

WŁODZIMIERZ WIŁOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Filozofii  
e-mail: w.wilowski@wp.pl

---

## Kilka uwag na temat źródeł ahimsy, jej przejawów, przeciwieństw i związanych z nią dylematów współczesności

**Abstract.** *The article presents the author's ethical reminiscences about the sources of ahimsa and the possibility of finding its meaning in the western world. The author points to ahimsa in the context of Western attempts to justify aggression in theories of K. Lorenz. He contrasts the Lorenz theory with the Eibl-Eibesfeldt theory. He is looking for justification of ahimsa on the western ground. He shows selected interpretations of ahimsa in the texts of Upanishads, as well as texts from the tradition of Indian Yoga and Jainism. The conclusion concerns the dilemmas that appear in the Western world, which rejected the principle of ahimsa.*

**Keywords:** *ethics, morality, ahimsa, himsa, Upanishads, indian yoga, jainism*

Próbując ciągle na nowo opisywać i wyjaśniać, czym jest dobro i powinność moralna oraz jaki ma wpływ na naturę człowieka, można oczywiście odwoływać się do któregoś z dobrze już znanych stanowisk na Zachodzie: personalizmu, eudajmonizmu czy choćby deontologizmu<sup>1</sup>.

Oczywiście w związku z tym mogą powstać niekończące się spory, w których będzie się wskazywało, że normy i oceny moralne mają charakter zmienny

---

<sup>1</sup> Chodzi o rozumienie istoty dobra moralnego. Zwracając np. uwagę na szczególną rolę i wartość osoby, ze względu na nią samą, znaczenie szczęścia w życiu czy zgodność działania ludzkiego z nakazami jakiegoś zewnętrznego albo wewnętrznego autorytetu.

i względny, czyli zrelatywizowany do epoki, społeczeństwa czy kręgu kulturowego. Ich uzupełnieniem albo przeciwieństwem mogą okazać się stanowiska akceptujące istnienie jakiegoś absolutnego i obiektywnego porządku moralnego.

Pomijając wszakże intrygujące szczegóły tego typu i podobnych rozważań, można się zastanawiać, czy wobec nich chyba dobrze już znana w świecie zachodnim dzięki działalności Mohandasa Ghandiego zasada *ahinsy* może wywrzeć jakikolwiek wpływ na normowanie nie tylko jednostkowej dziedziny życia ludzkiego, a także jego szeroko pojętej sfery społecznej. Jest to tym bardziej ciekawe, jeżeli weźmiemy pod uwagę nie tylko relatywizację norm ze względu na niezwykle szybki postęp cywilizacyjno-kulturowy, ale i upowszechniającą się w tym ostatnim teorii i „praktykę” zjawiska agresji.

Kulturowa akceptacja zjawiska agresji, w jakimś sensie, może nie tylko modyfikować i relatywizować odpowiedź na pytanie, czym jest dobro i powinność moralna, ale i znacząco wpływać na naturę człowieka i jego relacje społeczne.

Agresja jako napastliwa postawa, wobec kogoś lub czegoś, akceptuje i wykorzystuje przemoc, wpisując się w realność życia swoim niszczącym działaniem. Z kolei przemoc, zawierając czynnik ujawnionej albo ukrytej siły, wykorzystania, nadużycia czy też przewagi, służy osiągnięciu prawie wyłącznie własnych celów. Wskazuje na bezprawie, na czyny sprzeczne z prawem, na nadużycie, ale też ucisk i gwałt. W gruncie rzeczy wskazuje z jednej strony na nadużycie wobec wolności, ale i na pojawiające się dylematy wobec teorii sprawiedliwości, także na problem wynikający z działania nieuzasadnionego, w swojej istocie niesprawiedliwego, przynoszącego różnie definiowaną szkodę, nieszczęście czy wręcz cierpienie. W gruncie rzeczy wskazując na agresję, można dojść do problemu teoretycznego i praktycznego krzywdy<sup>2</sup>, która ze względu na indyjską zasadę *ahinsy*, czyli niekrzywdzenia, ukazuje jej przeciwieństwo, czyli *hinsę* i jej szczegółowe uwarunkowania. Pisząc o przeciwieństwie indyjskiej zasady *ahinsy*, czyli wskazując na *hinsę*, chodzi o zwrócenie uwagi na szkodę moralną, która posiada wymiar indywidualny i społeczny.

W tym miejscu spotyka się czasami, podnoszony do rangi imperatywu moralnego i podstawy humanizmu w filozofiach i etykach zachodnich, postulat niekrzywdzenia z indyjskim postulatem *ahinsy*.

Jednak zanim skupię się na wybranych przesłaniach tego ostatniego, zastanawiając się nad przytoczonym już pytaniem, czy może on wpłynąć w jakikolwiek sposób na myśl zachodnią, chciałbym rozwinąć jedną z wcześniej przytoczonych myśli. Chodzi o agresję, która zdaniem Konrada Lorenza jest patologicznym symptomem dzisiejszego upadku kultury<sup>3</sup>. Co prawda ów twórczy instynkt, przekształcający

<sup>2</sup> Por. Z. Kalita, *Nie krzywdzić – zasada humanizmu i imperatyw moralny*, w: W. Tulibacki (red.), *Krzywdza, zagadnienia teoretyczne i problemy praktyki*, Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego, Olsztyn 2003, ss. 119-120.

<sup>3</sup> Por. K. Lorenz, *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1972, s. 75.

i organizujący życie indywidualne i społeczne<sup>4</sup> z pewnością mógł zatracić swoją równowagę ze względu na kolosalne zmiany warunków otoczenia, których dokonał, dla siebie, nie kto inny, a sam człowiek. Choć można w tym zdaniu słusznie odczuć nutę ironii, to w gruncie rzeczy jest to złożony problem dylematu, który można określić jako regres człowieczeństwa<sup>5</sup> dokonujący się w coraz bardziej rozwiniętej cywilizacji.

Można mieć wrażenie, że jego skutkiem jest także agresja. Co jednak wydaje się ciekawe, to próby nieuzasadnionej jej akceptacji przenoszącej mechanizmy rozwoju ewolucyjnego świata zwierząt, choćby z teorii Lorenza, na świat ludzki.

