese-Indian relations, as well as Asian (and even global) issues and their impact on the shape of relations between India and China. This chapter also examines the development of Chinese-Indian relations from 1954 until the celebration of the 60th anniversary of the signing of the famous Chinese-Indian Agreement and the Five Principles contained in its preamble.

The second chapter is devoted to the critical analysis of chronologically ordered texts in which references are made to the cultural dimension of the Five Principles. The list of source literature includes government-created texts (contracts, statements, brochures), speeches, articles and memoirs of politicians, publications in prestigious magazines, essays by recognized commentators and thinkers, and studies claiming to be scientific dissertations. The last item refers to publications that, due to their clear commitment to the ideological sphere, are an exemplification of historical and cultural policy: there is no doubt that, despite their scientific aspirations, their authors have not attempted an objective analysis of the cultural context of the Five Principles. As a consequence, one of the main sources of research material are monographs and articles, which, although they do appear in library catalogues as academic materials, are in fact characterized by a high degree of ideologization and subjectivity. Apart from publications of politicians and researchers from India, publications of American, European and Chinese authors have also been taken into account.

All texts cited in the second chapter are subjected to comparative analysis in the last, third chapter of this monograph. The purpose of the third chapter is to make a critical assessment of cultural threads extracted from the sources discussed earlier. In addition, the observations made during the analysis of the source texts are referred to issues raised in the first chapter, which give context to the use of the Five Principles in Indian internal and international policy. The multi-faceted and multi-perspective analysis in this chapter explains the factors which could have influenced the nature of the texts referred to in the second chapter, and what political and ideological tasks were carried out — intentionally, or perhaps unconsciously — by their authors.

To facilitate its reception, the publication also contains an annex devoted to the broadly understood civilizational heritage of India. It includes those elements of Indian civilization to which politicians, essays and scientists refer when aiming

to find a connection between the Five Principles and the sphere of traditional ideas and values. Without breaking the coherence of the other chapters, the purpose of the annex is to explain in a condensed and transparent form the cultural issues and phenomena which politicians, journalists and academics tend to cite in a selective manner, at times disordered or even inconsistent with the facts.

As a result of detailed analysis of the source material — carried out in the spirit of hermeneutics, but enriched with elements of the poststructuralist and postcolonial perspective — we managed to distinguish three "types" of narrative used by politicians, researchers and journalists connecting the Five Principles (or Pancha Shila, as they are often called) with the broadly understood cultural context of India. The first type consists of referring to the so-called "Ashoka-Buddhist tradition" (that is, the teachings of Buddha and the edicts of the ancient Indian emperor), as well as the life and political philosophy of Mahatma Gandhi. The second type includes statements in which the Five Principles are treated as the "Code of international morality," originating either in Indian tradition or in a pan-Asian community of values, connected by most politicians and researchers with Buddhist thought. The third group consists of references to both Indian and Chinese (mainly Confucian) ideas and values, which appear at the same level of importance and are claimed by the authors of the analyzed texts to be essentially identical.

Thanks to the analyses carried out in this monograph, it was possible to determine that the image of ancient India in Pancha Shila cultural discourse is based on three "pillars". The first pillar is *ahimsa* known more widely to the world as the idea of non-violence, whose transfer to modern times meant shunning military alliances and violence in relations with other countries, except in the case of self-defense. The second pillar is tolerance — the coexistence of various philosophical and religious systems, and in a more contemporary version, also of different political and economic systems. Finally, the third pillar is the love of peace, as evidenced by a historical phenomenon — the fact that there has not been a war between India and China, two vast neighbors, for over two thousand years.

Thanks to critical analysis of the discourse of the Five Principles, it was found that many politicians, journalists and even researchers cited in the publication made a glaring simplification or over-interpretation of the historical and cultural perspective. For instance, numerous authors separated the information about the lack of wars before the post-colonial era from the geographical context which explains why

the history of Chinese-Indian relations should be considered in terms of presence and lack of contacts rather than in terms of intentional friendship or hostility. In this way, the belief in a few thousand years of peace-based relations, mutual friendship and respect became a form of major manipulation in Pancha Shila cultural discourse. However, while many politicians, journalists and scientists referred to in this work present certain historical and cultural issues in a positive, or even glorifying way, other historical and cultural elements, incompatible with the vision of the peaceful, tolerant civilization of India, seem in the Five Principles discourse completely omitted - just like the cynical aspect of *Arthashastra's* tradition and the logic of *Bhagavad Gita*, embedded in dharmic justice, ordering to start a war to restore the cosmic order.

The research carried out in this work showed that regardless of the authors' intentions, through the cultural discourse of Pancha Shila they were promoting an idealistic, and undoubtedly distorted, image of India. Furthermore, they probably intended to reach with their texts both Indians themselves, as well as foreign readers and listeners. Regardless of whether these authors referred to elements of the Hindu, Buddhist or Gandhi's heritage, the basis of their discourse became the belief in the peaceful nature of ancient Indian civilization, whose ideas and values were to become the pillars of modern, post-colonial India. Above all, it should be emphasized that all such references meant a somewhat secondary ascription of cultural sense to the Five Principles — starting from the very use of the phrase "Pancha Shila" which was used originally to describe Five Precepts in Buddhist philosophy, and ending with seeking the wisdom of Buddha, Ashoka or Gandhi in the 1954 rules.

The analysis of Pancha Shila discourse can be treated as a case study, related to attributing broadly understood cultural sense to political issues. The attempt to find connections between the ancient, Buddhist formula of the Five Precepts and the 1954 principles serves primarily ideological and image-building goals. It seems, however, that this kind of "culturalization" and "moralization" of the Five Principles not only influenced the general reception of the principles included in the Chinese-Indian agreement, but also constituted an element of "rewriting" Indian history. In other words, the cultural discourse of Pancha Shila operated in two ways, promoting the positive image of both the Five Principles themselves as well as the history and culture of India. It was used to prove that the ideas of peace and tolerance have always been part of Indian civilization. As a consequence, in

the narrative based on the Five Principles, reconstructed through the analysis in the second and third chapter of this monograph, one can find mythization of the past, consisting in glorifying only the right, "pure" elements of the widely understood Indian culture, which as the official propaganda argued, guided those constructing the Chinese-Indian agreement.

It seems that the analysis of the cultural discourse of the Five Principles provided much more information about the historical and cultural policy of the authorities in New Delhi rather than about Chinese-Indian relations. The feature that unites all texts showing approval of the Five Principles is their selectivity as regards what is considered valuable heritage of Indian culture, and what does not belong to this valuable heritage. For example, the Jain system was, despite its references to the idea so important for the Five Principles — *ahimsa*, moved aside: in turn, the context of the Muslim culture that has been contributing to the face of India for several hundred years has been completely omitted. Regardless of which elements the Five Principles referred to, their content was "Hindu-centric" to such an extent that Buddhism was also often placed in the sphere of Hindu thought dominant in India. Consequently, it seems legitimate to mention a "Hindu takeover" as one might describe the incorporation of Buddhism or some of its elements into the broadly understood Hindu heritage. The result was, paradoxically, the unification of ancient Indian thought, because all of its "varieties" — Hinduism, Buddhism or Jainism — were to combine the same ideas and values. In other words, this "Hindu-centric" character was associated not so much with the metaphysical dimension, but with the general sphere of interpersonal and international relations, however, regulated by principles rooted in the philosophical and religious foundations of Indian culture.

A detailed analysis of the texts on the cultural dimension of the Five Principles has revealed several more serious misinterpretations. One of these is the attempt of the authors of the quoted texts to find the same values in Indian and Chinese civilizations. It should be emphasized, however, that even if in both of these environments seemingly identical concepts, such as "peace" or "tolerance" appear, they have a different sense that cannot be grasped in isolation from their historical and cultural context. For example, *ahimsa* is not the same as Confucian peace and harmony, nor may one confuse the syncretic, absorptive nature of Hinduism with tolerance (a concept, after all, belonging to the age of Enlightenment). As these types of narratives reproduce simplification, it should be stressed that users of Pancha Shila cultural

discourse sometimes resorted not only to generalization or overinterpretation, but also to manipulation and even symbolic violence which resulted in promotion and idealization of one philosophical or ethical system at the expense of another.

The cultural discourse of the Five Principles, reconstructed in this work, has undoubtedly become part of Indian historical policy. Regardless of whether it is treated as a form of "contrived history" or "civilizational narrative," there is no doubt that its goal was to shape historical memory through carefully selected elements and aspects of Indian civilization. The modification of ideas about the peaceful and tolerant nature of the culture of ancient India firstly served internal purposes. More specifically, this operation was to help build the postcolonial national identity of Indians, which, after the subcontinent's division and the departure of the British was one of the greatest challenges of young Indian democracy. In a broader political and cultural perspective, the narrative related to the Five Principles promoted the positive image of India — the country claiming to be the informal leader of non-aligned countries — on the international arena. In this way, the Five Principles became both part of the "post-imperial ideology" in the internal sphere, as well as an Indian soft power tool at the international level.

A question remains about the intentions of the authors of the texts cited in this monograph: were they all deliberately pursuing their narrative, fully aware of its simplifications and abuses? Due to the subjective, and sometimes even emotional load of some publications, one may risk the statement that among politicians, journalists and scientists, there were also those for whom the supposed connections between the Five Principles and the heritage of Indian civilization were truly fascinating. Consequently, these authors should be considered authentic, ideological enthusiasts of the Five Principles. It should be emphasized, however, that this is only a theory based on the analysis of their publications, whose validity cannot be scientifically verified. The question about the sincerity of the intentions of the authors cited in the work must therefore remain unanswered.

Based on the sources analyzed in chapter two, it can be concluded that fluctuations within the Five Principles narrative coincide with political and ideological changes at the state, regional and global levels. In other words, Pancha Shila discourse has undergone major modifications not only with the evolution of Chinese-Indian relations, but also with the weakening of anti-colonial rhetoric, the end of the Cold War and the marginalization of the role of the Non-Aligned Movement.

The first period highlighted in this monograph, covering the years 1954–1962, is characterized by an internationalization of the Five Principles, which was to be a gift of the peaceful, tolerant heritage of India (or India and China) to the whole world. In the second time frame indicated for the purposes of this publication, whose beginning is marked by the end of the Chinese-Indian Border War, the enthusiasm for the Five Principles weakened considerably, and many critical texts appeared in public space regarding India's policy based on the Five Principles. The last, third period began with the Chinese visit of Prime Minister Rajiv Gandhi in 1988, which was a breakthrough for Indian and Chinese relations. It made historical optimism return to the context of the Five Principles. This time, however, these rules were to serve as the basis for Chinese-Indian relations *sensu stricto*, without the global ambitions with which they were associated in the 1950s. In addition, texts published after 1988 usually present the Five Principles as the fruit of the so-called Asian civilization. Undoubtedly, this vision which portrayed the countries of East and South Asia as a great community of values, implicitly superior to the conflicted, dehumanized West, is, paradoxically, marked by orientalistic and postcolonial thinking. Furthermore, although contemporary publications do not cite colonial themes as recently as 60 years ago, it seems that the postcolonial perspective is still an integral part of the cultural narrative associated with the Five Principles.

The discourse reconstructed in this monograph undoubtedly does not play such an important role today as it did several decades ago. This does not mean, however, that the Five Principles have irretrievably lost their position. Pancha Shila cultural discourse, periodically reactivated at meetings of Indian and Chinese leaders, still promotes the positive image of both countries on the international stage. Assuming that power will be maintained in India in the coming years by the currently ruling BJP, it can be expected that the "Hindu-centric" perspective will be further emphasized and the memory of Prime Minister Jawaharlal Nehru, one of the biggest enthusiasts of the Five Principles, will continue to be erased from the political and cultural narrative. Although Mahatma Gandhi's position does not seem to be endangered for the time being, his philosophy — which, like Nehru's policy, is associated with the traditions of the competitive Congress Party — may be pushed aside for the sake of direct references to Hindu culture and a nationalist-religious narrative.

The cultural discourse of the Five Principles based on references to ancient Chinese civilization may also be used by the authorities in Beijing in the future.

Today, the most important reference point within the Middle Kingdom's civilization heritage seems to be the figure of Confucius, the ancient philosopher rehabilitated after the Cultural Revolution and one of the most important protagonists of modern Chinese soft power. Presumably, the Five Principles would perfectly fit into Beijing's current international strategy. In this way, the Chinese authorities could express their willingness to establish a peaceful, friendly and mutually beneficial cooperation with various countries as part of the New Silk Road initiative. Although the memory of the 1962 war is still an image-related problem in Chinese-Indian relations, it does not seem that the rules proclaimed in 1954 were completely discredited by the above, at least from the Chinese point of view. This is indicated by the fact that even after the end of the conflict with India, China was still eager to refer to the Five Principles in relations with other countries of the region and the world, and even included them in its constitution. Above all, it seems legitimate to state that the Beijing authorities managed to move the Five Principles away from the Tibetan context (where the original 1954 agreement was concluded) by transferring the ceremonies related to their proclamation to another month and recognizing Myanmar as a co-creator of the Five Principles, which is a form of historical manipulation.

Today it is difficult to predict whether the Five Principles political and cultural discourse will last another 60 years, and if so, if its form will remain unchanged. The fate of the discourse reconstructed in this monograph depends most likely on how relations between India and China, two of the most populous countries in the world aspiring to the title of superpowers of the 21st century, will develop.

KEY WORDS: China, India, Five Principles of Peaceful Coexistence, border conflict, cultural heritage

Acharya Amitav 74, 88–89, 375
Adamowski Jan 32
Akbar, władca imperium Wielkich Mogołów 182–183, 302, 373–374
Alam Khan Khurshed 102
Ambedkar Bhimrao Ramji 45
Anand Dibyesh 50
Anderson Gerald H. 204
Ansari Mohammad Hamid 22, 112, 260, 263–267, 275, 285, 289
Arapura John Geeverghese 209
Arpi Claude 22, 228–234, 291, 295, 298
Asopa Sheel K. 236–238, 240, 285, 287, 291
Aśoka, cesarz Indii 23, 39, 124, 126–129, 133, 135, 138, 144, 152, 155, 157, 159–160, 162–163, 166–169, 172, 174–175, 183, 194–195, 198, 204, 215–219, 224, 228, 230–231, 233–234, 239, 251–252, 271–272, 275–280, 282, 290, 292, 295–296, 299, 304, 307, 310, 317, 330, 354–359, 366, 369, 373, 378
Athwal Amardeep 108
Atkinson Charles Francis 31
Attlee Clement Richard 151
Aurangzeb, władca imperium Wielkich Mogołów 374
Aurobindo 206–207, 234, 291
Avanzini Federico 304
Avari Burjor 332, 334, 341–342, 345, 349, 353, 355–356, 359

Baba Bengali 328
Babur, władca imperium Wielkich Mogołów 372
Bajpai G.S. 96, 98
Bajpai Kanti 116
Balasundaram Palayam 162
Balcerowicz Piotr 327, 332, 359–360
Banerjea J.N. 353
Banerjee Dipankar 36, 90
Banerjee Payal 83
Basham Arthur L. 328, 331, 333, 335, 337, 340–342, 344, 347–348, 351, 355, 358, 360
Beinorius Audrius 378
Beszterda Rafał 106
Bhagat Bali Ram 102
Bhagat G. 342
Bhalla Madhu 238–240, 280, 291
Bhat Sudhakar 82
Bhatia Harbans Singh 35–36, 38, 331, 343
Bhatia Vinod 48, 70, 101
Bhatt S.R. 325
Bhatta Kumarila 330
Bhattacharjea Mira Sinha 15, 252–253, 278, 305
Bhattacharya Jayati 41
Bhindranwale Jarnail Singh 125
Bhoothalingam Ravi 115
Bhutani Surender 308
Birkenmajer Józef 230
Bloch Natalia 28
Blücher Franz 76
Bodhidharma 38, 235
Boesche Roger 342–344
Bojarczyk Bartosz 309
Bonczol Łukasz 59
Brekke Torkel 331–332, 335, 343, 361
Brimnes Niels 368
Brockington John L. 328, 338, 365
Brodzki Józef 363
Bronk Andrzej 24
Buchanan-Hamilton Francis 49
Budda (Siddhartha Gautama, Śakjamuni) 23, 39–40, 126, 129, 133–135, 138, 142–144, 152, 154, 156–157, 159–160, 163–164, 166, 168–169, 174–175, 177, 181, 183, 194–195,

198, 204, 224, 228, 230–231, 239, 249, 263, 265, 271–272, 275–278, 280, 282, 290, 292–293, 296–297, 299, 304, 307, 310, 317, 323, 347–354, 358–359, 368–369
Bułganin Nikołaj 74–75, 214
Burakowski Adam 101, 125
Burszta Wojciech J. 29
Byrski Maria Krzysztof 344

Cantril Albert H. 91
Caroll Lewis 197
Chacko Ch.J. 88
Chakravarti Prithwis Chandra 330
Chandra Lokesh 250–252, 285, 289
Chapple Christopher 350
Char K.T. Narasimha 21, 169–175, 274, 278–279, 281
Charlton Sue Ellen M. 45
Chen Mumin 115
Chiang Kai-shek 47, 62, 71, 185
Chiu Hungdah 60
Chociłowski Jerzy 125
Chodubski Andrzej 30
Chousalkar Ashok 340, 347
Chruszczow Nikita 60, 74, 214
Churchill Winston 151
Cichowicz Stanisław 26
Clinton Bill 108
Cohen Jerome Alan 60
Cole William Owen 125
Conolly Arthur 49
Cyceron Marek Tulliusz 29
Czajkowski Marek 161
Czekalska Renata 5, 29
Czerwiński Maciej 27

Ćanakja, zob. Kautilja
Ćandragupta, cesarz Indii 128, 340–341, 355, 359

Dalajlama XIII 49
Dalajlama XIV 69, 79, 116–117, 178, 229
Dale Stephen F. 40
Dandekar R.N. 327
Dankwa Emmanuel Victor Oware 103
Danver Steven L. 101
Das Gupta Amit R. 83
Das Sisir Kumar 43
Davidson Linda Kay 101
Deb Arnab K. 309
Deegalle Mahinda 351
Deepak Bali Rama 36–37, 46, 48, 50, 52–53, 62–63, 70–71, 79, 81, 84, 87, 93, 95–98, 100, 105
Deng Xiaoping 88, 98, 100, 103, 107, 113
Dennehy Kristine 72
Der-lan Yeh Theresa 352
Derrida Jacques 27
Dębnicki Krzysztof 328–329, 335, 347, 355, 367
Dhand Arti 325
Dharmagupta 184
Dharmaraksza 184
Dikshitar V.R. Ramachandra 343
Domańska Ewa 28
Dominiak Łukasz 27
Dong Biwu 62, 67
D'Onza Chiodo Mariangela 351
Dreyer June Teufel 50
Duara Prasenjit 59, 63, 305
Duszak Anna 27
Dutt Vidya Prakash 235
Dwivedi A.V. 361
Dziamski Grzegorz 31