Z punktu widzenia rozważań dotyczących indyjskiej zasady *ahinsy*, jej przejawów, przeciwieństw i związanych z nią dylematów współczesności, ciekawym może stać się zagadnienie „uzasadnienia” agresji na gruncie zachodnim jako powszechnego zjawiska wobec podstaw, źródeł i przesłań tej pierwszej.

Zasada *ahinsy* jest znaczącym fundamentem etyki indyjskiej zarówno na poziomie systemów filozoficznych, jak i myśli religijnej. Choć przyznaję, że chciałbym w związku z tym, ulec idealistycznemu nastawieniu, w którym uznaje się, że jest to niezwykły i niedyskusyjny postument stanowiący jedno z największych przesłań myślicieli indyjskich skierowany do całego świata, to niestety istnieją przykłady znacznie odbiegające od uznania jego absolutnej powszechności już w samych Indiach.

Na gruncie indyjskim, podobnie jak w świecie zachodnim, oczywiście szuka się usprawiedliwienia dla przykładów odstępstwa od zasady *ahinsy*. Jednak zanim przejdę do rozważań na ten temat, chciałbym wrócić do zachodnich analiz zjawiska agresji, które można odbierać dwojako. Mam wrażenie, że kontekst zrozumienia zjawiska jest tu najważniejszy i w jakimś sensie podporządkowujący jego interpretacje. Zarówno te, które w efekcie poszukują usprawiedliwienia dla wszelkich albo wybranych form przemocy i krzywdzenia, jak i te, które starają się odnaleźć sposoby na pokonanie jej indywidualnych i społecznych skutków. Oczywiście mam na myśli agresję wyrażoną w przemocy, owocującą krzywdą wśród ludzi, ale i agresję oraz przemoc ludzi do zwierząt i cierpienie tych ostatnich. Biorąc przykład z praktyki wschodniej agresja, przemoc i towarzysząca im krzywda dotyczą nie tylko świata ludzkiego czy świata zwierząt, lecz świata wszystkich istot czujących. Czyli wszelkich żywych stworzeń.

## 1. *Ahinsa* a zachodnie próby poszukiwania genezy czy usprawiedliwienia agresji

Próby poszukiwania genezy, źródeł oraz roli i znaczenia agresji w interpretacjach zachodnich można odnaleźć choćby w badaniach Charlesa N. Cofera i Mortime-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>5</sup> Por. rozwinięcie tej myśli w: K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa 1986.

ra H. Appleya<sup>6</sup>. Pomijając jednak ich szczegóły, chciałbym zwrócić uwagę na być może odważną tezę wskazującą, że uznanie agresji za pierwotny instynkt, w jakimś sensie także ją uzasadnia na poziomie życia indywidualnego i społecznego.

We wspomnianych badaniach wyróżnia się cztery źródła agresji. Pierwsze i najważniejsze wskazuje na instynkt. Kolejne zwracają uwagę na frustracje, nabyty popęd czy ostatecznie po prostu nawyk, który może stać się trwałą cechą osobowości. Choć wszystkie źródła są niewątpliwie ważne<sup>7</sup>, ze względu na próbę uzasadnienia *ahinsy* w świecie zachodnim zwróćmy uwagę na instynktowną interpretację agresji. Jej zwolennicy przyjmują, że agresja jest nie tylko wrodzonym, podstawowym i najważniejszym elementem potrzebnym na drodze ewolucji gatunkowej, ale i elementem koniecznym do utrzymania gatunku, swoistym i niezbędnym elementem działania i życia. Przybiera ona również formę agresji „wewnątrzgatunkowej”, która także jest niezbędną do utrzymania życia ale i jego społecznej organizacji.

Agresja w teorii Lorenza ulega oczywiście ewolucyjnym zmianom. Może i powinna być modyfikowana ze względu na swoje szkodliwe formy, szczególnie przez wychowanie i uczenie się, aby przybrać „zrytualizowane formy”.

Jednak gdyby przyjąć wszystkie powyższe założenia i na ich podstawie rozpatrywać właściwości zjawisk duchowych człowieka, wskazując tylko na cechy nabyte, ze względu na analogie i podobieństwa do zachowania się zwierząt? To wtedy zasada *ahinsy* jako wszechobejmująca wszystkie istoty ludzkie, podobnie jak wszystkie istoty żywe, stałaby się co najmniej problematyczna.

Modyfikacje zachowań, choć bezsprzeczne w świecie ludzi, są inne niż w świecie zwierząt. W tym pierwszym niekoniecznie idą w kierunku nieustannego doskonalenia relacji międzyludzkich.

Zrytualizowane formy ludzkiej agresji przy założeniu jej pierwotności jako instynktu, pozostają często tylko formą, w której cel, choć odrzucony przez Lorenza w świecie zwierząt – niszczenia się osobników tego samego gatunku, w świecie ludzkim, jak pokazuje nie tylko historia – istnieje.

<sup>6</sup> Por. Ch.N. Cofer, M.H. Appley, *Motywacja: teoria i badania*, PWN, Warszawa 1972, ss. 630-632.

<sup>7</sup> W psychologii podkreśla się różne związki agresji np. z frustracją (John Dollard) ujawniającą się w momencie udaremnienia możliwości realizacji jakiegoś zamierzonego celu. Wtedy agresja jest reakcją na wynikającą stąd frustrację. Inne teorie wskazują na związek agresji z gniewem. Wtedy teoretycznie ma się do czynienia z nabytym (choć to dyskusyjne) popędem emocjonalnym związanym z redukcją innych popędów. Agresja w konsekwencji rozpatrywana jest także jako nawyk realizowany bez kontroli świadomości. Wtedy może stać się wyuczonym sposobem zachowania. Szerzej na ten temat por. np. M. Cielecka, *Teoria frustracji*, „Psychologia wychowawcza” 1/1958; także: Z. Skorny, *Psychologiczna analiza agresywnego zachowania się*, PWN, Warszawa 1968. W artykule wskazuję na inną zależność uwarunkowaną poglądami wschodnimi. Pomijając zależność przyczynową, wskazuję na skutki agresji czyli na przemoc, krzywdę i cierpienie. *Ahinsa* w takim ujęciu jest stanem ducha nieposiadającym znamion i nieuwarunkowanym agresją. Oczywiście poglądy indyjskie wskazują także na genezę i źródła *hinsy*, o których także wspomnimy.

Pokonanie determinizmu, który niesie powyższa interpretacja agresji, a w związku z nią także zrytualizowanych form przemocy, często niedostrzeganych przez ludzi, byłoby ze względu na *ahinsę* w świecie zachodnim niemożliwe, gdyby teorii Lorenza nie uzupełnił Irenäus Eibl-Eibesfeldt.

## 2. Czy teoria Eibl-Eibesfeldta mogłaby uzasadnić *ahinsę* jako źródło więzi osobowych na gruncie zachodnim?

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że teoria Eibl-Eibesfeldta nie tyle uzupełnia, co stanowi przeciwagę dla teorii Lorenza.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt był nie tylko najwybitniejszym naukowcem ze szkoły Lorenza, ale i twórcą nauki o zachowaniu się ludzi – humanologii. W swojej książce *Miłość i nienawiść*<sup>8</sup> wskazał, że człowiek przynosi na świat nie tylko determinujący go instynkt agresywności, czyli owo Lorenzowskie „zło” odpowiadające indyjskiemu pojęciu *hinsy*. Przynosi także instynkty prowadzące do powstania więzi międzyosobniczych, a więc i „dobro”. W moim mniemaniu owo dobro, o którym mowa, wyraża się w idei indyjskiej *ahinsy*, a więzi, o których pisze Eibl-Eibesfeldt mogą dotyczyć całego świata istot żywych. Uznanie zasadności tych poglądów na gruncie zachodnim daje możliwość uzasadnienia *ahinsy* na tym samym gruncie. W związku z tym warto wskazać na źródła, zrozumienie i wybrane interpretacje indyjskiej zasady *ahinsy*.

## 3. Wybrane indyjskie źródła idei *ahinsy*

Próbę odtworzenia idei *ahinsy* na gruncie indyjskim można uczynić poprzez odwołanie się do wybranych treści *Upaniszad*<sup>9</sup>, *Jogasutr* Patańdzalego i *Jogabhaszji* Wjasy<sup>10</sup> oraz teorii i praktyki dżinistów<sup>11</sup>. Można w nich poszukiwać nie tylko podstaw i elementów życia moralnego, ale i uzasadnienia teorii etycznych z nimi związanych. Co jednak ważne, wybrane przykłady literatury i poglądów ukazują znaczenie, jak i różne interpretacje zasady *ahinsy*.

<sup>8</sup> Por. dzieło stanowiące swoistą przeciwagę dla książki K. Lorenza *Tak zwane zło*: I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997.

<sup>9</sup> Upaniszady są zwieńczeniem sakralnej literatury zwanej *śruti*, „usłyszanej” (*Wedy*), mającej rangę objawienia. Stanowią jej ostatnią część. Najwcześniejsze z nich powstały przed buddyzmem i datują się prawdopodobnie na środek drugiego tysiąclecia p.n.e.

<sup>10</sup> Są to podstawowe dzieła klasycznej jogi, czyli jednego z ortodoksyjnych systemów filozoficznych (*darśana*) hinduizmu. *Jogabhaszja* Wjasy jest komentarzem do *Jogasutr* przypisywanym Patańdzalemu.

<sup>11</sup> Religia zapoczątkowana przez Wardhamana Mahawirę (ok. 540-478 p.n.e.) żyjącego współcześnie z Buddą (ok. 566-486 p.n.e.). Dżinizm uznany jest także za jeden z najstarszych systemów filozoficznych Indii. Łączy w sobie, między innymi, praktyczną etykę, ściśle powiązaną ze spekulacją filozoficzną.

### 3.1. Ahinsa w Upaniszadach. Próba zwrócenia uwagi na potrzebę powrotu do Jedności

W tekstach Upaniszad można odnaleźć ciekawe idee, które mogą stanowić przesłanie dla uzasadnienia *ahinsy* dla świata zachodniego. Zwracają one uwagę na inną niż zachodnia percepcję życia ludzkiego. Dokładniej na różnice jego możliwości ze względu na określenie jego celów. Jest to jakby powrót od idei mnogości, w której każdy człowiek stanowi odrębny byt, do Jedności życia jako formy istnienia. Stanowi ona idealny cel i wartość ostateczną dla człowieka w myśli indyjskiej<sup>12</sup>. W gruncie rzeczy wszystkie etyki poszczególnych *Upaniszad* wyznaczają ten sam cel Jedności wszystkich żywych stworzeń. Pomijam oczywiście w tym miejscu filozoficzne interpretacje szczegółowe. Jak to się ma do idei *ahinsy* w odniesieniu do świata zachodniego. Może się ona jawić nie tylko jako działanie praktyczne, ale i zdolność człowieka do niewyrządzania krzywdy żadnemu żywemu stworzeniu, warunkowaną ideą pierwotnej jedności całego żywego stworzenia, wszystkich istot czujących. Świadomość wspólnoty wszystkich żywych istnień ma moc imperatywu kategorycznego, to utożsamienie się z całością istnienia<sup>13</sup> dającą wyjście nie tylko poza „indywidualność”, a także urzeczywistnienia własnego „ja” na poziomie wewnętrznego pokoju i radości istnienia. *Upaniszady*, wskazując na zasady życia moralnego, dokonują analiz struktury bytowej człowieka podkreślając jej racjonalizm (np. *Katha* III 3- III 8). Wskazują na konsekwencje i los człowieka posługującego się krzywdzeniem (np. *Czhandogja* VIII 8.4-8.5) czy na zniewolenie które ono powoduje (np. *Katha* II 2-3).

Wśród wewnętrznych zaleceń, które stawiają *Upaniszady* wobec moralności odnajduje się nie tylko zasadę *ahinsy* ale i zasady ją uzupełniające, np. pokonanie w związku z tym nienawiści, złośliwości gniewu i agresji.