Edwardes Michael 21, 191–199, 294–295, 297–298, 300
Eekelen Willem van 45, 47, 50–56, 58, 60, 65, 70, 73, 78, 82–86, 88–91, 97, 100, 103, 105, 111–112, 131, 180, 315, 329
Eisenhower Dwight 151
Eller Cynthia 350

Fa Xian 155, 184, 235
Fang Tien-sze 115
Fazalbhoy Nasreen 372
Fifield Russell H. 60
Flåten Lars Tore 377

Flinterman Cees 103
Flood Gavin 101, 325, 327, 331, 341, 345, 362, 365
Foucault Michel 27
Fowler Roger 27
Frankel Francine 65
Frauwallner Erich 64, 333–334, 340, 347–349, 354, 359, 368
Fravel M. Taylor 96

Gadamer Hans-Georg 25
Gałecki Jerzy 29
Gandhi Gopal 176
Gandhi Indira 96–97, 100–101, 125, 179, 191–192, 199
Gandhi Leela 28
Gandhi Mahatma 23, 45, 84, 125, 127–129, 131, 145, 147, 151, 156, 159–160, 162–164, 166–170, 172, 175, 181–183, 194, 201, 204, 206–209, 211–213, 215, 218–219, 222, 225–226, 228, 239, 253, 260, 271–272, 278–280, 296, 304, 307–308, 310, 315, 317, 320, 327, 329, 350, 361–367, 369, 376–377
Gandhi Rajiv 19, 21, 93, 101–106, 113, 116, 169, 222, 262, 319
Ganguly Sumit 64–65, 92–93
Gardner E. Clinton 337
Garratt Geoffrey T. 375
Garver John 64, 71, 77, 87, 90, 103
Gąsior-Niemiec Anna 27
Geng Yinzeng 22, 240, 244–245, 276, 283, 288
Gerlach Tomasz 366
Gerth Hans Heinrich 324
Ghose Sankar 83
Ghoshal Akshoy Kumar 21, 145–153, 273–274, 281–282, 285, 313
Gitlitz David 101
Gladney Dru C. 302
Głowacka-Grajper Małgorzata 32
Godrej Farah 362
Godyń Mieczysław 304
Gopal Sarvepalli 223
Gómez Luis O. 350, 355
Granger Serge 95
Guha Seema 110
Gupta Nand Lal 48, 70
Gupta Shishir 119
Guruswamy Mohan 116
Guyot-Réchard Bérénice 51

Hacker Paul 370
Halbfass Wilhelm 326, 330, 353, 365–366, 370, 372, 378
Hamalengwa Munyonzwe 103
Hamilton Sue 326, 347
Harding Harry 65
Harsza, cesarz indyjski 38
Hause E. Malcolm 162–167, 274, 277, 285, 290, 307
Hay Stephen 43
Heath Gord L. 303
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 378
Heidrich Joachim 64
Herder Johann Gottfried von 29
Heredia Rudolf 363, 365
Hindery Roderick 329–330, 339
Hitler Adolf 189
Holslag Jonathan 46, 95, 97–98, 103, 107–108
Horko Krystyna 352
Howarth David 27
Hu Shih 40
Huang Hua 100
Huang Jing 116
Hume Robert E. 330

Igielski Zbigniew 125
Iwanek Krzysztof 101, 125

Jabbar Naheem 377
Jacob Jabin T. 36, 89
Jaffrelot Christophe 44
Jain Girilal 37, 65, 79, 91
Jakubczak Marzenna 326
Jan Farah 95
Januszkiewicz Michał 24

Jaroszyk Agata 378
Jasińska-Kania Aleksandra 30
Jatti Basappa Danappa 99
Jenkins Phillip 303
Jha Chakradhar 324–325
Jian Li 309
Jiang Zemin 110
Jinnah Muhammad Ali 44
Joseph Paul 361
Jurewicz Tomasz 324

Kajdańska Aleksandra 39
Kajdański Edward 39
Kalha Ranjit Singh 37, 48, 51, 54–55, 57–59, 62, 77, 79, 81, 97–98
Kalupahana David 349
Kamandaka 340
Kanert Maciej 327
Kang Youwei 42
Kaniszka, władca Kuszanów 217, 369
Karanjia Rustom Kurshedji 127–129, 167–169, 183, 271–272, 274, 281, 296, 312
Kau Michael Y.M. 201
Kaul Triloki Nath 232–233, 258
Kautilja (Ćanakja) 128–129, 204, 217, 271, 301, 340–346
Kęplicz Klemens 39, 312, 323
Kharat Rajesh 114
Kharawela, władca indyjski 369
Kieniewicz Jan 338, 341, 355–357
Kipling Rudyard 230
Kluckhohn Clyde 29
Kłosiński Kazimierz 116
Kłoskowska Antonina 29
Kneipp Rosemary 352
Knott Kim 324
Komorowska Magdalena 304
Konfucjusz 143, 236, 244, 249, 263, 266, 287, 304, 311, 320
Kosior Krzysztof 348–349
Kościelniak Krzysztof 5, 324, 326, 376
Kowalewska Elżbieta 337
Kowerska Zofia A. 30
Kraft Kenneth 350
Kripalani Acharya 80–81, 178, 229, 258, 295
Kripalani Coonoor 41
Kroeber Alfred Louis 29, 32
Kubiak Zygmunt 328
Kudelska Marta 325, 327–328, 336, 339
Kumar Yukteshwar 38
Kumaradźiwa 184, 235
Kumarila 353
Kundu Samarendra 99
Kunzru Hridya Nath 81

Lal Dinesh 41
Lal Rollie 116
Lal Vinay 374
Lamb Alastair 48–49, 51, 55–56, 89–90
Lanning Michael Lee 41
Lenin Włodzimierz 60
Leung John K. 201
Lewis Charlton M. 46
Li Hongzhang 42
Li Keqiang 119
Li Peng 104, 106
Liang Qichao 43
Lintner Bertil 96
Linton Ralph 30
Lipson Leon 61
Liu JeeLoo 304
Liu Shaoqi 67
Long Jeffrey 360
Loomba Ania 28
Lorenc Włodzimierz 24
Lu Yang 86, 98, 108
Lüthi Lorenz M. 83
Lyman Stanford M. 95

Mach Jolanta 125
Machiavelli Niccolò 340–341
Mahadevan T.K. 131, 363
Mahawira (Dźina; Wardhamana) 347, 358–360
Mahbubani Kishore 116
Majewski Stanisław 39
Majumdar Malabika 350
Majumdar Ramesh Chandra 234, 291

Makowiecka Jadwiga 355
Malik Ved Prakash 90
Mansingh Surjit 15, 44, 305
Mao Zedong 46–47, 60, 62, 71, 79, 85, 96, 98, 103, 182, 201, 238, 243–244
Marks Karol 168
Martindale Don 324
Marzęcki Józef 328
Maxwell Neville 21, 52, 59–60, 77, 84, 86, 91, 199–204, 295, 297–298, 312
McMahon Henry 52
McWhinney Edward 18
Meena Sohan Lal 345–346
Mehta Gaganvihari Lallubhaia 208
Mende Tibor 182
Menon Krishna 61–62, 74, 179, 214, 258
Meredith Robyn 115
Meyer Henri 42
Miao Pang 309
Mikołaj II, car Rosji 42
Miller Barbara Stoler 38
Miller Manjari Chatterjee 85, 306, 321
Mishra Kaushal Kishore 346
Mishra Keshav 107–108
Misra Amalendu 377
Modi Narendra 112, 118–119
Mohanty Manoranjan 254, 277, 286
Moraes Frank 20, 160–162, 274, 277, 279–280, 284
Morgan Kenneth W. 327
Morton W. Scott 46
Motilal Shashi 325
Mozaffari Mehdi 368
Mrozek Bogusław 18, 373
Mroziewicz Krzysztof 301, 341–343, 358
Mukerjee (Mukherjee) Hiren 21, 175–179, 258, 274, 278, 312
Mukherjee Paramita 309
Mukherjee Pranab 120, 259
Müller Friedrich Max 378
Müller Łukasz 332
Mullik Bohla Nath 89–90, 203
Muthupandian B. 106
Mylius Klaus 334, 340, 344, 351, 360

Naidu G.V.C. 115
Nakamura Hajime 327, 329, 352, 354, 368–369
Nanda Bal Ram 364–365
Nanda Meera 372
Narayanan Kocheril Raman 110, 248–250, 285, 287
Narayanan Raviprasad 115
Nasser Gamal Abder 66, 73
Nayar Pramod K. 42
Ne Win 94, 177
Nehru Jawaharlal 18, 20–21, 36–37, 39, 45–47, 56–59, 61–67, 69–71, 73–84, 87–88, 90–94, 97, 99–100, 103, 108, 121–136, 138, 147–154, 156–157, 159–185, 187–204, 210, 212–215, 218–223, 226–234, 236–244, 247–249, 251–252, 255–261, 263–264, 266–267, 269–283, 290–291, 294–298, 302, 306, 308, 310, 312–313, 320, 357, 363–365, 368, 373, 378
Nixon Richard 108
Nojeim Michael 213
Nowakowska Monika 326, 330
Nowicka Ewa 32
Nye Joseph S. Jr. 16, 309

Okraska Tomasz 105
Olchowski Jakub 309
Olivelle Patrick 344–345
Omvedt Gail 371
Osiatyński Wiktor 341
Overmyer Daniel L. 302
Ozdowski Paweł 24

Panda Jagannath P. 118
Pande Ira 36, 305
Pandey Hemant Kumar 44
Pandiri Ananda M. 170
Pandit Vijaya Lakshmi 21, 153–159, 163–166, 195, 224, 236, 251, 277, 279–280, 284, 286, 294, 307, 313
Panigrahi Devendra Nath 115
Panikkar Kavalam Madhava 39–40, 46–47, 188, 214, 233, 258, 312, 323–324, 340–

341, 348, 353–354, 356–357, 368–370, 373–375
Pant Harsh V. 87
Patandźali 328
Piotrowski Robert 326
Piskozub Andrzej 30
Plaks Andrew H. 38
Polak Ewa 30
Popovski Vesselin 332
Pradhan R.C. 362
Prasad D.M. 344
Prasad Rajendra 68
Pycińska Magdalena 376

Radhakrishnan Sarvepalli 20, 62, 139–145, 185, 206, 209, 276–277, 283–285, 287–288, 290, 334, 336, 348–349, 353–354, 366–372, 375
Raghavan K.N. 91
Raghavan Nedyam 56, 248
Raghavan Venkatarama 345
Rahman Abdur 38
Rajagopalachari Chakravarthi 206
Rajan Mannaraswamighal Sreeranga 179–181, 275
Rana Aspha Phiroze 37, 70, 92
Ranganathan C.V. 19, 21, 61, 244, 247
Rao Gondker Narayana 89
Rao K. Sreeranjani Subba 346
Rao Pamulaparti Venkata Narasimha 93
Rapaczyński Kazimierz 39
Ray Jayanta Kumar 45
Ray Satyajit 179
Reetz Dietrich 48
Reichberg Gregory M. 332
Rickert Heinrich 32
Ricoeur Paul 26
Rogers Godfrey 352
Roy Kaushik 325, 332, 337–338, 351
Roy Nilanjana S. 191
Roy Rammohan 43, 92
Ruchel Małgorzata 101, 325
Rushdie Salman 191

Saaler Sven 72
Sachse Joanna 326
Said Edward W. 377
Sali Manojkumar Laxman 96
Sambhi Piara Singh 125
Sandhu Bhim 21, 212–222, 274–275, 277, 280, 296–297, 300
Sariputta 39
Sarma D.S. 349
Sautman Barry 50
Savarkar Vinayak Damodar 376–377
Sax William S. 333, 336, 363
Sayeed Syed A. 364
Schopenhauer Arthur 314, 378
Schöttli Jivanta 22, 256–260, 295
Schwartz Benjamin I. 304
Sen Tansen 41–42
Sergeev Evgeny 49
Serwański Jacek 28
Seth Nareshwar Dayal 21, 183–191, 283, 289, 291, 297
Sethi Rajat 119
Seton Marie 21, 179–183, 214, 274–275, 277–278, 290, 313
Sharma Arvind 376
Sharma Ram Dutt 22, 223–228, 277, 279, 281–282, 283–284
Sharma Ram Rattan 235
Sharma Shalendra D. 116
Sharma Shankar Dayal 103
Shastri Lal Bahadur 94, 107
Shils Edward 207
Siddiqi Asiya 41
Sikri Rajiv 48
Sima Qian 38
Singh Jasjit 19, 254–255, 274, 282
Singh Jaswant 109, 115
Singh Mahavir 19, 21, 235
Singh Manish Raj 44
Singh Manmohan 111, 259
Singh Nagendra 45
Singh Natwar 260–262, 266–267, 275, 289
Singh Upinder 378
Singh Waheguru Pal 107

Singh Zorawar Daulet 116
Słuszkiewicz Eugeniusz 334–336, 355
Smith David 115
Smith Jeff M. 106–107
Somadewasuri 340
Someśwara Bhulokamalla 340
Song Meiling 62
Song Qingling 62, 100, 139, 276, 285, 288
Spengler Oswald 31
Sriniva Mysore Narasimhachar 366
Stalin Józef 60
Stasik Danuta 338–339
Stietencron Heinrich von 360
Stopa Krzysztof 304, 351
Streets Heather 42
Studebaker Steve 303
Studnicki Grzegorz 32
Styk Józef 32
Subramanian K.S. 65
Sugirtharajah Sharada 378
Sukarno 59, 133, 233, 251, 257, 260, 295
Sun Yat-sen 62, 100, 139–140, 241
Suryanarayana Pisupati Sadasiva 115
Swajambhuwa Manu 344–347
Szkółka Mariusz 326
Szkudlarczyk-Brkić Wisława 327
Szpilman Christopher W.A. 72
Sztompka Piotr 32
Sztumska Bożena 32
Sztumski Janusz 32
Szymańska Beata 327

Śakjamuni, zob. Budda
Śukra 340
Świętochowska Urszula 30

Tachibana Shundo 351–352
Tagore Rabindranath 36, 43, 185, 244, 246–248, 265
Taizong, cesarz Chin 38
Tan Chung 22, 36, 38, 62, 240, 244–247, 276, 283, 288
Tan Yunshan 43, 241, 247
Tähtinen Unto 327, 361
Thampi Madhavi 41
Thapar Romila 356
Thomas Pillachira Mathew 21, 204–212, 274, 278, 300
Thompson Henry O. 329
Tilak Bal Gangadhar 205, 207
Tokarski Stanisław 5, 308, 324
Tołstoj Lew 365
Tomasz Apostoł, św. 303
Truchlińska Bogumiła 31
Tukidydes 330
Turner Nicholas 332
Tylor Edward 30–31

U Nu 73, 75, 265
U Thein Sein 265
Udayakumar S.P. 377
Upadhyaya Kashi Nath 337, 366

Vajpayee Atal Bihari 99–100, 108, 110
Veer Peter van der 374, 376, 378–379
Venkataraman Ramaswama 103, 109
Véron Jacques 352
Vishal Ravi Shekhar 106
Vivekananda Swami 371–372

Wałkówska Hanna 326, 353
Wang Tieya 18
Warikoo Kulbhushan 114
Watsjajana Mallanga 344
Weber Max 324
Wells Herbert George 174
Wen Jiabao 111, 259, 266–267
Wiciarz Krystian 376
Widudabha, władca indyjski 351
Wiener Philip P. 327
Wiktoria, królowa Wielkiej Brytanii 42
Wilhelm II, cesarz niemiecki 42
Wilson Woodrow 148, 253
Wolf Charles Jr. 116
Wolpert Stanley 337–339, 341, 350, 356–357, 360, 362, 365
Woodman Dorothy 37–38, 43, 57, 59, 77, 81, 84

Wright Quincy 247
Wrzeszcz Zofia 334
Wuensche R. 70
Wuzong, cesarz Chin 39
Wyrwas-Wiśniewska Monika 377

Xi Jinping 22, 112–113, 119, 260, 265–267, 289
Xuanzang 38–39, 156, 184, 235, 369

Yahuda Michael 114
Yijing 39, 184, 369
Yongle, cesarz Chin 40
Younghusband Francis 49–50
Yuan Jing-dong 107
Yuan Zhongxian 47
Zaborowski Jakub 16, 309
Zajączkowski Jakub 18, 332
Zemanek Bogdan S. 46
Zhang Hanfu 56, 248
Zhang Qian 38
Zhao Erfeng 51
Zhao Ziyang 101
Zheng He 40–41, 245
Zhou Enlai 46, 55–56, 61–63, 66–69, 73, 75–79, 81, 83, 86, 92, 98–100, 112, 152, 168, 188, 192, 219–220, 229, 231, 236–237, 242, 248–252, 261, 263, 266–267
Zhu De 98
Ziętek Agata 309
Zych Maciej 11

Żylicz Leon 64, 334, 340, 360

III Rzesza, zob. Niemcy

Afganistan 37, 49, 86, 114, 137, 185
Afryka 67, 72, 88, 173, 180, 193, 208, 225
Ajodhja 338
Aksai Chin 54, 82, 86, 92, 100, 117, 197
Amritsar 101, 125, 156
Arabia Saudyjska 75
Arunachal Pradesh (NEFA) 52, 54, 77, 86, 98, 100, 102, 117–118
Asam 37
Auroville 228
Azja 13, 15, 39, 67, 72–73, 85, 88–89, 104–105, 110, 141, 154–156, 173, 180, 186, 193, 208, 212, 225, 233, 235, 237, 249, 254, 266, 283–286, 299, 313, 378
Azja Południowa 40, 44, 71, 115, 119, 137–138, 284, 293, 300, 320, 323
Azja Południowo-Wschodnia 88, 156–157, 284
Azja Środkowa 37, 49–50, 156, 284, 302, 373
Azja Wschodnia 115, 137, 284, 289, 320