Koncepcja życia według *Upaniszad*, choć odmienna od zachodnich jego interpretacji, ukazuje jego „niepowtarzalność” i doniosłość, których podstawą jest *ahinsa* (por. np. *Czhandogja* III 17.4 oraz III 16.1-16.7). Wyraża się w przekonaniu, że nie krzywdząc innych, nie krzywdzimy także siebie samych<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Nie dokonuję tu interpretacji filozoficznej treści poszczególnych tekstów, ich filozoficznych uwarunkowań, skutków itd. Poszukuję natomiast przesłań zrozumiałych dla przedstawicieli świata zachodniego. Podaję oczywiście źródła, które mogą skłonić do takiej interpretacji, opierając się na przykładzie *Upaniszad* Marty Kudelskiej. W tym momencie można się odnieść do tekstu *Upaniszady Taittiriya* (Taittiriya od I. 4.) W dalszej części artykułu stosowne odniesienia podam w nawiasie bezpośrednio w tekście, korzystając z poniższego przekładu. *Upaniszady*, tłum., wstęp i komentarz M. Kudelska, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

<sup>13</sup> Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, PAX, Warszawa 1958, s. 218.

<sup>14</sup> W interpretacji *Upaniszad* z zasadą *ahinsy* może łączyć się także pojęcie miłosierdzia (por. *Brihadaranjaka Upaniszada* V 2.1-2.3). Na tym tle może pojawić się koncepcja umiłowania zwierząt, czyli całego świata żywych istot. Por. także: S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, s. 228.

### 3.2. Zasada niekrzywdzenia wobec praktyki krzywdzenia, czyli co Patañdźali i Wjasa dodali do problemu *ahinsy*

Choć kontekst stosowania *ahinsy* w życiu jest w *Jogasutrach* i *Jogabhaszji* uzasadniony rozważaniami filozoficznej szkoły *Sankhja*, to oba teksty dają rozwinięcie naszych rozważań.

Polega ono na dostrzeżeniu siebie nie tylko jako części żywego świata, która warunkuje w nim pokonanie powszechnego krzywdzenia. *Jogasutry* uzupełnione komentarzem Wjasy szukają ucieczki ze świata, w którym dominuje *hinsa*. Droga do tego jest jedna i prowadzi przez doskonałe poznanie (*samyagdaršana*)<sup>15</sup>. Analizując to ostatnie, trzeba by przejść kolejny raz do szczegółów filozofii *Sankhji* i *Jogi*. Jednak, co w naszych rozważaniach ważne, to kolejny raz wskazanie na *ahinsę* nie tylko jako początek owej drogi poznania, ale i na fundament wszystkich innych zasad moralnych. *Ahinsa*, czyli niekrzywdzenie w *Jogasutrach*, polega na niezłościwości (niedokuczliwości) w stosunku do jakiegokolwiek żywej istoty, w jakikolwiek sposób i kiedykolwiek. Wszystkie moralne zasady mają *ahinsę* za podstawę (por. Js. II. 30; Jbh. II. 30). *Jogasutry* w efekcie zwracają uwagę na niekrzywdzenie jako wewnętrzny stan ducha, przekładający się na praktyczne relacje do innych ludzi i całego świata ożywionego. Niekrzywdzenie jest podstawą: umiłowania prawdy (*satya*), niekradzenia (*asteya*), czystości wewnętrznej (*brahmaczarja*) i nieprzywiązywania się (por. Js. II. 30)<sup>16</sup>.

Jednak Patañdźali i Wjasa zdawali sobie sprawę, że *hinsa* dominuje w świecie, być może dlatego poświęcili część swojej uwagi jej rodzajom. Komentarz Wjasy ukazuje zatem trzy podstawowe rodzaje krzywdzenia: uczynione, przez nakłanianie i pochwałę (por. Jbh. II. 34). Każde z nich ma swoje trojaki źródła z: żądz (np. w stosunku do zwierząt dla mięsa i skóry), gniewu (np. że ktoś uczynił zło), zaślepienia i braku wiedzy (np. błędnego mniemania, że coś będzie przyczyną pozyskania jakiejś zasługi). Z kolei żądza, gniew i zaślepienie także są trojaki (drobne, średnie i wielkie) itd. (por. Js. 34, Jbh. 34).

Co zatem ważnego wobec *ahinsy* przekazały *Jogasutry*? Wydaje się, że zwróciły uwagę na to, iż ugruntowanie się w cnocie niekrzywdzenia zapewnia ustanie wobec osoby, która to uczyniła, wszelkich przejawów agresji ze strony innych istot (por. Js. II. 35).

<sup>15</sup> Por. *Jogasutry przypisywane Patañdźalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, tum. Leon Cyboran, w: *Klasyczna joga indyjska*, PWN, Warszawa 1986. W dalszej części artykułu odniesienie do źródła podaję w nawiasie bezpośrednio w tekście, np. Js. oraz Jbh.

<sup>16</sup> Choć zasada *ahinsy* ma stanowić zasadę powszechnie warunkującą całą moralność w *Jogasutrach*, wskazuje się na odstępstwa od niej warunkowane przynależnością do odpowiedniej kasty (*warna, dźati*). Por. Js. II. 33, II. 34, II. 35.

*Ahinsa* jako zasada nieprzynoszenia bólu żadnej żywej istocie, w żaden sposób i nigdy, wskazuje na indyjskie zasady *jama*<sup>17</sup> ale i na zło wpływające z *hinsy*<sup>18</sup>. Co ciekawe, choć w dżinizmie uznana za formę przewiny czy grzechu (*papa*) jej istota nie dotyczy np. obrazy Boga, tylko wyraża się w zachwianiu prawidłowego stosunku człowieka do innych żywych stworzeń<sup>19</sup>.

Jest to kolejne uzupełnienie zasady *ahinsy* na gruncie indyjskim, które przenosi je tym razem do praktyki życiowej. Nieprzypadkowo w związku z tym przedstawiciele dżinizmu byli chyba pierwszymi inicjatorami przytułków dla zwierząt potrzebujących pomocy.

### 3.3. Dżinijska interpretacja *ahinsy*.

#### Szacunek dla istot czujących i pierwsze schroniska dla zwierząt

Zasada *ahinsy* upowszechniła się niewątpliwie dzięki teorii i praktyce dżinistów. Wyprowadzono z niej nie tylko idee pomagania zwierzętom przez tworzenie dla nich schronisk, ale także idee „biernego oporu” (*satyagraha*)<sup>20</sup> stosowaną przez Mahatmę Ghandiego. Wskazywała ona na *ahinsę* jako zasadę pozwalającą na pokojową walkę o własne prawa i samostanowienie.

Rodowód *ahinsy* w myśli dżinijskiej często kojarzony jest z nauką Parśwy, który poprzedzał Mahawirę Dżinę<sup>21</sup> i wskazał na naukę czterech powściągnięć<sup>22</sup>. Stanowią one podstawę doktryny moralnej dżinistów, sprowadzającą się do czterech zaleceń praktycznych. Oczywiście były one skutkiem przyjętej przez dżinistów koncepcji „ożywionego świata”. Uzasadnienie pierwszego („niekrzywdzenie istot żywych”) dokonuje się poprzez rozróżnienie wielu klas istot żywych<sup>23</sup>. Stanowi to jedno z głównych przesłań dżinizmu i zwraca uwagę na konieczność zachowania nieustannego szacunku dla życia nie tylko ludzkiego, ale wszelkich istnień, także zwierząt.

Według dżinistów *ahinsa* może w praktyce wywołać dwie postawy. Uzupełnia to dotychczasowe nasze rozważania. Pierwsza polega na powstrzymaniu się od wyrządzania zła innym istotom żyjącym. Druga, co jest charakterystyczne dla myśli dżinijskiej, przybiera formę aktywnej dobroci względem wszelkiego stworzenia.

<sup>17</sup> *Jama* (*yama*) oznacza zasady moralne tworzące fundament każdej duchowe dziedziny. Są pierwszą częścią ośmiostopniowej ścieżki *Jogi* Patańdzalego.

<sup>18</sup> Por. np. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1984, s. 64.

<sup>19</sup> Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, s. 319.

<sup>20</sup> Szerzej na ten temat por. M.K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, wyd. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, także: I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, Seria „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967 oraz I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, PWN, Warszawa 1965.

<sup>21</sup> Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Dialog, Warszawa 2002, s. 44-45.

<sup>22</sup> Cztery powściągnięcia dotyczą: niekrzywdzenia istot żywych, prawdomówności, nieprzywłaszczania tego, co nie zostało dane, ubóstwa. Por. ibidem, s. 55.

<sup>23</sup> Por. ibidem, s. 35 oraz S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, s. 318.



Jest to ważne przeniesienie punktu ciężkości ahinsy jako czynnego stosunku do przeciwstawiania się złu. Brak takiego czynnego wyrazu *ahinsy* wobec *hinsy* powoduje zaburzenie (*sāmāyika*) „równowagi wewnętrznej”<sup>24</sup>.

*Ahinsa* w wydaniu dżinijskim staje się zatem najwyższym prawem moralnym w realizowaniu „równowagi wewnętrznej” człowieka. Dla jej ugruntowania potrzebne jest wyrzeczenie się wszelkich nagannych działań (szkodzenia) czynnych: umysłem, mową i ciałem. Uzupełnia je wyrażenie żalu i potępienia wszelkiego zła.

W dżinizmie czynna praktyka *ahinsy* uzupełniona zostaje przez Haribhardę (syn mniszki Jakini) o znaczenie, w którym uznaje się, że jest ona formą antidotum czy wręcz środkiem leczniczym na cierpienia, jakie niesie powszechnie świat<sup>25</sup>. Jak pokazują dżiniści, zawiera także wyrozumiałość i tolerancję<sup>26</sup>.

#### 4. *Ahinsa* jako istota *dharmy*, czyli podstawa norm ludzkiego działania i przejaw mądrości praktycznej

Wszystkie wcześniejsze przykłady ukazały, że poszukiwanie istoty *ahinsy* na gruncie indyjskim wymaga zwrócenia uwagi także na pojęcie *dharma*<sup>27</sup>. Co ciekawe, indyjska tradycja wskazuje dodatkowo na wzajemną zależność między *dharma* i *darśana*<sup>28</sup>. Owa zależność jest tak duża, że oba pojęcia łączy się, wskazując ostatecznie na *dharmadarśana*. Choć ostatecznie to pojęcie stało się dla Wilhelma Halbfassa ekwiwalentem filozofii religii<sup>29</sup>, wskazuje na postępowanie moralne uzasadnione własnym doświadczeniem wglądu w istotę rzeczywistości. Dodatkowo w związku z tym warto sobie w uświadomić, przytaczając pogląd Bankimchandry Chatterji<sup>30</sup>, że dla Hindusów całe życie jest religią, której istotą jest myśl wszechobjmująca (*sarwawjapaka*), czyli otwarta na wszystko i na wszystkich, a nie ograniczona tylko do jednego człowieka.

Sarvepalli Radhakrishnan uznaje, że poza kategoriami rzeczywistości *dharma* jest najważniejszym pojęciem w myśli indyjskiej<sup>31</sup>. Na niezwykłą wagę tego pojęcia, a także na wyjątkową trudność w jego interpretacji, wskazuje szerokie jego wykorzystanie przez samych Hindusów<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Por. P. Balcerowicz, *Dżinizm...*, s. 58.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 252.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 274.

<sup>27</sup> Jeśli chodzi o etykę, oznacza „prawość” lub „cnotę”, ucieleśnia porządek moralny.

<sup>28</sup> Oznacza „widzenie”, „pogląd” ale też „system” czy „oparte na rozumie przekonanie”.

<sup>29</sup> Inne pojęcia wskazujące na religie w Indiach oprócz *dharma*, to na przykład *iśwarabhakti* lub *iśwaropasana* oba wskazują na przywiązanie do boga osobowego (*Iśwara*).

<sup>30</sup> Cyt. za: W. Halbfass, *Reinterpretacja dharmy we współczesnym Hinduizmie*, w: idem, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, Dialog, Warszawa 2008, s. 521.