Bali 299
Bandung 59, 66–67, 71–75, 92, 103, 112, 122, 158, 173, 178, 180, 188, 197, 208, 220, 225, 258, 270, 301
Bangladesz 44, 221, 355, 376
Bara Hoti (Barahoti) 54, 79
Bengal 41, 43
Bengal Zachodni 44
Bengaluru (Bangalore) 204
Berlin 180
Bhutan 45, 48, 51, 77, 89, 114, 118, 189
Bihar 39
Birma zob. Mjanma
Bloomington 5
Bogor 72
Brazylia 118
Buchara 49

Cejlon, zob. Sri Lanka
Chiny *passim*
Czechosłowacja 76

Dharamsala 116
Doklam 119
Dżammu i Kaszmir 54

Egipt 66, 84, 193
Etiopia 75
Europa 40, 43, 149, 378

Formoza, zob. Tajwan
Francja 42, 193

Ganges 185, 226
Genewa 112
Ghana 84, 93
Goa 65, 125, 158–159, 182, 199, 202, 213, 217, 221
Gudźarat 361, 365

Hajdarabad 44, 65, 213, 221
Hamilton 205
Helsinki 103
Himachal Pradesh 116
Himalaje 37, 49, 76, 87, 89, 171, 185, 210, 232, 323, 332, 342
Hiszpania 153
Hongkong 42

Indie *passim*
Indochiny 137, 180
Indonezja 56, 59, 72, 74, 84, 133–134, 137, 185, 217, 236, 257, 372, 375

Iran (Persja) 49, 137
Islamabad 76, 95, 114, 117, 165
Izrael 193

Japonia 43, 46, 60, 137, 141, 154
Jugosławia 75, 140, 149

Kair 94
Kajlas 101
Kalinga 355–356
Kalkuta 93, 235
Kambodża 84, 99
Kanał Sueski 193
Kapilavastu 348
Karnataka 359
Kaszmir 48, 76, 91, 117–118, 125, 160, 179, 202, 213, 221, 230
Katmandu 129
Kazachstan 109
Kerala 41
Kirgistan 109
Kolombo 56, 58, 84, 93
Komoryn 160, 342
Kongka La 78
Korea 137, 156–157, 180
Kozhikode (Calicut) 40
Kuba 87

Ladakh 54, 56, 77, 189
Laos 75
Lhasa 47, 49–53, 93
Lipulekh 101, 105
Londyn 49
Longju 79

Madras (Ćennaj) 83
Malediwy 106
Malezja 102, 185
Manasarovar 101
Mandżuria 233
Mizoram 95–96
Mjanma (Birma) 37, 47, 55–56, 72–73, 75, 84, 86, 92, 112, 137, 149, 155, 177, 180, 185, 236, 263–265, 321, 375
Mongolia 49, 137, 233
Morze Arabskie 342
Moskwa 74
Mumbaj (Bombaj) 93

Nagaland 95
Naksalbari 95
Nashik 371
Nathu La 96, 106–107, 119
Nepal 45, 48, 51, 86, 89, 92, 185, 189
Niasa 142
Niemcy 189
Niemiecka Republika Demokratyczna (NRD) 76
Nilang-Jadhang 54
Norwegia 176
Nowe Delhi (New Delhi) 15, 18, 21, 35, 45–48, 53, 56, 58, 61, 63, 65, 69–71, 74, 76, 78–80, 82–83, 85, 87–92, 95, 98, 102, 105–108, 110, 114, 116–118, 121, 125–126, 142, 144, 150, 157, 160, 165, 167, 171, 177, 179, 186, 189, 191, 197, 218, 220–221, 226–227, 233, 238, 244, 247–248, 261, 285, 288, 291, 298, 307, 311, 314, 317

Ocean Indyjski 40, 115, 332
Ocean Spokojny (Pacyfik) 60

Pakistan 44, 56, 72–73, 76, 86, 91, 95, 97, 108, 117, 125, 165, 171, 175, 196, 213, 217, 221–222, 227, 230, 372, 376
Pakistan Wschodni 97, 221
Pekin 18–19, 21, 35, 46–47, 50–56, 58–59, 63, 66, 68, 71, 73, 77–78, 82–90, 92, 94–100, 102, 104–108, 111–112, 114, 117–119, 121, 145, 160, 167, 171, 178, 182, 188, 197, 211, 221, 232, 238, 243, 248, 259, 273, 288, 290, 292, 295, 297, 314, 320–321
Pendżab 44, 125–127, 301, 330
Persja, zob. Iran
Plassey (Palasi) 41–42, 48
Pokharan 107
Polska 18, 75, 140

Portugalia 182
Praga 287

Qinghai 55

Rangun 372
Republika Południowej Afryki (RPA; Afryka Południowa) 118, 213, 361
Rodezja 142
Rosja 49–50, 60, 118, 227

Salisbury 142, 287
Salwador 53
Sarnath 348, 358
Shimla (Simla) 48, 51–52, 55–56, 186, 232–233
Shipki La 54, 79, 106
Sikkim 48, 51, 96–97, 189
Sinciang 37, 46, 49, 54–55, 77
Sind 229
Spiti 54
Sri Lanka (Cejlon) 56, 72, 84, 93, 106, 137, 154
Stany Zjednoczone (USA) 5, 43, 53, 87, 93, 97, 108, 152–153, 161–162, 165, 199, 202, 208
Suez 226
Syberia 233
Syjam zob. Tajlandia
Syria 75, 84
Szanghaj 42, 93
Szwecja 75

Tajlandia (Syjam) 137, 154
Tajwan (Formoza) 43, 46, 63, 71, 151–152, 188
Tamil Nadu 228
Turkiestan 137
Tybet 13, 41, 46–56, 58–59, 64, 71, 77, 79–80, 82, 97, 101, 117, 137, 151–152, 155, 178, 182, 186–191, 197, 225, 228, 229–234, 237–238, 248, 257–259, 291, 295, 298
Tybetański Region Autonomiczny 52, 101, 117

Uttar Pradesh 77

Waranasi 348
Waszyngton 152, 173, 202
Węgry 166, 171, 193, 226
Wielka Brytania 41, 45, 52–53, 55, 156, 172, 193
Wietnam 75, 99
Wuhan 119
Wybrzeże Malabarskie 40

Xiamen 118

Yunnan 55

Zatoka Bengalska 342
Zjednoczona Republika Arabska 84, 93
Związek Radziecki (ZSRR) 60, 75, 87, 90–91, 97, 114, 140, 152–153, 161, 166, 171, 193, 197

I wojna światowa 50, 52, 148, 364
II wojna światowa 44, 46, 189, 213

ećarjowie 251, 289
adźiwikowie 356, 369
Agreement (with Exchange of Notes) on Trade and Intercourse between Tibet Region of China and India. Signed at Peking, on 29 April 1954 13–14, 19, 57, 59, 81, 119, 140, 181, 233, 405–406
  50-lecie porozumienia w 2004 roku 22, 110, 234–235, 242, 248, 261
  60-lecie porozumienia w 2014 roku 17, 19, 22, 222
ahimsa, nieczynienie przemocy 18, 23, 130–131, 165, 195, 201, 206, 209–211, 213, 215, 219, 221–222, 225, 230, 260, 290, 292–293, 300, 314–318, 327–330, 335, 337, 339, 341, 346–347, 350, 354–356, 358–361, 363, 365–366, 407, 409
  himsa 327, 361
Ajarangasutta 360
aneksja Goa 65, 125, 158–159, 182, 199, 202, 213, 217, 221
aneksja Hajdarabadu 44, 65, 213, 221
aneksja Sinciangu 46
aneksja Tybetu 46, 58–59, 64, 189, 234
antyimperializm 46, 59, 70, 227, 303, 313
antykolonializm 42, 125, 186–187, 190, 200, 212, 226–227, 283, 303, 313, 319
antyrasizm 200, 212, 226
appeasementu, polityka 189
aranjaki 325
Ariowie 323, 330–333, 338, 372
armia indyjska 96, 179
artha 341
Arthaśastra (dzieło) 23, 38, 115, 129, 161, 188, 195, 204, 216, 222, 300, 301, 316, 325, 339–347, 361, 379
arthaśastra (gatunek) 341, 347
aryjsko-drawidyjska synteza 323, 332
Asian Relations Conference 48
aświamedha 333
ateizm 356
atman 337
awatar 353, 370–371

banda czworga 96
Bhagawadgita 23, 182, 195, 205–207, 209, 211–212, 296, 300, 303, 316, 326, 331, 336–338, 351, 366
bhakti 336
bierny opór 127, 159, 271
bitwa pod Plassey (Palasi) 41–42, 48
blok sowiecki, wschodni 47, 60–61, 70–71, 75, 87, 90–91, 97, 114, 124, 140, 146, 148–150, 152, 154, 161, 170–171, 177, 180, 186, 214, 223, 226, 283, 307
blok zachodni 70–71, 88, 91, 146, 148–149, 152, 154, 170, 177, 180, 193, 214, 223, 226, 283, 307
bodhisattwa 230, 353
Bollywood, bollywoodzkie kino 62
bomba atomowa / jądrowa / broń nuklearna 73, 87, 95, 98, 103–104, 107–108, 110, 127, 140, 157, 161, 225
bomba wodorowa 140, 157
Brahmany 329
Brahmo Samaj 43
bramini 137, 206, 313, 325–326, 328–329, 334, 336, 340, 345, 349, 353, 358, 378–379
braminizm 137, 299, 303, 313, 323, 326, 329, 334, 347, 352–353, 358, 369, 371, 379
BRICS 118
Brytyjska Wspólnota Narodów (Wspólnota Narodów) 71, 142–143, 158
burskie wojny 213, 364