<sup>31</sup> Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, s. 80.

<sup>32</sup> Choć w Hinduizmie zwykło się owo pojęcie odnosić do tego co czyni naszą prawdziwą istotę, wskazując w związku z tym w życiu jednostkowym na jej związek z karmą, to nie można

Wiele źródeł analizujących pojęcie *dharma* mówi o „właściwości, charakterystycznym atrybucie czy o istotnej cesze”<sup>33</sup>. W tekście *Manusmryti* pojęcie *dharma* wskazuje na normy postępowania właściwe dla stanów, rodzin i okresów życia<sup>34</sup>. Wątek ten podejmuje także *Bhagawadgita*<sup>35</sup>.

W związku z nim wskazuje się np. na Krysznę jako na czcigodnego odwiecznego pasterza *dharmy*<sup>36</sup>. Także na to, iż *dharma* nie jest zależna od indywidualnych zdolności czy inklinacji. *Gita*<sup>37</sup> w efekcie wskazuje, iż lepiej jest pełnić obowiązki własne (*sva-dharmah*), nawet skażone błędem, niż przyjmować obowiązki innych (*para-dharmat*)<sup>38</sup>. Co więcej, wobec tych obowiązków własnych, przypisanych określonym porządkom społecznym (*warna, kasta, dźati*) i określonym etapom życia, wskazuje się na różne *swabhawa* (*svabhava*), własne natury<sup>39</sup> tych pierwszych.

Interpretacja *Gity* podkreśla w związku z *dharmą* rzecz niezwykle istotną. Otóż uznaje się w niej, że przez pełnienie swych obowiązków człowiek może osiągnąć doskonałość<sup>40</sup>. Nie można jednak wobec nich zapomnieć, że wskazuje się zatem także na rezultat *karmiczny*, który przecież manifestuje się w przynależności do określonej *warny* (*kasta, dźati*). Zostaje on utrzymany jako forma obowiązku wobec prawa *karmy*. Wypełnienie go jest konsekwencją działania, które zebrało skutek *karmiczny*.

Inne odniesienie do *dharmy* można odnaleźć we wspomnianym wcześniej komentarzu *Wjasy do Jogasutr* Patańdzalego<sup>41</sup>. Odnajduje się w nim taką interpretację, która wskazuje na jej odniesienie do cech moralnych<sup>42</sup> czy prawa moralnego<sup>43</sup>.

Pomińmy jednak te szczegółowe analizy, choć warto wobec nich zauważyć, że wobec poszukiwań podstaw relacji pomiędzy *dharma* a *ahinsa* wskazuje się

---

zapominać o buddyjskich interpretacjach terminu *dharma* (pali: *dhamma*, chin. *fa*, jap. *datsuma*). *Dharma* jest także centralnym pojęciem buddyzmu i ma wiele w nim znaczeń.

<sup>33</sup> *Siatapatha brahmana* XIV 7. 3. 15, za: W. Halbfass, *Indie i Europa...*, s. 513.

<sup>34</sup> Por. Manu Swajambhuwa, *Manusmryti. Czyli traktat o zacności*, PIW, Warszawa 1985, L. 1. 118; L. 7. 98; L. 9. 64; L. 9. 325.

<sup>35</sup> Por. polskie przekłady: *Bhagawad Gita*, tłum. St. Fr. Michalskiego-Iwieńskiego, Warszawa Kraków 1921; *Bhagawadgita*, tłum. J. Sachse, Wrocław 1988; *Bhagawadgita*, tłum. W. Dynowskiej, Madras 1956 i 1957 oraz Delhi 1972. *Bhagawadgita*, tłum. z komentarzem M. Kudelskiej, Kraków 1995. *Bhagawad-gita. Taką jaką jest*, z objaśnieniami A.C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupady, Vaduz 1981.

<sup>36</sup> Por. *Bhagawadgita* XI 18.

<sup>37</sup> Skrótowe określenie *Bhagawadgity*.

<sup>38</sup> Por. *Bhagawad-gita. Taką jaką jest*, z objaśnieniami A.C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupady, Vaduz 1981, III. 35; XVIII. 47.

<sup>39</sup> Por. *Bhagawadgita* XVIII od 41-46.

<sup>40</sup> Por. XVIII. 45. Podobnie jak przez wielbienie Pana XVIII. 46.

<sup>41</sup> Por. *Jogasutry* przypisywane Patańdzalemu i *Jogabhaszja* czyli komentarz do *Jogasutr* przypisywany Wjasie, tłum. L. Cyboran, w: *Klasyczna joga indyjska*, III. 15.

<sup>42</sup> Por. Jbh. np. III. 15, 18.

<sup>43</sup> Por. Jbh. I. 33.

(w związku z tą pierwszą) na to, co jest nie tylko solidne i wytrzymałe<sup>44</sup>, ale i na to, co podtrzymuje i utrzymuje cały świat. Oznacza zatem odwieczne prawo tego świata. Powinność moralna wyrażona w niekrzywdzeniu jest odwiecznym prawem. W jednym z tekstów możemy przeczytać, że:

*Dharma* to stosowność, społecznie uznane zachowanie, w odniesieniu do bliźnich, jak i do innych żywych istot (zwierząt czy mocy nadludzkich). Wszystko: prawo, uzus społeczny, moralność i większość z tego, co zwykle rozumiemy przez religię, wpisuje się w to pojęcie<sup>45</sup>.

Choć *dharma* pierwotnie odnosi się do zasady uniwersalnej trwałości, siły, która utrzymuje, podtrzymuje i wszystko utwierdza, to ważne, że ugruntowuje także porządek, a w odniesieniu do działań ludzkich oznacza praworządność, regularność, harmonię, równowagę czy także normę. Zakres oddziaływania *dharma* dotyczy kosmosu, przyrody, społeczeństwa i indywidualnego życia człowieka. W efekcie, ze względu na dwa ostatnie oddziaływania, *dharma* jest fundamentem norm indywidualnego zachowania, podtrzymuje strukturę społeczności.