CCTV 309
Centralny Rząd Ludowy 44, 201
China Bhavana (Cheena Bhavana) 36, 43, 241, 246–248
China-Pakistan Economic Corridor (CPEC) 117–118
Chindie (Chindia) 115
Chinese peril 95
Chińska Armia Ludowo-Wyzwoleńcza 46, 53, 108
chińska wojna domowa 43, 47
„chińsko-indyjski miesiąc miodowy" 61, 94, 121, 160, 175, 188, 190, 221, 310
chrześcijaństwo 127–128, 154, 217, 284, 303, 365, 371, 373, 375
counterbalancing (polityka równoważenia) 98
cultura animi 29
cywilizacja, termin, definicja 30
Czerwoni Khmerzy 99
„cztery starocie" (chińska kampania) 46
Cztery Szlachetne Prawdy 348–349

ćakrawartin 342, 356
Ćhandogjaupaniszad 329
Ćolowie 40, 217

dalici (niedotykalni) 45, 376
danda 331–332, 346
dekonstrukcja 28
demaoizacja 98
demokracja 45, 71, 89, 92, 105, 125, 140, 142, 150, 162, 165, 171, 217, 223, 257, 264, 309–310, 311, 319
détente 19, 98
Dhammapada 351, 366
dharma 23, 45, 206, 209, 233, 293, 296, 316, 325–327, 329–339, 341–342, 345–347, 349–350, 366, 372, 375
  adharma 325
  dhamma 348–350, 355–356
  dharmapatni 339
  dharmaradźa 331, 333
  kuladharma 337
  radźadharma 341
  sanatanadharma 325
  swadharma / *dwadharma* 326
  warnadharma 337
dharmasutry 325, 327, 345
digwidźaja 333, 336
digwidźajn 333
Din-i-Ilahi 373
droga środka 71, 170, 177, 278, 349, 359
drzewo Bodhi 348
dyplomacja pingpongowa 97
Dziesięć Wskazań (buddyzm) 133, 138, 276
dźataki 230, 350, 355
dźati 206
dżinizm (dżinizm) 23, 211, 215, 228, 281, 301, 318, 350, 358–361, 365, 369–370, 375–376
dżizja 373

edykty Aśoki 124, 126, 144, 160, 172, 174, 218, 230, 233, 276, 280, 290, 355–357

Federacja Azjatycka 185
Five Principles of Peaceful Coexistence Friendship Award 13, 111, 114–115, 266, 405
Forward Policy 82, 89
fuzja horyzontów 25

gandyzm 127, 147–148, 152, 157, 159, 172, 201, 208–209, 228, 253, 271, 274, 278, 280–281, 295, 297, 310, 327, 329, 361, 364, 366, 369, 376–377
gospodarka planowana 45, 107
granica chińsko-indyjska 28, 53, 56
  linia aktualnej kontroli 54, 83–84, 100
  linia McMahona 52, 55–56, 58, 86, 203
  sektor środkowy 54, 56, 77
  sektor wschodni 54, 56
  sektor zachodni 54, 56, 83
  spór graniczny chińsko-indyjski 13, 18, 48, 50, 54, 76, 82, 100, 103, 105, 113, 118, 203, 220, 253, 258–259, 264, 297

wojna graniczna (1962) 15, 17, 19–21, 65, 79, 83–85, 90, 121, 170, 177–178, 188, 190, 203, 220, 227, 231, 235, 241, 255, 259, 310, 319
Guptów, dynastia 39
Gurkhowie 42, 48

hermeneutyka 24–28, 33, 205, 314–315
hinajana 299, 351
Hindi Chini Bhai Bhai 55, 62, 76, 184, 188, 190, 220, 229, 297
hindutwa 65, 303, 372, 376–377, 379

ideologia postimperialna (*post-imperial ideology*, PII) 85, 306, 410,
imperializm 43, 47–48, 55, 70–71, 79, 88, 90–92, 94, 98, 185, 188, 193, 215–216, 223, 227, 234, 238, 254, 291, 296, 311, 313, 343, 378
imperium brytyjskie 42, 44, 49, 55, 96, 213
Indyjska Partia Ludowa (Bharatiya Janata Party, BJP) 99, 107, 112, 312, 320, 376–378
Indyjski Czerwony Krzyż 84
indyjski parlament 58, 63, 81, 87, 91, 131, 221, 229, 249, 263
Lok Sabha 58, 76, 99, 124
Rajya Sabha 63, 88, 110
Instytut Konfucjusza 304, 309
intentio auctoris 25
interdyscyplinarność 28
interwencja / powstanie na Węgrzech (1956) 166, 171, 193, 226
izolacjonizm 41, 45, 217

Jeden Pas i Jedna Droga (One Belt, One Road), Nowy Jedwabny Szlak 117–118, 320
Jedwabny Szlak 36, 40, 235
joga 328
Jogabhaszja 328
Jogasutry 328
Joint Working Group (JWG) 105–106
juddha 330–333
kutajuddha 23, 330, 332, 336
dharmajuddha 23, 330, 332, 335–337, 339, 350
karma, prawo *karmana* 206, 229, 324, 326, 351, 360
Karta atlantycka 148
kolonializm, polityka kolonialna, epoka kolonialna 15, 28, 36, 41–43, 48, 65, 71–72, 85–86, 88, 100, 147, 156, 158, 185, 191, 207, 215–216, 223, 225–227, 238, 241, 243, 248, 250, 252, 254, 263, 294, 297, 303, 305–306, 311–314, 320, 324, 345, 361–362, 376, 378
Kompania Wschodnioindyjska 41–42, 378
Komunikat szanghajski 113
Komunistyczna Partia Indii 91
Komunistyczna Partia Związku Radzieckiego 60
komunizm 23, 43–44, 46–47, 55, 60, 71, 87, 91, 94, 150, 164–165, 176, 186, 188, 193, 213, 258, 294, 300, 311–312, 376
konferencja w Bandungu 59, 66–67, 70, 72–75, 112, 122, 158, 173, 180, 188, 197, 208, 220, 225, 258, 270, 301
Deklaracja w sprawie zapewnienia powszechnego pokoju i współpracy 72, 122
Dziesięć zasad z Bandungu 72, 74
konferencja w Bogorze (1954) 72
konferencja w Kairze (1964) 94
konferencja w Kolombo (1954) 56, 58
konferencja w Kolombo (1962) 84, 87, 93
Colombo Proposals 84
konferencja w Shimli (1913–14) 51–52
konwencja z Shimli (Simli) / Simla Accord 48, 52, 55–56, 186, 232–233
konferencja wersalska 148
konflikt o Kaszmir 48, 76, 91, 118, 125, 179, 202, 213, 221, 230
konflikt w Indochinach 180
konfucjanizm 28, 39–40, 46, 143–144, 237, 239, 242, 246, 287–288, 290, 296, 304, 315
Konstytucja ChRL 59, 115, 321
Konstytucja Indii 45, 171–172, 263

Koran 365
kosmos (rywalizacja o podbój) 115
kryzys kubański 87
kryzys sueski 193, 226
kszatrijowie, kszatrija 206, 333–334, 337, 353
kultura, definicja 29
Kuomintang 55, 59, 62, 77, 186
Kurukszetra 207, 334–335
kutajuddha, zob. *juddha*

legizm 239, 291
Liga Muzułmańska 44
Liga Narodów 148
Literacka Nagroda Nobla 43, 230
lokajata 347
Ludowa Polityczna Konferencja Konsultatywna Chin 59, 250

Mahabharata 23, 38, 133, 206, 216–217, 222, 300, 323–325, 333–339, 345–346, 351, 361, 366, 371, 379
mahajana 299, 351
makiawelizm 340–341
mandala 115, 342
Manusmriti 23, 339–340, 344–347, 379
maoizm 95–96, 98, 201–202, 295, 311
marksizm 28, 45, 71, 168, 177
marsz solny 363
Maurjowie 230, 340–341, 343, 355, 358–359
Międzynarodowy Czerwony Krzyż 144, 276
mimansa 330, 353
mityzacja tradycji 32
mleććha 332
Mogołowie, mogolska dynastia 42, 147, 183, 302, 324, 372–375, 378
moksza 336

Nauka Czterech Powściągnięć 359–360
nehruizm 147, 152, 280–281, 378
neohinduizm (neowedanta) 371, 376
neutralność 47, 70, 90–91, 105, 148, 150, 153, 157, 159, 164, 184, 200, 216, 223–224, 226, 290, 300, 342–344
niepodległość Indii 20, 43, 45, 48, 70, 87, 92, 94, 124, 126–128, 144, 147, 149–150, 153, 156, 162–163, 169–170, 178–180, 185, 190, 201, 208, 212, 215, 218, 221, 225, 243, 245, 249, 253, 257, 263, 269, 273–274, 279, 312–313, 324, 361–362, 366, 378
niepodległość Tybetu 47–59, 79–80, 117, 152, 186–189, 232–234, 237–238
nierównoprawne traktaty 41, 86, 88
nirwana 143, 160, 348–350
niti (literatura) 324–325,
njaja (koncepcja sprawiedliwości) 345
njaja (szkoła) 330
normalizacja stosunków chińsko-indyjskich (w 1988 r.) 16, 21, 47, 93, 98–100, 103–105, 116, 169, 222, 319