W rozważaniach czynionych na temat *dharmy* Jana Gonda podkreśla to, co jego zdaniem jest najważniejsze w wymiarze życia indywidualnego. W naszych rozważaniach dotyczy to niewątpliwie indyjskich uwarunkowań pojęcia *ahinsy* w relacji do *dharmy*. Otóż zdaniem Gondy:

Osoba, która kieruje się *Dharmą* [poprzez *ahinsę* – W.W.] urzeczywistnia ideał swego własnego charakteru i manifestuje w sobie odwieczną praworządność. Tak długo, jak zjawisko pozostaje normalne, jak długo osoba (lub zwierzę) trzyma się swego normalnego zachowania, swego indywidualnego przeznaczenia i zadania, oraz wykazuje niesłabnącą indywidualność i odpowiednią właściwość, które uzyskuje na mocy swej natury; tak długo, jak długo to, co czyni, i to, czego nie czyni, pozostają w zgodzie z normalnymi, tradycyjnymi i osobiście zaakceptowanymi zachowaniami, celami i sposobami utrzymania danej istoty w jej pozycji, płci, rodzinie, grupie wiekowej, tak długo przestrzega *Dharmy*. Tutaj stabilność i regularność w kosmosie i przyrodzie z jednej strony, a porządek i poprawne zachowanie typu moralnego, społecznego i prawnego – z drugiej – fundamentalnie się różnią. [Jednak – W.W.] Zdarzenia w przyrodzie i w świecie istot ludzkich muszą zachodzić w zgodzie z ich *Dharmą* [...]<sup>46</sup>.

Długi wywód Gondy<sup>47</sup> na temat *Dharmy* w relacji do działania człowieka (wyrażonego poprzez *ahinsę*) wskazuje w efekcie na jego normy, tradycję, cele,

<sup>44</sup> Por. W. Halbfass, *Dharma w samorozumieniu tradycyjnego hinduizmu w: idem, Indie i Europa...*, s. 481.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Por. J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960-1963, t. I, ss. 289-290; W. Halbfass, *Dharma w samorozumieniu tradycyjnego hinduizmu*, s. 480.

<sup>47</sup> Gonda wiąże pojęcie *Dharmy* z pojęciem *karmy* i *sansary*. Z jednej strony wskazuje na powinności człowieka, z drugiej rozwija w związku z nimi zasadę przyczynowości odpłaty i rezultatów czynów człowieka

pozycję oraz na rolę *Dharmy* w utrzymaniu stabilności i regularności kosmicznej i jej relację do poprawności moralnej, społecznej czy prawnej.

Co ważne w związku z tym, to zwrócenie kolejny raz uwagi na to, że omawiając pojęcie *dharmy* oraz *ahinsy* i ich znaczenie w myśli indyjskiej, wbrew pozorom zwraca się uwagę także na relację pomiędzy życiem moralnym a światem fizycznym. Jej skutków jest wiele. Jednak w związku z pojęciem *ahinsy* ważne jest także zwrócenie uwagi na obowiązki związane z *warnaśramadharmą*<sup>48</sup>, ale i kategorie, które z niej są wyprowadzone. Takie jak *artha*, *kama* i *moksza*<sup>49</sup>. *Warnaśramadharmą* uznana przez Hindusów za porządek stanów i okresów życia przypisuje każdemu z nich określone obowiązki i kwalifikacje (*adhikara*), wiążąc je z rolami i sposobami życia.

Wszystkie te kategorie pojawiające się w związku z indyjską *dharmą*, jako podstawą *ahinsy*, wskazują na porządek ludzkiego działania, z którego wypływa porządek istnienia. Oba ostatecznie są uwarunkowane porządkiem odpowiedzialności, który wypływa z działania *karmy*. Poszukując podstaw i głównych uwarunkowań indyjskiego pojęcia *ahinsy* w relacji do *dharmy*, można zauważyć, że ta druga wyrażona poprzez pierwszą jest podstawą indyjskiej mądrości i wskazuje także na cześć należną matce, ojcu, nauczycielowi, podobnie jak na działanie, które powinno być czyste i bez skazy<sup>50</sup>.

Istotą i sednem *dharmy* jest zasada *ahinsy*<sup>51</sup>, niekrzywdzenia istot żywych, zarówno fizycznego, mentalnego jak i słownego, o tym już wspominaliśmy.

Kolejną ciekawą interpretację, nawiązującą do wcześniejszych rozważań jest analogia, która powstaje przy wyjaśnianiu terminu *dharma* za pomocą terminu *dharana*<sup>52</sup> oznaczającego „wspieranie” i „utrzymywanie”. Otóż jeśli uznać, że mądrość ludzka jest zgodnością ludzkiego działania z *dharmą* (i wyraża się w *ahinsie*), to ze względu na *dharana*, *ahinsa* wskazuje także na mądrość ludzkiego działania. Chyba jednak za wcześnie, aby zaryzykować takie twierdzenie, obserwując współczesny świat<sup>53</sup>.

Wcześniej wspomnianą *ahinsę* można jednak uznać także za formę *dharany* podtrzymującej czy zachowującej życie. To istota *dharmy*, albo mądrości zeń wpływającej<sup>54</sup>. Ci, którzy wypełniają *dharmę* poprzez *ahinsę*, zasługują zatem na

<sup>48</sup> Porządek stanów i okresów życia.

<sup>49</sup> Bogactwo, rozkosz zmysłowa i uwolnienie.

<sup>50</sup> Por. szerzej na ten temat w: W. Wilowski, *Utracona mądrość. Umiłowanie mądrości a mądrość. Studium z filozofii porównawczej. Od greckich siedmiu mędrców, poprzez Bhartrharię, Zhuangzi i Salomona, do Schopenhauera*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2012.

<sup>51</sup> Por. *Jogasutry*, tamże II. 30, 35 oraz *Jogabhaszja* II. 30, 31.

<sup>52</sup> W tym kontekście chodzi o „przykucie uwagi” do zasady *ahinsy*, o nieustanne zachowanie jej świadomości w życiu.

<sup>53</sup> Tym niemniej *Brihadaranjaka Upaniszada* II 8. 9 opisuje zjawiskowość świata jako stan bycia rozdzielonym. Por. także: W. Halbfass, *Indie i Europa...*, s. 488.