ONZ 18, 53, 58, 63, 75, 97, 112, 119, 146, 149, 152, 157, 165, 179, 188–189, 199, 225, 241–250, 367
  Karta Narodów Zjednoczonych 59, 72–73, 142–143, 148, 165, 196
Operacja Niebieska Gwiazda 101, 125
Operacja Polo 44
Operacja Śmiejący się Budda (Smiling Buddha) 140
Operacja Vijay 65
Organizacja Jedności Afrykańskiej 103
orientalizm 43, 314, 320, 377–378, 411
Osiemnaście Pozytywnych Wskazań 257
Ośmiostopniowa / Ośmioraka Ścieżka 160, 177–178, 277–278, 292, 296, 349

Padma Bhushan 179
Padma Vibhushan 176
Pagoda Światowego Pokoju (Kaba Aye Pagoda) 265–266
panazjatyzm 72, 186, 254, 283
Pancasila (indonezyjska) 59, 132–133, 138
pańćajat 45
państwa trzeciego świata, trzecia droga 15, 28, 51, 72, 208
paramity 133
Partia Kongresowa 99, 156, 320, 366, 377–378

Partia Socjalistyczna 80, 229
pielgrzymki (w kontekście relacji chińsko-indyjskich) 13, 20, 57, 82, 101, 106, 119, 192, 363
pięć filarów (islam) 133
pięć zasad Narendry Modiego 112, 119
podział Indii Brytyjskich 44, 318
pokój westfalski 253
polityka kulturowa / historyczna / historyczno-kulturowa 14, 16, 20, 317–318, 367
polityka niezaangażowania 70–71, 91, 172, 177, 187, 194, 200, 215, 219, 223–225, 258, 277, 311
postkolonializm 28, 45, 54, 58, 72, 86–87, 91, 93, 121, 125, 147, 157, 159–160, 181, 192, 197, 241, 243, 254, 278, 306, 311, 313, 315–318, 320, 358, 366–368, 374, 378, 407
poststrukturalizm 27–28, 315, 407
powstanie bokserów 42
powstanie w Tybecie 76, 79–80, 178, 295
pozytywny wizerunek, promocja 14–17, 42–43, 62, 74, 117, 132, 158, 178, 199, 208, 215–216, 226–227, 263, 307–309, 311, 317, 319–320, 328–329, 373
prawda 193, 213, 222, 362–364
„Prawda" (organ prasowy) 60
proklamacja ChRL 53, 185
proletariacki internacjonalizm 60
propaganda 16, 43, 79, 114, 131–132, 146, 162, 166–167, 170, 174, 177, 180, 190, 192, 194, 204, 256, 259, 264, 269, 277, 304, 312, 317, 321, 344, 357, 409
przedrozumienie 26
przyjaźń chińsko-indyjska 35–37, 63, 78, 185–186, 219–220, 232, 245–246, 282, 293, 297
psychoanaliza 28
purany 325, 327

Qing, dynastia 51, 53

Radźputowie 55, 373
Ramajana 23, 38, 216–217, 222, 300, 324, 333–334, 338–339
Rashtriya Swayamsevak Sangh 377
rasizm 72, 175, 226
Realpolitik 238–239, 332
rebelie w Nagalandzie i Mizoram 95
referendum w Sikkimie 97
reformy Deng Xiaopinga 88, 98–100, 107
reinkarnacja (*samsara*) 324, 326, 336, 348, 354
religia bon 101
renesans bengalski 43, 371
rewolucja kulturalna (Wielka Proletariacka Rewolucja Kulturalna) 88, 96, 98, 320
rewolucja Xinhai 51, 53–54
Rigweda 330
rita 235
ruch naksalitów 95
Ruch Państw Niezaangażowanych 16, 85, 88, 102, 120, 250, 270, 301, 319
samostanowienie narodów 148, 227, 254

sangha 350
satja 346, 362,
satjagraha 131, 158–159, 172, 210, 212, 253, 260, 278, 293, 362, 365–366
sekularyzm 42, 134–135, 172
Shakti-I 140
Siedem Filarów Pokoju 73
sikhowie, sikhizm 41–42, 44, 84, 101, 125, 228, 301, 324, 375–376
smriti 333
socjalizm 45, 60, 80, 91, 140, 170, 229, 312
soft power 16–17, 309, 319–320, 410, 412
Song, dynastia 40
sovereignty 14, 50, 405
stereotypy 139, 314, 328–329
stulecie upokorzeń 41, 55
sułtanat delhijski 372
suzerainty 50–51
system kastowy / warnowy 19, 43, 45, 95, 206, 326–328, 330, 333, 337, 339, 342, 345, 347, 349, 353, 370, 375
sznur pereł 115

śastra 341
śiwaizm, śiwaici 101, 352, 354
śudrowie 339

Tamilskie Tygrysy (Tygrysy Wyzwolenia Tamilskiego Ilamu) 106
Tang, dynastia 40
taoizm 23, 39–40, 144, 237, 304
Teen Murti Bhavan 179
teoria dwóch narodów 44
terroryzm 101, 125, 235
therawada 299, 351,
Tian'anmen (demonstracje w 1989 roku, masakra na placu) 105
tożsamość 18, 86, 156, 205, 286, 293, 306, 318, 368, 375–376
traktat nankiński 41
trójporozumienie 50, 52
trzecia wojna światowa 146, 148,
tybetański rząd na uchodźstwie 116, 79–80

Uniwersytet Nalanda, klasztor Nalanda 36, 39, 156
upaniszady 325, 327, 329, 334, 349
uprzedzenia 151, 154, 314

wadźrajana 299
wedanta 213, 371
Wedy 323, 325, 327, 330, 332–334, 347, 350
wedyjski okres 323
Wędrówka na zachód 38
White paper (biała księga) 77
Wielka Gra 49, 96
wielka reforma rolna 46
Wielki Skok 85
wisznuizm 338, 352, 354, 371
wojna Brytyjczyków z Gurkhami (1814–1816) 48
wojna brytyjsko-sikhijska (1841–1842) 41
wojna koreańska (1950–1953) 53, 63, 187, 226
wojna sprawiedliwa (*bellum iustum*) 332, 335–337
  ius ad bellum 332
  ius in bello 332
wojny indyjsko-pakistańskie 97, 108, 302
wojny opiumowe 41–42
Wspólny program 59

Zakazane Miasto 62
zdrada Chin 87, 90–91, 93, 175, 203,
zimna wojna, bipolarny podział świata 28, 87, 98, 104, 127–128, 145, 170, 177, 180, 253, 269, 271, 283, 296, 312, 319
Złota Świątynia w Amritsarze 101, 125
zmasowany odwet (*massive retaliation*) 161
zoroastryzm, parsowie 364, 375

żółte zagrożenie 95

W serii *Societas* pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997–2003*, 2006.
3. Chmieliński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. *Sokołów. Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918–1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950–2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *European Ideas on Tolerance*, red. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lenczarowicz Jan, *Jałta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944–1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Masłej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.
16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004–2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. Krzysztof Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.
22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.

25. Praszałowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brążkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.
28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989–2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.
32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869–1939*, 2012.
33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007–2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, ustrój, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950–2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2012.
42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury… Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopismach o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hayssam, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.

48. Ścigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947–2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.
52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo–Kościół w Polsce 1944–2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.
60. Rebes Marcin, *Między respondere i imputatio. Martina Heideggera i Józefa Tischnera hermeneutyka odpowiedzialności w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii*, cz. I: 2014; cz. II, III: 2018.
61. Kurpiewska-Korbut Renata, *Społeczność międzynarodowa wobec Kurdów irackich*, 2013.
62. Pietrzyk-Reeves Dorota, *Ład rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, 2012.
63. Matykiewicz-Włodarska Aleksandra, *Marion Gräfin Dönhoff. Idee i refleksje polityczne*, 2012.
64. Reczyńska Anna, *Braterstwo a bagaż narodowy. Relacje w Kościele katolickim na ziemiach kanadyjskich do I wojny światowej*, 2013.
65. *Współczesne transformacje. Kultura, polityka, gospodarka*, red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec, 2013.
66. Grott Olgierd, *Instytut Badań Spraw Narodowościowych i Komisja Naukowych Badań Ziem Wschodnich w planowaniu polityki II Rzeczypospolitej Polskiej na Kresach Wschodnich*, 2013.
67. *Teoretyczne i praktyczne problemy kultury politycznej. Studia i szkice*, red. Monika Banaś, 2013.
68. *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. Barbara Krauz-Mozer, Paweł Ścigaj, 2013.
69. *Narratives of Ethnic Identity, Migration and Politics. A Multidisciplinary Perspective*, eds. Monika Banaś, Mariusz Dzięglewski, 2013.
70. *Promoting Changes in Times of Transition and Crisis: Reflections on Human Rights Education*, eds. Krzysztof Mazur, Piotr Musiewicz, Bogdan Szlachta, 2013.
71. Bar Joanna, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994–2012*, 2013.
72. *Włochy wielokulturowe. Regionalizmy, mniejszości, migracje*, red. Karolina Golemo, 2013.