<sup>54</sup> Próby wyprowadzenia *dharmy* z *ahinsy* można odnaleźć np. w: *Pańcztantra, czyli mądrości Indii ksiąg pięcioro*, PIW, Warszawa 1984. *Ahinsa* jest najwyższą *dharmą*. *Dharma* charakte-

miano mędrca, gdyż utrzymują w mocy warunek, który utrzymuje ich samych. Jest to relacja fundamentalna, wskazująca na zależność ludzkiego działania i zdarzeń wynikających z praw kosmosu<sup>55</sup>. Jedyna w swoim rodzaju cecha myśli indyjskiej, którą warto zauważyć także na Zachodzie.

## 5. Zachodnie dylematy wobec ahinsy jako ważnego przesłania dla wszystkich ludzi albo czy człowieczeństwo można ocenić przez traktowanie zwierząt

Troska o los zwierząt nie powinna i nie może pełnić roli służebnej wobec troski o los ludzki. Nie może jej też zastępować. Miłość do zwierząt, choć znacząca, nie powinna się też opierać jedynie na kompensacji utraconej miłości własnej. Troska nie jest wtedy prawdziwą troską, a miłość nie jest miłością. Świat ludzki łączy ze światem zwierzęcym idea życia. Powinny jej towarzyszyć szacunek do życia i dla życia. Być może stanie się to kiedyś powszechnie uznawaną zasadą, której istota wyrażona jest w indyjskiej *ahinsie*. Taki pogląd nie jest wcale wyrazem jakiegoś sentymentalizmu, na który wskazywał Tadeusz Kotarbiński, pisząc swoje *Medytacje o życiu godziwym*<sup>56</sup>, tylko poznania, choć w sensie systemów filozoficznych Indii, które pokonują niewiedzę charakterystyczną dla większości ludzi.

Jednak to, co mentalnie charakteryzuje współczesny świat zachodni najlepiej wypowiedziane zostało przez Kotarbińskiego 30 lat temu:

My, ludzie, musimy gospodarować życiem pozaludzkim i pewne formy życia hodować inne niszczyć. Musimy tępić chwasty, robactwo, żmije i wilki, karmić i tuczyć trzodę na mięso [...] Nie jest moralnym złem zadawanie śmierci zwierzęciu, To jego los nieuchronny – umierać. Kto je zabija, nie odbiera mu życia, lecz je tylko skraca. I zważmy, że w ten sposób zapobiega się nawet licznym cierpieniom, na które byłoby ono narażone żyjąc dłużej. Obowiązkiem jest natomiast chronić zwierzę od zbędnych cierpień, także przy zgonie, który mu się zadaje<sup>57</sup>.

Czytając Kotarbińskiego, można zaryzykować twierdzenie, że świat ludzki oddzielił się na zachodzie od świata zwierzęcego. Troska o świat zwierząt motywowana jest na zachodzie korzyścią strony ludzkiej. Dylemat pojawia się w odpowiedzi na pytanie, ile ludzie powinni albo zechcą poświęcić owego własnego dobra ze względu na dobro zwierząt. Nie tylko, jak stwierdzono u Wjasy, o mięso

---

ryzuje się *ahinsą*. Por. też *Veṭalapancaṁśatika, Dwadzieścia pięć opowieści wampira*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, tłum. H. Willman-Grabowska, Wrocław 1955. Wskazuje się w niej, że dobrze jest nieść pomoc innym (*paropakara*), a źle ich krzywdzić (*paropidana*).

<sup>55</sup> Por. W. Halbfass *Dharma w samorozumieniu tradycyjnego hinduizmu* w: W. Halbfass, *Indie i Europa...*, s. 490.

<sup>56</sup> Por. T. Kotarbiński, *Medytacja sentymentalna*, w: idem, *Medytacje o życiu godziwym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 101.

<sup>57</sup> Por. T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 459.

i skóry tu chodzi ale i kompensacje emocjonalno-uczuciowe i o wywyższenie mniemania o doskonałości własnej osobowości czy egzystencji ludzi, a co ostateczne, o odrzucenie szacunku dla życia przenoszące przecież powszechnie akceptowany pogląd Kotarbińskiego także na świat ludzki. Jednak z zastrzeżeniem, że samemu nie doświadcza się cierpienia.

Na Zachodzie człowieka wywyższa się ze względu na pojęcie osoby, do rangi podmiotu, który sprowadza wszystkie inne formy życia do roli przedmiotów czy „używanych i pożytecznych środków”. Problem jednak w tym, że człowiek ostatecznie staje się także „użytecznym przedmiotem”. Do tego wszystkiego trzeba oczywiście dodać przyzwyczajenia kulturowe i cywilizacyjne, uzasadniane najrozmaitszymi teoriami, często o charakterze ewolucyjnym, które wpływają na rzekomo indywidualne wybory najbardziej optymalnych teorii, choćby żywieniowych, które oby nie przeciwstawiły się szerokiej rzeszy lobbystów.

Nie chcę pisać o przykładach bezsensownego okrucieństwa w strukturze produkcji żywności, które stanowi wiedzę dla głęboko wtajemniczonych i jest szczelne wobec wrodzonej wrażliwości i ewentualnego poruszenia współczucia konsumentów. Myślę, że pociąga to za sobą także deprawację sumienia przez bierne uczestnictwo w czynnym krzywdzeniu.

W myśli, która poszukuje idei *ahinsy*, wskazuje się, że świat ludzki i świat zwierzęcy to części świata życia. Agresja i krzywdzenie świata zwierząt przez ludzi staje się nieuchronnie częścią tego drugiego.

Albert Schweitzer miał świadomość, że świat, w którym żyją ludzie, jest potworny pomimo swej wspaniałości, dlatego zalecał człowiekowi, aby był inny niż cały ten świat<sup>58</sup>.

Pięknie jest nosić w sobie poczucie szacunku i czci dla wszelkiego życia i kiedy ludzie to rozumieją i przyjmą, wtedy dopiero zmieni się ten świat.

---

<sup>58</sup> Por. I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.