73. *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. Agnieszka Małek, Paulina Napierała, 2013.
74. Plichta Paweł, *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach*, 2014.
75. Czekalska Renata, *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, 2014.
76. Włodarski Bartosz, *Szkoła Nauk Politycznych UJ 1920–1949*, 2014.
77. *Arabska wiosna w Afryce Północnej. Przyczyny, przebieg, skutki*, red. Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, 2014.
78. Bajor Piotr, *Partnerstwo czy członkostwo. Polityka euroatlantycka Ukrainy po 1991 r.*, 2014.
79. Gabryś Marcin, Kijewska-Trembecka Marta, Rybkowski Radosław, Soroka Tomasz, *Kanada na przełomie XX i XXI wieku. Polityka, społeczeństwo, edukacja*, red. Marta Kijewska-Trembecka, 2014.
80. Trojnar Ewa, *Tajwan. Dylematy rozwoju*, 2015.
81. Głogowski Aleksander, *Policja Państwowa i inne instytucje bezpieczeństwa na Wileńszczyźnie w latach 1918–1939*, 2015.
82. Krzyżanowska-Skowronek Iwona, *Teorie zmiany na przykładzie włoskiej polityki wschodniej*, 2015.
83. Rysiewicz Mikołaj, *Monarchia – lud – religia. Monarchizm konserwatywnych środowisk politycznych Wielkiej Emigracji w latach 1831–1848*, 2015.
84. Szymkowska-Bartyzel Jolanta, *Nasza Ameryka wyobrażona. Polskie spotkania z amerykańską kulturą popularną po roku 1918*, 2015.
85. Napierała Paulina, *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA*, 2015.
86. Paluszkiewicz-Misiaczek Magdalena, *Szacunek i wsparcie. Kanadyjski system opieki nad weteranami*, 2015.
87. *Детерминанты и перспективы политики европейской интеграции Республики Молдова*, под научной редакцией Петра Байора, 2015.
88. *Eastern Chessboard. Geopolitical Determinants and Challenges in Eastern Europe and the South Caucasus*, ed. Piotr Bajor, Kamila Schöll-Mazurek, 2015.
89. Mazur Wojciech, *Pod wiatr. Francja i lotnictwo wojskowe II Rzeczypospolitej (1921–1938)*, 2015.
90. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007–2015*, 2016.
91. Fyderek Łukasz, *Autorytarne systemy polityczne świata arabskiego. Adaptacja i inercja w przededniu Arabskiej Wiosny*, 2015.
92. Kwieciński Rafał, *Zjednoczenie Chin? Proces reintegracji Wielkich Chin na przełomie XX i XXI w.*, 2016.
93. Grabowski Marcin, *Rywalizacja czy integracja? Procesy i organizacje integracyjne w regionie Azji i Pacyfiku na przełomie XX i XXI wieku*, 2015.
94. Laidler Paweł, Turek Maciej, *Cena demokracji. Finansowanie federalnych kampanii wyborczych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, 2016.
95. Bajor Piotr, *Contemporary Azerbaijan in Social and Political Dimension*, 2016.
96. Balwierz Ida, *Czasopismo „Apollo". Jego miejsce i rola w odrodzeniu poezji i kultury arabskiej*, 2016.

97. Bajor Piotr, *Kierunek Zachód. Polityka integracji europejskiej Ukrainy po 1991 r.*, 2016.
98. *Polska i Rumunia w Europie Środkowej w XX i XXI wieku. Studia, materiały i eseje poświęcone pamięci prof. dra hab. Wojciecha Rojka. Polonia și România în Europa Centrală în secolele XX și XXI. Studii, materiale și eseuri dedicate in memoriam prof. univ. dr. Wojciech Rojek*, red. Agnieszka Kastory, Henryk Walczak, 2017.
99. Mazur Wojciech, *Lot ku burzy. Polska w przygotowaniach Zachodu do wojny powietrznej marzec–sierpień 1939 roku*, 2017.
100. Gabryś Marcin, Soroka Tomasz, *Canada as a Selective Power. Canada's Role and International Position after 1989*, 2017.
101. Głuszek Alicja, *Współpraca amerykańsko-meksykańska w zwalczaniu handlu ludźmi na przełomie XX i XXI wieku*, 2017.
102. Paleczny Tadeusz, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, 2017.
103. Czubik Agnieszka, Dziwisz Dominika, Szczepankiewicz-Rudzka Ewa, Tarnawski Marcin, *Nowe wyzwania dla ochrony praw człowieka*, 2017.
104. Gabryś Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część pierwsza. Akt Konstytucyjny z 1867 roku*, 2016.
105. Porębski Leszek, *Technika w perspektywie społecznej*, 2017.
106. Gabryś Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część druga. Akt Konstytucyjny z 1982 roku*, 2017.
107. Dulak Michał, *Demokratyczna legitymizacja polskiej polityki europejskiej. Analiza systemowa*, 2017.
108. Turek Maciej, *Prawybory prezydenckie w USA. Bilans czterech dekad*, 2017.
109. *Oblicza Ameryki. Szkice o społeczeństwie, kulturze i polityce Stanów Zjednoczonych*, red. Paulina Napierała, Rafał Kuś, 2016.
110. Kuś Rafał, *Retoryka polityczna Richarda Nixona*, 2018.
111. Modrzejewska Magdalena, *Josiah Warren – the First American Anarchist. "The Remarkable American"*, 2017.
112. Mazur Wojciech, *Niebo rozwianych nadziei. Zachodni sojusznicy wobec wojny powietrznej w Polsce we wrześniu 1939 roku*, 2018.
113. Małek Agnieszka, *Polityka migracyjna Włoch w latach 1861–2011*, 2018.
114. Kastory Agnieszka, *Rola Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego w kształtowaniu polskiej polityki wschodniej w latach 1989–1991*, 2018.
115. Kułakowska Małgorzata, *W poszukiwaniu spójności wspólnotowej. Polityka rządu brytyjskiego w latach 2001–2010*, 2018.
116. Biliński Piotr, *Wacław Tokarz 1873–1937. Historyk walk o niepodległość Polski*, 2018.
117. Golemo Karolina, Małek Agnieszka, *Włochy – mozaika kultur*, 2018.
118. Modrzejewska Magdalena, *Stephen Pearl Andrews – anarchia i społeczeństwo. Studia z amerykańskiego anarchizmu indywidualistycznego*, 2016.
119. *Podsumowanie VIII kadencji PE. Wyzwania integracji europejskiej w latach 2014–2019*, red. Agnieszka Nitszke, Janusz Józef Węc, 2019.
120. *Między wiedzą a władzą. Bezpieczeństwo w erze informacji*, red. Piotr Bajor, Artur Gruszczak, 2019.

121. *Security Outlook 2018*, ed. Artur Gruszczak, 2019.
122. Kulpińska Joanna, *Transatlantyckie trendy migracyjne na przestrzeni stulecia. Studium przypadku wychodźstwa z powiatu strzyżowskiego*, 2019.
123. Rebes Marcin, *Od epistemologii do ontologii. Hermeneutyka wolności Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem*, 2019.
124. *Prawa człowieka wobec wyzwań współczesnego świata*, red. Agnieszka Czubik, Dominika Dziwisz, Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, 2019.
125. Górska Katarzyna, *Miasto,* barrios *i kultura popularna w Peru – tożsamość kulturowa nowych mieszkańców Limy*, 2020.
126. Marta Kania, *Projekt Qhapaq Ñan. Wyzwania nowego modelu polityki wobec dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych*, 2019.
127. Marek Czajkowski, *Przestrzeń kosmiczna w strategii bezpieczeństwa narodowego USA*, 2020.

W recenzowanej monografii jej Autorka, Pani dr Antonina Łuszczykiewicz, podejmuje temat nieobecny dotychczas w piśmiennictwie naukowym, zatem książka jest z całą pewnością dziełem prekursorskim, charakteryzującym się ponadto wysokim walorem badawczym.

dr hab. Renata Czekalska, prof. UJ

Indie i Chiny to dwa najludniejsze z państw świata i jedne z jego najważniejszych. Ich wzajemne działania będą rosnąco wpływać na sytuację naszego globu. Z tej perspektywy praca Pani Łuszczykiewicz ma wartość nie tylko historyczną – pozwala ona także zastanowić się, w jaki sposób zmieniły się stosunki między tymi kolosami w ostatnich dekadach, jakie elementy ich relacji nie powtórzą się już raczej w przyszłości i jakie może mieć to znaczenie.

dr Krzysztof Iwanek

dr Antonina Łuszczykiewicz – kulturoznawca, związana z Instytutem Bliskiego i Dalekiego Wschodu na Uniwersytecie Jagiellońskim. Laureatka m.in. grantu Fundacji Kościuszkowskiej i Taiwan Fellowship. Autorka książek i artykułów poświęconych polityczno-kulturowym aspektom relacji chińsko-indyjskich oraz literackiemu wizerunkowi Indusów i Chińczyków.

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

https://akademicka.pl

ISBN 978-83-8138-159-8